غنائم الایام فی مسائل الحلال والحرام

سنہ ۱۱۹۵

ابوالقاسم ابن الحسن الجیلانی القمی

سن ع ۱۲۳۳

۷۶۵ ق

طہران - ۱۸۰۷

(فقہ امامیہ عربی - ۵۸)

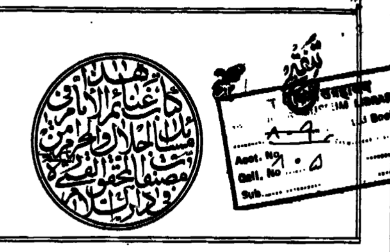
۲۹۷,۱۶۵

۷۲ ق

بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله الذي
هدانا الى مناهج الاحكام
في غنائم الايام وارشدنا الى
القوانين المحكمة من شرائع الاسلام ونورنا
بلمعات شرح التهذيب في رفع الاوهام ووفقنا لجمع
شتات مسائل الحلال والحرام والصلوة والسلام على اشرف
الانبياء وسيد الاصفياء محمد المبعوث على كافة الانام ثم على اقرب الناس
اليه حسبا والصقهم نسبا واحقهم لخلافته وصيه وابن عمه الذي بسيفه
استقر دعائم الاسلام ثم على ذريتهما الاطهار حجج الله على الاخيار والاشرار الى
قيام يوم القيامة **اما بعد** فلا يخفى ان اربح التجارات وارفع الصناعات اجتناء موائد
النبوية واجلاء ما تطرق اليه الكتمان من الآثار الجعفرية وتجديد ما اندرس منها بظلم طواغيت الائمة
وتشييد ما انطمس منها من آثار الائمة **ولا ريب** ان انفع شيء بعد محكم الآيات ونقل الاحاديث و
الروايات توضيح المسائل الفقهية الذي هو بعد شمس المعرفة كالقمر البازغ بين نجوم العلوم الشرعية ولا يحصل ذلك
الا بنشر الكتب الفرعية وطبعها واكثارها بين البرية خصوصا كتاب **غنائم الايام** الذي هو فريد في الكتب الفقهية
وفريد في الاحكام الشرعية وهو كتاب لم يكتب مثله بين القدماء والمتأخرين ويشتمل على تحقيقات لم يسبقها احد من المحققين و
حاو للآلي معان في اصداف الفاظ اجلب للقلوب من غمزات الحاظ ونفائس عبارات تتورد بالرقة عذارها وغرائب اشارات قد زر
على الصفاء ازرارها وشوارد رموز يتشرف للقانع والقطاع بحياها الغنا والاعيان ودرر كلمات كانهن الياقوت والمرجان وغرر نكات
لم يطمثهن انس ولا جان فيا حبذا من كتاب بديع عجيب كانه حديقة جنان ام عقد ياقوت ومرجان ام روضة ناضرة تدفقت انهارها وحديقة مخضرة
بل هذا انموذج من حدائقها ام بيت يبسط اذهان الاذهان لاجتناء انوارها وزهورها ام رياض يملا اكمام الاحلام من ورد منثورها و
**لقد اجاد من انشا** جميع الكتب بين يدي من قراها ملا او فقيرا او سما سوى هذا الكتاب فان فيه معان الامل الى الفقه **فذلك**
ذا بارق برقة ما طابت الذهب ومأوى الى ظل ما بانيه ماشر ديمة من فنون المعاني وذهب فكانه اطواق الذهب في نحور الحور الحسان او اطباق
الذهب في ايدي الغلمان والولدان لا يدرك الواصف لطيف خصاله وان يكن سابقا في كل ما وصفا **ولله در** الجامع والباني الموفق
بالتاييد الرباني صاحب الاخلاق الحسنة والاوصاف المستحسنة الساعي الى الخيرات والداعي بنفسه الى الطاعات الذي جعل الدنيا
معبر العقبى والاولى معبر الاخرى الموفق المتوفق للمؤمن المقبل الى الخير في السر والعلن **الحاج الميرزا محمد حسين**
الدشتي الفارسي الاصفهاني بلغه الله الى منتهى الآمال والاماني فرحوا بتكون هذه التجارة كالشمس المشرقة وجواهر
هذا البحر الذي ليس له ساحل كالبدور الطالعة **ثم** انه وفقه الله تعالى قد استدعى تصحيح هذا الكتاب المستطاب
وما الحق به من الرسائل التي ذكرها وجمعها من العالم الكامل الصفي والفقيه المحقق المرضي منبع الفضائل ومرجع الافاضل
ثمرة الدوحة العلوية وغصن الشجرة النبوية **الحاج الميرزا محمد رضا** الرضوي الخوانساري
زاد الله من سحائب فضله الساري والعالم الفاضل البارع الكامل منبع العلم والمعرفة وبدر
الاعلام في الازمنة المؤيد بتاييد الملك الموفق ذي النفس الزكي الحبر المبجل **الشيخ علي** البروجردي
وفقه الله تعالى لتحصيل ما يحب ويرضيه وجعل مستقبل امره خيرا من ماضيه فبذلا
جهدهما على مقدار الوسع ومنتهى الطاقة في جمعها وتصحيحها وتهذيبها
ونشرها في البلاد والامصار لئلا يحرم البعيد لبعده ولا الفقير
لفقره في اناء الليل واطراف النهار **والحق ان**
جملة من الرسائل الفقهية في كثير من المسائل المهمة التي
يحتاج اليها فحول العلماء ولم يحرر مثلها احد
من اعاظم الفقهاء وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء و
[illegible]

٢
بالاشارة
اليها هداية الطا
لبين وارشاد المسترشدين
منها رسالة في العصير ومنها
رسالة في انه هل يجوز لمن باع سلعة من غيره ان
يشتريه منه مع الشرط وبدونه ام لا ومنها رسالة
في المعاطاة وبيان ان صيغة البيع هل هي صيغة خاصة ام يكفي
مطلقها ولو بالفارسية وهل يجري فيه انواع الخيارات ام لا ومنها
رسالة في الغناء ومنها رسالة في ملكية العبد ومنها رسالة في المعاملات
المحاباتية بشرط القرض وبالعكس ام لا ومنها رسالة في الجزية في زمان الغيبة ومنها
رسالة في الوقف وبيان حال مدرسة لا يعلم ان واقفها ومنها رسالة في العقد على الصغيرة لمجرد
المحرمية وفيها بعض احكام التقليد ومنها رسالة في الطلاق ومنها رسالة جليلة
نفيسة في انفراد الطلاق بالعوض عن الخلع وفيها تحقيقات اصولية جميلة ومنها رسالة في القضاء ومنها
رسالة في الميراث ومنها رسالة في الزكوة ومنها رسالة في شروط ضمن العقد ومنها رسالة في مسائل الدين
التي يبتلى بها المتداول في بعض بلاد العجم ومنها في تنازع المتزاوجين في متاع البيت ومنها رسالة في انه اذا مات
احد وعليه دين محيط هل ينتقل التركة الى الورثة ام لا ومنها رسالة في جواز تصرف المالك مع العلم بتضرر الجار ومنها
بيان تعارض قاعدة السلطنة مع قاعدة الضرر ومنها رسالة في منجزات المريض ومنها رسالة في شرح الحديث المنسوب الى امير
المؤمنين مع حاشية الحكيم الفيلسوف الرباني المولى علي النوري هذا ما جد وبذل الجهد في طبعه في هذا المجلد الشريف ولا يخفى
ان للمحقق العلامة الفقيه مؤلف هذه الكتب والرسائل غير ذلك من المؤلفات التي فاق على المصنفات الاوائل وعجز عن ادراك افكاره ابكار
الاواخر مع غزارة الفضائل ووفور الفواضل منها كتاب المبسوط الموسوم بمناهج الاحكام من اول الطهارة والصلوة والزكوة في خمسين الف بيت و
المتاجر والصيد والذباحة والاطعمة والاشربة والقضاء والشهادات في خمسين الف بيت تقريبا ومنها كتاب جامع الشتات المشتمل على اكثر مسائل
الفقهيات في ثلث مجلدات من الطهارة الى الديات ومنها كتاب معين الخواص في فقه العبادات وهو من احسن المتون الفقهية ومنها رسالة مرشد العوام
وهي رسالة منظومة من الطهارة الى الصوم ومنها رسالة في المناسك ومنها رسالة في شرح رسالة شيخنا في حل اشكال عبارة الروضة في
صلوة الجنازة ومنها رسالة في عموم الربوا بالنسبة الى جميع المعاوضات ومنها رسالة في الحيل المجوزة للربوا وله حواشي كثيرة على جملة
من الكتب الفقهية والرسائل المصنفة في الفروع الدينية كالمجلد الثاني من الروضة والشوارع ورسالة من ملك شيئا ملك الاقرار به التي هي
لصاحب المقابيس من المحقق العالم النظير والمدقق النحرير الشيخ اسد الله التستري الى غير ذلك من الرسائل الشريفة واما الكتب والرسائل
الاصولية فمنها القوانين المحكمة وهو كتاب بسيط بل بحر محيط وقد حل ما امر فكره الصائب فيه معقد مشكلات كانت معترك
انظار الاعاظم ويستكشف بجودة ذهنه الثاقب الى دفع شبهات هي من زجر افكار ارباب المعالي مما لم يحل احد قبله عقود
معضلاتها مجملة ولا مفصلة ولم يفتح معانيه في عهد ابواب مغلقاتها فهي الى الان غير مفتوحة فهي كل لفظ منه
عقد من الدرر وفي كل سطر منه سطر من الغرر فهو كتاب لم ير له نظير ولا ينبئك مثل خبير ومنها شرح على
التهذيب وهو في مجلدات الاول التصور الى آخر الاوامر ومنها رسالة معضلة في رسالة الصحيح و
الاعم ومنها رسالة في التسامح في ادلة السنن والكراهة ومنها رسالة في تقليد الميت ومنها
بعض الحواشي على الزبدة الى غير ذلك من الرسائل واما المتفرقات فمنها رسالة
في رد الصوفية والغلاة ومنها رسالة منظومة في علم المعاني والبيان
ومنها ديوان شعره بالعربية والفارسية ومنها رسالة [illegible]
في رد الصوفية ومنها رسالة فارسية في العقائد
وقد وجد بخطه الجليل قدس الله روحه انه كتب اكثر من [illegible] رسالة في [illegible]
والحمد لله والصلوة [illegible]

ولقد من الله تعالى على بالتوفيق والتفويض والتصدي بالمباشرة والانجام [illegible] في طبع هذه النسخة الشريفة الانيقة في دار الخلافة طهران انا
اقل الحاج الشيخ احمد الشيرازي اصلح الله حاله ونور قلبه






بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي انقذنا من شفا جرف الهلكات بمتابعة اكمل الاديان وارشدنا الى سبيل ارتقاء مدارج اعلى الغرفات
باقتفاء افضل الانس والجان واوضح محجتنا في ظلم الشبه والجهالة باضاءة مصابيح ايات القران وافصح حجتنا في مهامه الشكوك
الفاسدة والاوهام الكاسدة بتبيان اهل العصمة وتبيان مهابط التنزيل والفرقان صلى الله عليه وعليهم وعلى الاصحاب
المرضيين صلوة تبلغنا الى منتهى الرضوان وتسكننا منازل القدس بحبابح الجنان **وبعد** فهذا يا اخواني ما سمح
به قلم الاستعجال على صحائف المثال لعروسه بمياسم الفكر والخيال على وجوه وحوش الفرص في تقاليب الاحوال فاني منذ تشاجر
مع الزمان فقد اخذني على طرف الخصام لددًا وصيرني في بوادي العطلة والحيرة هائمًا مكدودًا وصار على في هزيمة صفوف جنودي
اجتهادي مجاهدًا كدودًا وكلما صافيته بوجه الاقبال فادبر عني بتخييب الامال وكلما واقيته بعرض المطالب في معرض النوال
فجبهني بالرد وناقضني ببلبال البال وكلما فاتحني بوجه الالتفات فعضني بضرس النائبات وحيثما ضيفني ببسط موائد العطيات اطعمني
بتشتتات الامراض وسقاني بمشارب الحسرات فرب بهجة قد هش منها مشاعر الخواطر وبنت زيلة قد تلتذ بموجها اناسي النواظر وكم
من ضنك في العيش وضيق في المعيشة وكم من بائقة لا يرضى بصحبتها العيشة ومع ذلك فقد كنت اختلس من اوقات غفلاته فرصًا
مع ما كنت اتجرع من مشارب الاحزان غصصًا وكنت شرعت في عنفوان الشباب في استنباط المسائل من ماخذها واخذت في تاليف كتاب
يحتوي على مهمات مطالبها وسميته كتاب مناهج الاحكام في مسائل الحلال والحرام وفصلت فيه ببيان الادلة والاقوال وذكر ما يتفرع
عليه الاحكام على التفصيل حسب ما اقتضاه الحال فعاقني عن ذلك بوائق الزمان وعوائق الدهر الخوان فربما سولت لي الايام بمخايل
تبدل الحال باحسن الحال فربما سوفني النفس بتاميل حصول الفراغ والوقت الامن عن القلق والزلزال فاستصحبتني تلك الشيمة الى حين
وقد تجاوزت الان عن الاربعين ولم يكتب منه بالظن والتخمين الا مثل العشر بالنسبة الى الستين على تفرق في الابواب حسب ما ساعدني
الاسباب واتفق لي سهو لترجيح المسائل في ذلك الباب في الشباب الى الشيب ولي وجه المحبوب وبدلني شذا المكفهر الرقيب وطار غراب الامل
عن الهامة وعشش البوم وغمضني عن الايام بادراج رياح الخيبة وبوق منها الشوم وخشيت عدم مساعدة العمر والاسباب لتتميم ذلك الكتاب
سيما مع قصور همم اهل الزمان عن مراجعة مثله وعدم اقبالهم اليه بسبب الاطناب فاخذت في تاليف هذه الرسالة الكاشفة للعلائق
واقتصرت فيه باقل ما يقتضيه الوقت فيا اصدقائي الزمان سترًا علم يا اخي اني لم اقصد من شكواي الا النصح لك في عدم
الاغترار واياك ان تكون خوفت في طلب حصول الفراغ وتيسر الفراغ فان الراحة لم تخلق الا في الجنة والفراغ والاطمينان لم يوجدا في دار
البلاء والمحنة ولقد تنفست الصعداء بعد نفس وان كنت في غاية اضطراب وحيرة في مثل هذا الزمان الذي غلب عليه احزاب الشيطان
ورفع فيه اعلام الجهل والطغيان ونكست رايات العلم والعرفان واستمر بي تلك الشيمة والبقية حتى كاد ان يكون ايام الجاهلية
هذا واني كالايس من اتمام ما انا فيه الا من روح الله فكيف لو ابتغي اتمام الكتاب الكبير بعد ذلك الا ان يشاء الله فشرعت فيه
بحول الله وقوته مستعينًا في اتمامه بعونه ومنه وسميته كتاب **غنائم الايام** في مسائل الحلال والحرام وجعلته
على اقسام اربعة في كل قسم منها كتب **القسم الاول في العبادات** وهي ما يحتاج صحتها الى النية والمكلف بها هو البالغ العاقل

بتشتتات قد

وكوس الحوذة

ثم تعديا بتة

والمندوب ليس بتكليف كما حقق في محله وعبادات الصبي المميز شرعية على الاقوى لان الامر بالامر امر وعموما والقرينة نافية للوجوب فيبقى الاستحباب والمروة الظاهر عليه تقتضى ذلك ولو خلا عملهم عن الثواب **وحجة** القائل بكونها تمرينية كونه غير مكلف وخطاب الشرع انما يتعلق بالمكلفين وانه لو كان الامر امر لكان قولك لاخر مر عبدك بالتجارة تعديا وانا **والجواب** عن الاول ان المندوب ليس بتكليف وتحمل مشقة التدافه على ترك الفعل للحرمان عن ثوابه ليس مشقة على الكلف به وهو المراد من لفظ التكليف وعن الثاني منع اختصاص الحكم الشرعي فيه كما حقق في محله وعن الثالث بان القرينة قائمة على كونه للارشاد واما استحبابه تمرين الولي فلا اشكال فيه والاخبار في مبدئه مختلفة محمولة على مراتب التاكيد **شمر** لا اشكال في اشتراط البلوغ والعقل في التكليف للاجماع والاخبار والاعتبار وانما الاشكال في حد البلوغ **وله** علامات **الاولى** خروج المني مطلقا للذكر والانثى بالاجماع والاخبار وقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح ولم يبلغوا الحلم ونحوهما اما ولد بذلك ولا يكفي الاستعداد **والثانية** انبات الشعر الخشن على العانة للاجماع والاخبار والحكم المعلق عليه في الاخبار فما ذهب اليه الشيخ من كونه علامة لسبق البلوغ لان الاحكام متعلقة بالاحتلام فلو كان غيره ايضا بلوغا لم يختص الحكم بذلك فيه ما فيه وكان السن مختصة لذلك فكذلك الانبات مع انه منقوض بما لم ينبسط في احد من العلامات جزما واما شعر الابط والعقد وغيرهما فلم يعتبره الاصحاب وفي شعر اللحية قول بالبلوغ ويشعر به بعض الاخبار ولا يخلو من قوة **والثالثة** السن وهو على الاقوى كمال خمس عشرة سنة للذكر وتسع للانثى للاصل والاخبار المعتبرة وظاهر دعوى الاجماع من كثير العلماء في الاول وصريحها في الثاني من ابن ادريس حيث شنع على القائل بكمال العشر بلوغا للانثى بخلاف الاجماع على التسع وقيل باكمال الاربع عشرة في الذكر لرواية غير واضحة وقيل بالدخول فيه للاخبار المعتبرة الاسناد معارضة باقوى منها **واما** الحيض والحمل فيثبت بهما البلوغ للاجماع والاخبار والمشهور المعروف من الاصحاب كونهما مع ذلك علامة لسبق البلوغ فان الحيض لا يكون الا بكمال التسع بالاجماع فامكان الحيض موجب للحكم بكونه حيضا كما ياتي والحكم بكونه حيضا دليل على سبق كمال التسع لان الحيض لا يكون الا بعد كمال التسع لا انه لا يجوز الحكم بالحيض الا بعد العلم بكمال التسع يلزم الدور فالكلام فيما جهل السن وحكم بكون الدم حيضا لامع امكانه واما الحمل فلانه مسبوق بالانزال ويرد على الاول انهما قد يتقارنان في الوجود وعلى الثاني مضافا الى ذلك ان الانزال الذي هو نفس البلوغ هو الخروج من الفرج لا النزول في الرحم ولا الاستعداد كما مر الا ان يتم بعدم امكان الحمل قبل كمال التسع فهو ايضا مسبوق بتقدم امكان المقارنة في الوجود بالنسبة الى بلوغ التسع ويمكن الاعتذار بان السبق اعم من السبق بالعلية كحركة اليد والمفتاح ثم يبقى النزاع بلا فائدة يعتد بها والفائدة التي ذكروها هي صحة العقد منها اذا وقعت متصلة بالحيض وانعقاد النطفة وقل ما يحصل العلم بذلك ولعل نظرهم الى ترجيح الظاهر على الاصل فهو وجيه **شمر** ان الاخبار الكثيرة المختلفة في وجوب الصلوة بالستة والثمانية والتسعة للذكر وبحصول خمسة اشبار وحصول البلوغ بالعشر اذا كان بصيرا محمولة في العبادات على التمرين ومراتبه وقد يعمل بعضها في غير العبادات كالوصايا والحدود كما يجيء في ابوابها والظاهر انها من باب الوضع لان البلوغ والتكليف يختلف بحسب الموارد **واما** العبادات فالاقوال في ثبوت الاحكام فيها منحصرة فيما ذكرنا **فلنشرع** في العبادات مقدما للاهم **كتاب الطهارة** وهو يشتمل على مقدمة وفصول **اما المقدمة** فالطهارة في اللغة النظافة والنزاهة وفي الاصطلاح اسم للوضوء والغسل والتيمم والاظهر انها حقيقة فيما يبيح الصلوة منها بل ما لا يباح بالحدث الاكبر على اشكال للتبادر وصحة السلب عن غيرها بل الظاهر كونها حقيقة شرعية في المتشرعة سيما في زمان الصادقين ومن بعدهما للاستقراء ونفي اسم الطهارة عن وضوء الحائض في بعض الاخبار والاظهر كونها حقيقة في ازالة الخبث ايضا فيكون مشتركا ثم على الاول الاظهر كونها مشتركا لا مشتركا بين الثلاثة ولا متواطئا ولا حقيقة في المائية ومجازا في الترابية وكل منهما ينقسم الى واجب وندب فالواجب من الوضوء ما كان لصلوة واجبة او طواف واجب او لمس كتابة القرآن ان وجب والغسل يجب لهذه ولدخول المسجدين والمكث في سائر المساجد ان وجبا ولقراءة العزائم كذلك واما التيمم فيجب لما يجب فيه الطهارتان وفي بعض مواضع اخر ياتي تفصيلها وقد يجب الثلاثة بنذر وشبهه **الفصل الاول** في الوضوء وفيه مقاصد **المقصد الاول** في احكامه واقسامه وموجباته **وفيه** مباحث **البحث الاول** لا ريب في وجوب الوضوء للصلوة واشتراطها به ومعنى وجوب الشيء للغير تعلق طلب الشارع به حتما لاجل تحصيل ذلك الغير وجوازه وطلب قد يكون بالتصريح وقد يكون بالاشارة مثل مقدمة الواجب على ما حققناه في الاصول والظاهر توجه الذم الى ترك ذلك لاجل ترك

ايضا ان تعلق به الخطاب صريحا كما صرح به جماعة من المحققين وادعى عليه الاجماع بعضهم وهو صريح اكثر القائلين بوجوب المقدمة ايضا ثم
ومعنى الاشتراط هو توقف صحة الغير عليه وجوازه وقد يطلق عليه الوجوب مجازا كما في الوضوء للنافلة واما ما يقال من ان الوجوب للغير ان ثابت وكتب فيه
لا الاستلزام يتوقف ذلك الغير فلا يفهم منه معنى الا الشرطية فان ترك الشرط يستلزم بطلان المشروط فلم يبق الفرق بينهما وجمع كلماتهم كالتي
ينادي بالفرق ومما يؤيد ذلك ما سنذكر في استحباب الوضوء للناقب للفريضة فلاحظ ووجوب قصد القربة في النية وعدم اشتراطها بعد
السيدة فان الظاهر انه لا ينكر الوجوب في النية اما الدليل على وجوب الوضوء للصلوة فهو الاجماع بل الضرورة والاخبار الكثيرة المعتبرة وكذا
اشتراطها بها اجماعي مدلول عليه بالاخبار مثل قوله في صحيحة لا صلوة الا بطهور فان الظاهر حقيقة انه نفي الصحة وما في معناه اخبار كثيرة وبعد
ثبوت الاشتراط دليل للوجوب على الوجوب بناء على وجوب المقدمة ايضا واما الطواف فوجوبها له ايضا اجماعي كما نقله جماعة وتدل عليه الاخبار
منها صحيحة محمد بن مسلم عن رجل طاف طواف الفريضة وهو على غير طهور قال يتوضأ ويعيد طوافه وان كان تطوعا توضأ وصلى
ركعتين وهي تدل على اشتراطه بها ايضا كما يدل على عدم اشتراط طواف النافلة به واما مس كتابة القرآن فتجب
من جهة حرمة المس على المحدث بالحدث الاصغر فلا يتم لوجب الا بالوضوء واما حرمة المس فهو قول الاكثر وادعى الشيخ الاجماع ويدل
عليه الآية والاخبار مثل موثقة ابي بصير ومرسلة حريز وغيرهما ولنا صحيحة علي بن جعفر القائلة بجواز كتابة القرآن من دون وضوء لظهور انه لا ينفك
انفكاك الكتابة عن المس غالبا والا فلا قائل به وقيل بالعدم للاصل وعدم ظهور منع الصبيان عن ذلك من السلف والاصل لا يعارض
الدليل والثاني مع انه لا يستلزم المدعى فان عدم القول بالفصل ممنوع وكذا وجوب المنع على الولي واما القدح في دلالة الآية باحتمال ارادة اللوح
المحفوظ من مس غير الملائكة المطهرين فهو خروج عن الظاهر وكيف وما سنذكره من الطبرسي الاجماع على رجوع الضمير الى القرآن **البحث الثاني**
لا وجوب للوضوء بنفسه الا من جهة نذر وشبهه كما سيجيء وقيل بوجوب الطهارة اجمع بنفسها عند حصول اسبابها وجوبا موسعا الا
الا تضيق الوقت والحق هو الاول خلافا لبعض فقيل بوجوب الانضيح شهيد طائر وهذا المعنى لا يقتضي توقف الوجوب للغير على دخول وقت المشروط
كما ظن بل مع ظن ادراك الوقت صحيحا سالما يجب عليه الاتيان بمقدماته وجوبا موسعا ولو قبل الوقت الا ان يقيد بدليل كما في خصوص الوضوء
والغسل للصلوة ولذلك تجوز الاغتسال في اول الليل من شهر رمضان بنية الوجوب لصوم الغد مع ظن السلامة وادراك الصوم كما سيجيء خلافا
للشيخ فيظهر الثمرة بين القولين ح فيما لو حصل ظن الموت قبل الوقت فلا يجب على المختار بخلاف القول الاخر ولما لم يثبت شرط
هو من جهة الوجوب الغيري الذي هو محل النزاع فلا اختصاص لها باحد القولين واما الثمرة في خصوص الوضوء والغسل فتحصل في عدم
جواز نية الوجوب قبل الوقت لخصوص الدليل على عدم الوجوب قبل الوقت بخلاف الاخر القول لنا على ما اخترناه الاصل والاجماع
نقله جماعة منهم العلامة والمحقق الثاني والشهيد الثاني والآية منطوقا لتبادر شرطية الشرط للجزاء في مثل هذه المادة التكليفية والمتبادر
التعليقية الشرطية ومفهوما الحجية على المختار والمحقق وصحيحة زرارة فاذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ونحوها وارادة الجميع فلا يمكن
المفهوم الا عدم البعض وهو الصلوة بعيد عن السياق [illegible] الاخبار الواردة في
الوضوء ومعينها ايضا اشارة لطيفة الى ما ذكرنا ويؤيده كونه مما تعم فيه البلوى ويحتاج اليه الناس ولابد ان يكون الامر فيه اوضح من ان
يحتاج الى البيان ومع ذلك [illegible] المؤمنون بفعلها عند تحدث الاحداث [illegible] ولم يعهد ذلك في
حق الطائفين للوقت قبل الوجوب واما ما تعلق به الخصم من الاطلاقات والظواهر الكثيرة الدالة على وجوبها بحصول الاحداث ففيه
اولا ان الظاهر منها [illegible] على ما بعد دخول الوقت ووجوب المشروط [illegible] ظاهرها [illegible]
[illegible] الناقض لا الموجب [illegible] من واجبات الغير [illegible] مثلها كغسل الثياب والاواني وثانيا انها مقيدة
بما ذكرنا ويحمل اطلاقها على الاستحباب الثالث انما يجب الوضوء لما يجب له على غير المتطهر وان كان نص الآية والاخبار الاطلاق او العموم
للاجماع وتقدم ثبوت تقييد الاطلاقات للصلوة باشتراط الوضوء الا في غير المتطهر مع ان السيد ادعى الاجماع المعتبر على ان المراد من الآية اذا قمتم
من النوم [illegible] الصلوة فلا كانت الطهارة او غرضا النافلة [illegible] الاجماع نقله ابن ادريس
ونقل عن [illegible] في التذكرة ويظهر [illegible] ويدل عليه ان الحدث شرط الوجوب كالطهارة يوجب [illegible]
حصول الطهارة اما الاول فللاخبار المستفيضة المعتبرة الواردة في علل الوضوء [illegible] الاخبار الواردة
في علة نجاسة البول والغائط وانهما من اثر الشيطان حيث دخل في جوف آدم [illegible] من دبره والاخبار المستفيضة الدالة على ان [illegible]

نجس جميع جسده ومن لم يتمكن من تطهيره مواضع وضوئه فهذه كلها تدل على ان خروج الاحداث يوجب حالة رذيلة في البدن وتستتبع عن غضاضة نفسانية تحصل للنفس يوجب عدم جواز الدخول في العبادة او عدم صحتها كما لها الا بازالتها ولا نعني بالحدث الا تلك الحالة **واما** الطهارة التي هي ضدها فهي انما تحصل بسبب الوضوء وغيره وهل اذا ارتفع تلك الحالة النفسانية الخ فالمستفاد من الاخبار ان الوضوء يرفع الحدث ولا منع للدخول في الصلوة بالغرض الا للحدث فاحتمال كون الحدث ذا مراتب يرتفع بعضها ببعض الوضوءات دون بعض او حصول احداث متعددة بالنسبة الى شرائط يحتاج رفع كل منهما الى وضوء مما لا يتطرق اليه افهام اهل اللسان بل ولا افكار الفقهاء ولا ينصرف اليه اطلاقات الاخبار والمستفاد منها ان رافع الحدث بالطهارات لا ارفع مرتبة من مراتبه او شأن من شؤونه وشعبة من شعبه فالمبادرة انهما حالتان بسيطتان لا تركب فيهما اصلا **ويدل** عليه ايضا اطلاق صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور وفي معناها اخبار كثيرة وموثقة ابن بكير اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت مع الاخبار المعتبرة الحاصرة للنواقض والاطلاقات الواردة بالشروطات فهذا كله اذا كان الوضوء رافعا للحدث **فاما** في مثل الوضوء التجديدي والوضوء للنوم والوضوء للشك ونحو ذلك فان قلنا بان الوضوء للنوم انما هو لرفع الحدث حصول الطهر لينام على هذه الحالة كما هو الاظهر فهو كالحكم بالجواز **واما** وضوء الحائض اذا ظهر كونه وضوءا مبتدأ ففيشكل الامر فيه من جهة عدم قصد الرفع والاستباحة فيه ومن جهة اطلاق الطهور عليه في الاخبار مثل قولهم ان الطهر على الطهر عشر حسنات ونحوه والظاهر كونه مجازا لتنويره او التشبيه وكذلك الوضوء للشك **واما** في لزوم قصد الابتداء والرفع او احدهما او ذكرهما بقصد ما لا يجتمع مع الحدث تطهرا كالامر الغايات فيدل عليهما بالالتزام فيقال ان المتبادر **الاظهر** الا كفاية فيما نحن فيه فيما يكون المقصود رفع الحدث صريحا او التزاما كما قصد الاستباحة فيما لا يباح الا برفع الحدث **واما** مع قصد رفع الحدث صريحا فلا اشكال وسيجيء الكلام في اشتراط المذكورات في اصل النية وعدمه **الرابع** لا يجب الوضوء اذا شك في حصول الناقض للطهارة السابقة بالاجماع والاخبار المعتبرة الدالة بعمومها على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين وبخصوصها في الوضوء كما يجب فيما لو شك في حصول الطهارة بعد تيقن الحدث بالاجماع والاخبار العامة المذكورة وكذلك يجب فيما لو تيقنهما وشك في المتأخر سواء علم حال ما قبلهما ام لا لان الحالة السابقة قد انقطعت بما جزما ان حدثا بعد الطهارة وان طهارة بعد حدث **ثم** لا يمكن استصحاب الطهارة الاخيرة لاحتمال تقدمها على الحدث ولا الحدث لاحتمال تأخر الطهارة فحصل فيها ظن فعمومات الادلة يقتضي وجوب الوضوء **وقيل** ان علم بالحالة السابقة يأخذ بضدها لانها ان كانت طهارة فضدها وهو الحدث جزما في تعيين الحدث لانه يعلم انه ان كان حدثا فضده وهو الطهارة فيستصحب لانها يقينية في الاول والحدث مشكوك فيه في الثاني فلا مرجح لاستصحاب احدهما دون الآخر لتساوي احتمال تعاقب الحدثين او الطهارتين مع عدمه او ارتفاع الحالة الاولى لا يستلزم ارتفاع مثلها في الآخر **وقيل** يأخذ بمثل الحالة السابقة **وربما** توجه ذلك بتعاقب الحدث والطهارة فيما اطلق فيبقى الحالة الاولى على المنقول كما يرى في المختار للعلامة وهذا المسألة لكن ارجع في المسألة المفروضة اشتراط اتحادهما في العدد والمتيقن المحدث المتأخر انما هو في الطهارة الرافعة فيرفع احتمال تعاقب الطهارتين والحدثين فالحدث الناقض يرفع السابقة لو علم كونها طهارة فيكون الطهارة الاخيرة ايضا رافعة للحدث السابق لو علم كونها حدثا فالحدث اللاحق ناقض لها فهو محدث وهذا المسألة مجرى صورة الشك الا في بادي النظر **ثم** هو على احتمال الجهل بالحالة السابقة فرض ما ذكرنا الا في بادي النظر فهي اما طهارة يقينية او حدث يقيني ومرجع المسائل الثلاث فيرجع فيها بحكم اشدهما هذا حكم اصل الوضوء **واما** لو شك في فعل من افعاله فان كان في الوضوء فيأتي به وبما بعده لو كان الاخلال بالاصل ونقل الاجماع وتحصيله على الخصوص وجوب اعادة المشكوك وتحصيل الطهور وفيها الدال على وجوب الترتيب واتباع بعض الوضوء بعضا في وجوب اعادة ما بعده وعليه ان معارضتها بما من الاخبار فلا يقاوم ما ذكرنا لكونها معمولا به مع قولهم ولا يصح الخلاف **والظاهر** ان النية ايضا حكمها مثل سائر الافعال لظاهر الاجماع واستصحاب شغل الذمة ولو فرغ من الوضوء ودخل في فعل آخر فلا يلتفت اجماعا وموثقة ابن ابي يعفور ووفي زرارة المتقدمة وموثقة ابن بكير وابن ابي يعفور **واما** قبل الدخول في فعل آخر فشك اذا كان قعد في مقامه وسهى او طال الزمان ما فيوجد المنافي منها فيشكل من كلام بعضهم كظاهر بعض الاخبار الاتيان بما بين الوضوء الرطل كثيرا او المكث ويدل عليه ما بكر بالمتقدمة وسائر الاخبار بل ظاهر الفقهاء ان المراد بالقيام من الوضوء الوارد في بعضها انتهاء الفراغ والتحاق في الشك في الرجل الذكر مع وجدان نفسه مشتغلا او غيره مشاغل كالشك في الشك بعد الفراغ من الصلوة **واما** لو تيقن ترك بعض الافعال فيأتي به وبما بعده بالاجماع والاخبار الا ان يحصل الاخلال بالموالاة كما سيجيء **واما** ما في رواية من الاتيان بعد الفراغ والدخول في فعل آخر لا يلتفت في صورة الشك فمحمول على الاستحباب ولا يعتبر الشك مع الكثرة كالصلوة للعلة المنصوصة في صحيحة زرارة وابي بصير فانه من الشيطان خبيث ينبغي ان لا يعود **الخامس** الاحداث الموجبة للوضوء البول والغائط والريح الخارج عن المخرج المعتاد الطبيعي بالاجماع والاخبار المستفيضة الصحاح **واما** الخارج عن غيره **ففيه** تفصيلات واقوال لا ترجع الى تحقيق **والمحقق** ان المستفاد من

في بيان حكم الشك في الوضوء

وفيه ان الطهارة اليقينية

في موجبات الوضوء



الاخبار ليس الا المعهود المتعارف ولا دليل على حكم غيره الا الاجماع المنقول المنتهي فيما انحصر المخرج في غير الطبيعي خلقة او كان الطبيعي مسدودا واما في غيره فلا نقض للاجماع والاصول متعارضة وبراءة الذمة من التكليف اليقيني بالصلاة لا يحصل الا بالوضوء ولا عبرة بالريح الخارج من الاحليل او قبل المرأة والنوم الغالب على العقل بل على السمع وان كان الظاهر تلازمهما او كون الثاني امارة للاول للاجماع المستفيض فيه في الجملة والاية بناء على ما مر من التفسير والاخبار المعتبرة المستفيضة وفيما يسند الى الصدوق الخلاف في النوم المضطجع والى والده في مطلقه لبعض الروايات الضعيفة المحمولة على التقية وهو ضعيف كاصل الاسناد لعدم التعين الى الاذن في الاحاديث وكلام الفقهاء المتجه النوم اليهما اولا والا فهي لضعفها من غير التمسك بها ثم الحاق كل مزيل للعقل بالنوم كالاغماء والجنون والسكر للاجماع نقلا عن المسلمين في الاولين والشيخ عن الاصحاب في الثالث وصاحب المدارك وظهور من غيرهما ايضا والعلة المستفادة من الاخبار في النوم وهو ذهاب العقل وقد يستدل بصحيحة معمر بن خلاد وفيه انها ممرضة والاستحاضة القليلة قال العلامة انه مذهب علمائنا ونقل عن ابن ابي عقيل العدم وهو مخالف للاخبار المعتبرة وغير موافق للدليل وصحيحة عبد الله بن سنان لا تدل على مذهبه **واما** الكثيرة والمتوسطة فيجيء في موجبات الغسل انهما ايضا توجبانه على الاظهر وسيجيء الكلام فيهما في خصوص الحال التي توجبان فيها الغسل بعيد هذا ايضا وذهب ابن الجنيد الى موجبية المذي الواقع عقيب الشهوة والقبلة بشهوة والقهقهة في الصلاة والحقنة ومس باطن الفرج ووافقه الصدوق في الاخير لاخبار معارضة بما هو اقوى منها سندا او كثرة وعملا واعتضادا **واوجه** محاملها التقية ولا يبعد الحمل على الاستحباب

**السادس** الاشهر ان الحيض والنفاس والاستحاضة الموجبة للغسل ومس الميت بعد البرد موجبات فلا يكتفى بالغسل في الدخول فيما اشترط من دخوله فيصل بها ما له الموجب للوضوء ايضا سواء حصل حدث اصغر ام لا **وبعبارة** اخرى لا يجوز الدخول بالاغسال هذه المذكورات في الصلاة ونحوها الا مع الوضوء بل لا يجوز الدخول بغسل من الاغسال فيها من دون الوضوء الا غسل الجنابة فرضا كان او نفلا الا ان يكون متطهرا وهو المشهور بين الاصحاب بل نقله الصدوق في الامالي من دين الامامية وخالف فيه السيد وابن الجنيد وبعض المتأخرين **والاول** اقرب للادلة الاستصحاب واطلاق الاية وان فسرت بالقيام من النوم ايضا لشمولها هولا مع عدم القول بالفصل والاخبار المتواترة الواردة في وجوب الوضوء الدالة بعمومها واطلاقها على ما نحن فيه وصحيحة ابن ابي يعفور وحسنة حماد بن عثمان او غيره عن الصادق قال في كل غسل وضوء الا الجنابة ومرسلة كالمسند الصحيح لوجوه مذكورة في محلها مع انه في المختلف بدل مرسلة او غيره وهو ظاهر في الوجوب مثل قولهم في خمس من الابل شاة ونحوه سيما مع ملاحظة فهم واستثناء غسل الجنابة ممن حمله على الاستحباب التأسيس لغسل المكلفين من الرواية **وفي** العوالي كل الاغسال لا بد فيها من الوضوء الا الجنابة والسند مجبور بالشهرة **ويدل** عليه صريح فقه الرضا ايضا ورواية علي بن يقطين **حجة** القول الاخر الاصل والاطلاقات الواردة في غسل الحيض والاستحاضة من دون ذكر الوضوء فيما ورد من ان غسل الجنابة والحيض واحد وصحيحة محمد بن مسلم الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وصحيحة حكم بن حكيم عن غسل الجنابة ثم وصف غسل الجنابة قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ وموثقة عمار ومرسلة حماد ومكاتبة محمد بن عبد الرحمن الهمداني والروايات الثلاث تدل على ان الوضوء بعد الغسل بدعة اما الاصل فلا يقاوم الدليل سيما في العبادات واما الاطلاقات فانها واردة في بيان اصل وجوب الغسل وكيفيته لا جميع شرائطه وتوابعه والمراد في التشبيه هو في اصل الغسل كما لا يخفى واما الصحيح فمحمول على غسل الجنابة بقرينة صحيحة حكم وان كان الجواب فيها ايضا عاما لان الظاهر ان المراد بها الرد على العامة وادعاء اشعار العلة بالاطراد لعله للفرق غريب لان علل الشرائع مخفية على السامع ان في الاخبار ما يدل على كون غسل الجنابة اقوى من غيرها وصرح في فقه الرضا بانه يسقط الوضوء لانه اكبر الفرضين فيسقط الاصغر واما السنة مثل سائر الاغسال فلا يسقط الفريضة واما سائر الاخبار فلا يسقط المرتبة لضعيفة الاخبار لضعفها فيجب حملها على التقية والاطلاق الصحيح في مقابل ما ذكرنا من الادلة ولا ريب في عدم لو افقها للكتاب وعمل الاصحاب قال الشيخ التخيير بين تقديم الوضوء وتأخيره للاصل والاطلاقات ونقل عن جماعة من القدماء وجوب تقديم الوضوء لصحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله قال كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وما دل على ان الوضوء بعد الغسل بدعة وصريح فقه الرضا وغيره **والاقوى** الاول لجواز تأخيره وبعدم دلالة غسل الجنابة على ارادة الخصوصية وصحيحة ابن ابي عمير على الافضلية كما ذهب اليه الشيخ في المبسوط ولذلك لم يذكر الصحيح في علة الغسل لا يكفي وارادة الوجوب الندب من لفظ كما ترى مع ان هذا الاشكال يرد على الاخرى بالنظر الى الشرط **والتحقيق** ان نحملها على الوجوب الشرطي فيتم في الواجب ويصح حمل الفعلية على الافضلية الشرطية فلا تأثير للتقديم في قصد الغسل وان كان بناء على القول بوجوب التقديم **والسر** في ذلك على ما افهم ان المراد من الاخبار اسقاط الغسل للوضوء فصار القول الا

في عدم كفاية الاغسال غير الجنابة عن الوضوء

تفيد ان الغسل يجزي عن الوضوء ولعل ما فهمه من الاخرى في ثبوت الاخر بسبب اخر فانما الثابت يحمل على ارادته عدم السقوط لا الوجوب
يتضح بما ذكرنا ان الحيض والنفاس ومس الميت مثلا ليست من موجبات الوضوء بل يظهر من الارشاد نفي هذه منها فليس المراد اثبات وجوب
فليس المراد اثباته وجوب الوضوء فالمراد ان الغسل هل يسقط الوضوء الثابت بسبب اسباب الموجبة ام لا ولذلك ترى كلام كثير منهم خاليا عن ذكر
المذكورات في موجبات الوضوء لا ادعاء انه عند حدوث تلك الاحداث يجب ابتداء او يبقى بل المراد بسبب بقاء التكليف الثابت بالوضوء وعدم
**واذكان** تاملت في كلام من جعلها من الموجبات ايضا عرفت انه مرادهم ايضا ذلك **ومما** يشهد بذلك تقييد الاسناد لا البعض الاخبار
في الاغسال المستحبة مع ان الموجب هنا منحصر في غير المذكورات كما لا يخفى **وبالجملة** لم يظهر من ادلة الثابتة مع مقابلها الا دلالة القول الاخر
وجوب الوضوء لمس الميت مثلا اما الاستحاضة فالدليل على موجبيتها للوضوء ثابت من خارج كما سيجيء **واما** الحيض فلا يكاد يفهم انه كما
من الاحداث الموجبة للوضوء وكذا النفاس غالبا **فلعل** مسامحة كثير منهم في جعلها موجبا انما كانت بملاحظة اغلب الاحوال ويشهد
بما ذكرنا كلام الشيخ في التهذيب حيث قال في الاستدلال على المشهور ويدل على ذلك ان الوضوء فريضة لا يجوز استباحة الصلوة من دونها
الا بدليل شرعي وليس هيهنا دليل شرعي في سقوط الطهارة بهذه الاغسال يقطع العذر ولا يلزمنا مثل ذلك في غسل الجنابة لان ذلك لم نقله
الا بدليل وهو اجماع العصابة والاخبار الدالة على ذلك **لا يقال** ان عموم الاية مع كون النفاس والحيض مثلا ناقضا وايضا وان لم يسلم كونهما
موجبا يثبت وجوب الوضوء **لانا** نقول مع التسليم عموم الاية بحيث يشمل ما نحن فيه بحمل حدث اصغر تم لما كان البحث الثالث وايضا
في المقام **وهذا كله** ما ذكرناه وجوب الوضوء غير المذكورات بوجوب شرط فيتبع مشروطاته في الوجوب الشرعي واستحبابا ولا يجب تقديمه
على الغسل ولا تاثير له في صحة ولا في رفع الحدث الاكبر وان كان الاحوط تقديمه على الغسل والاتيان به بعد حصول المذكورات وان لم يحصل غيرها
من اسباب الوضوء ايضا والاظهر لزوم ترك الوضوء مع غسل الجنابة وقيل باستحبابه لبعض الاخبار وهو محمول على التقية **السابع** المشار
السلس وهو من لا يتمكن من استمساك البول لم يتوضأ لكل صلوة كالمستحاضة وعن ط يجوز ان يصلي بوضوء واحد وكذا العشائين ويفرد لكل صلوة غير
ذلك بوضوء **حجة** المشهور عموم ما دل على الوضوء بعد الحدث خرج عنه حال الصلوة للضرورة وبقي الباقي وكل عموم اذا ضم فما في
منها **واحتج** الشيخ بعكس الدليل على تجديد الوضوء وحمله على الاستحاضة قياس ولعله منع شمول العمومين لما نحن فيه فان المتبادر من الحدث
هو الشايع وعموما اذا ضم مختص بالحدثين كما مر فيحتمل ان يكون مراده منع حدثية البول للسلس او منع حدثية التقاطر منه بعد الوضوء اذ
لم يوله منه ايضا ومؤيده بما ضروا سالته عن رجل يجعل لحقه تقطير في فرجه اما دم او غيره قال فليصنع خريطة وليتوضأ وليصل فانما ذلك بلاء
ابتلى به فلا يعيدن الا من الحدث الذي يتوضأ منه وان كان المسئول هو غير البول من الدم والقيح والصديد ونحو ذلك كما هو الظاهر فلا دلالة
للرواية بل هي دليل على خلافه وان جعل المسئول اعم بمعونة الاطلاق وترك الاستفصال فيرد ان لها ان يجعل الحدث الذي يتوضأ منه كناية
عن البول المعتاد وغيره من الاحداث المعتادة لا البول الغير المعتاد فلا يجب الوضوء للتقاطر ولا يبعد ان يكون ذلك هو مراد الشيخ ايضا لا
حدثية مطلق البول للسلس لان جعل مطلق البول خارجا عن الحدث الذي يتوضأ منه بالنسبة الى السلس وارادة ذلك من اللفظ النادر
ولو كان الراوي يعلم ذلك خلاف وجه السؤال والرد على هذا يحصل قوة لقوله انه اراد ذلك **ويؤيده** ايضا حسنة منصور قال قلت لابي عبد الله
الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه فقال الله اولى بالعذر يجعل خريطة ولم يجعلها دليلا الا ان العذر ولا يتم الا بلزوم الحرج ولا حرج فيما ذهب
اليه المشهور فكما ان الكون على الطهارة في الصلوة واجب فالدخول فيها معها ايضا واجب لا يسقط احدهما بسقوط الاخر **حجة** العلامة صحيحة
حريز عن الصادق عليه السلام انه قال اذا كان الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم
صلى يجمع بين الصلوتين الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك
في الصبح فقد اكدوا عليها بان الحكمة في الجمع بين الصلوتين لعله لتقليل النجاسة او مشقة الجمع بوضوء واحد هو تعيين الظاهر منهما اما
بركاني المستحاضة وهو احوط من مذهب الشيخ كما ان المشهور احوط منهما سيما مع ملاحظة ما سيجيء من وجوب الوضوء والبناء اذا حصل الحدث
في اثناء الصلوة في البطن فالعمل على المشهور اما البطن وهو الذي يعتريه غائط او ريح على وجه لا يمكنه دفعه فالذي صرح به الفاضلان وابن
ادريس والشهيد انه يجدد الوضوء لكل صلوة والظاهر انه مذهب المشهور بملاحظة حكمهم بالوضوء والبناء في الاثناء كما سيجيء ولم نجد الفهم العلة
هنا لكون النص مقصودا على السلس والدليل عليه ما تقدم ولم يظهر من المبسوط مواضعه هنا الحكم في السلس وان كان يظهر من العلامة نسبته
اليه **والاولى** ان صاحب السلس اذا كان له فترة تسع الطهارة والصلوة انتظرها وكذا وجوب المبادرة الى الصلوة بعد الوضوء

كما لو وقد يقال الحمل على مراعاة الادلة **ثم ان** الشك في البطن اذا فاجأه الحدث في الصلاة انه يتوضأ ويبني لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي
جعفر قال صاحب البطن الغالب يتوضأ ثم يرجع في صلاته فيتم ما بقي وموثقة ابن بكير مثلها **وظهر** من الخ الاستمرار على الصلاة كما
السلس لانه لو انتقض الطهارة انتقض الصلاة وليس فليس مبنيا على اشتراط صحة الصلاة على الطهارة المستمرة وانه لا يكفي مطلق وقوع الصلاة
على الطهارة وهذا وان كان مقتضى الادلة ولكن بخصوصه الروايتان المعتبرتان وما في الخ انه ان كان يتمكن من التحفظ بمقدار الطهارة والصلاة فيتوضأ
ويبنى لانه متمكن من فعل الصلاة كاملة مع الطهارة المستمرة **ولعل** الشأن يكون في ذلك مواضع اللبث واما الخلاف في غير ما اذا
فترة يمكن فيها التحفظ والاصل الشأن يجب البناء لا الاستيناف والروايتان المتقدمتان ظاهرتان في غير ما الفترة وايضا الظاهر انه موضع خلاف
ما اذا تمكن من الدخول فيها مع الطهارة وان لم يمكن ذلك فلا يجب الوضوء للحدث في الاثناء وكذا لو تمكن من التلبس وتكرر الحدث حتى كرر بحيث
يستلزم تجديد الوضوء العسر والحرج **واما** حكم السلس في الاثناء فيظهر من جماعة انه يتوضأ ويبني والظاهر ان مرادهم فيما لو كان له فترة يمكن فيها
التحفظ بمقدار الطهارة والصلاة كما صرح في الدروس وعن التذكرة انه يستمر عند عدم امكان التحفظ ويتطهر ويبني عند الامكان وهذا
او فوق ما تقدم من الاحكام والصب بالقواعد الادلة ولم نقف على ما دل على الوضوء والبناء الا رواية في تهذيب المسائل المذكورة في التهذيب
في باب احكام السهو في الزيادات وهي غير واضحة السند والدلالة وعليك بالاحتياط في هذه المسائل فان اكثرها غير منقحة في كلامهم **الثامن**
يستحب الوضوء لنفسه كما اشرنا ولامور **منها** الصلاة المندوبة وشرط بارتفعه وكلاهما اجماعي **ويدل** عليه الاخبار وعموما مثل قولهم
ع افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير والصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ولا صلاة الا بطهور وغير ذلك وخصوصا في
مثل صلاة الحاجة وصلاة الاستخارة وغيرهما **ومنها** الطواف المندوب ساير المناسك للاخبار في صحيحة معاوية بن عمار اشارة الى ما ذكر و
سيجيء الخلاف في اشتراط صلاة الطواف به **ومنها** قراءة كتاب الله ومسه وحمله وهو المشهور وعللت بالروايات وبالتعظيم وفي عدة الداعي ما يدل
على استحباب القراءة ويرشد الى ما ذكرنا لحكم الاخيرين ما ورد في حرمته كراهة حمله بلا طهر مضافا الى استحبابهما في نفسهما ولو لم يكن الا
الشهرة لكفت بل واقل منها ايضا وكذا فيما سيجيء مما لم يظهر فيه نص بالخصوص للمسامحة في ادلة السنن كما هو مسلم عند الخاصة والعامة منصوص
عليها بالاخبار المعتبرة المستفيضة وقد حققنا الفائدة في كتاب مناهج الاحكام **ومنها** دخول المساجد للاخبار المستفيضة جدا **ومنها** الكون على
الطهارة وهو المراد بالكون والتأهب من استحباب اصل الوضوء للكون عليه واضح ويدل عليه يحب المتطهرين وما رواه في البحار عن نوادر الراوندي وغيرها
عن الشيخ في غير ما من الروايات بعنوان الاشارات **ومنها** التأهب لصلاة الفريضة قبل دخول وقتها لايقاعها في اول الوقت فلا يدخل فيما
لو اراد تسهيل الامر لغيره اخر وقتي يدخل الوقت البرد والكسل او غير ذلك فيدخل فيما لو علم عدم تيسر الصلاة له اول الوقت لكن يريد التهيؤ
للشروع فيها اول زمان التيسر **والدليل** عليه بعد الشهرة ما رواه في الذكرى ما وقر الصلاة من اخر الطهارة لها حتى يدخل وقتها و
هذه الرواية وكلام الاصحاب ان هذا الوضوء هو وضوء الصلاة لانه سقط هنا ذلك ما ذكرنا في اول الباب الا ان وجوبه لا يثبت الا بعد دخول
الوقت مخصوص لاية والرواية وان كان مقتضى الوجوب الغيري عدم التقييد الا ان شرطيته لولا الاختصاص لم يدخل الوقت فاذا ثبت الدليل على
استحباب التقديم فلا يلزم محذور **ويمكن** الاستدلال عليه بما دل على استحباب الاتيان بالصلاة في اول الوقت ايضا لان الاول الحقيقي من افراد
الاول العرفي فيشمله ولا يمكن الا بالاتيان قبل الوقت ايضا لان الاول الحقيقي من افراد الاول العرفي فيشمله مع ان عموم ما دل على حسن المسارعة الى الخير
والمسارعة الى المغفرة مع عدم ثبوت المنع من تقديم الشرط وشمول ادلة اثبات الشرط له يثبته **ومنها** طلب الحوائج
للشهرة ورواية عبد الله بن سنان **ومنها** زيارة قبور المؤمنين وعلله الشهيد ان بفعلها بالنص **ومنها** صلاة الجنازة وهو مشهور مدعى
عليه الاجماع من التذكرة والمنتهى وكذا عدم الوجوب وللاخبار واما في نفي الوجوب فكثيرة بل فيها التصريح بجوازها من الجنب والحائض
واما الاستحباب فقد ورد برواية عبد الحميد بن سعيد لا انه لا تعطيه **ومنها** النوم وعليه العلماء الا من شذ من العامة للاستفاضة
الاخبار من الطرفين ويستحب تطلب خلافا لما في الصدوق في الشهيد الثالث والشهيد في اكثر فروع الصلاة والصوم وتوقف فيه في الخ كالشهيد
فيما لو لم يصل **بعضهم والاقوى** الجواز مطلقا لاطلاق الاخبار الكون الذي يثبت ان من الادلة والاخبار والفتاوى لعدم الفصل بينهما بل بحيث
يحتمل فيه نظر وحدث لو صنيعا اليسار عليه الحديد بعده واما استحباب الوضوء متكررا متتابعا ولو عشر مرات بعد ذلك فهو اجنبي
الى المعهود من طريقة الشرع واهله وان احتمله بعض الاصحاب فكان نظرا الى مثل قوله ع الطهر على الطهر عشر حسنات والوضوء على الوضوء نور
على نور وعدم الدلالة تامل والظاهر استحبابه على الغسل ايضا لعموم الخبر الثاني وقوله ع الوضوء بعد الطهر عشر حسنات وكذا استحباب الغير



في بيان حكم المبطون والمسلوس

اي ان لم يتمكن من فعله الشك الطهارة وجوب الاحتياط ذكان له فترة تمد بفعل الخلاف في غير ما له فترة قيل لزم ان يقول ايضا بجواز البناء الاستيناف فيما لو كان له فترة ذلك وان الروايتين السابقتين كونهما ظاهرتين في غير ما له فترة وان يقدر على حكم ما له فترة فلا يتم الاستدلال منه

في بيان غايات الوضوء المستحب

قال سمعت ابا عبد الله يقول ... فقال في بطنه واذى اخضر ابن كوثر يعود في الصلاة المكتوبة في الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة قال فقال اذا اصاب شيئا من ذلك فلا اراه يخرج بحاجته الى بيته فيتوضأ ثم يتم ... الصلاة الذي كان يصلي فيها ... على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ... بكلام الحدث منه

التقييد ...

الصلوة ايضا مثل الطواف والقراءة وغيرها للعموم **ومنها** النوم للاخبار المستفيضة وينافيه ما في الجنب في الصحيح يكره ذلك حتى
يتوضأ وفي رواية ان الصادق عليه السلام كان ينام على ذلك اذا اراد العود الى الجماع ويمكن ان يقال ان النوم على الجنابة لا يستلزم عدم الوضوء
لكن يلزم ترك الافضل لعذر الغسل ويمكن اختصاص الافضلية بصورة عدم ارادة العود **ومنها** جماع المحتلم وعلله الشهيد
بالنص وفي نزهة الناظر اشارة الى وجود الرواية ويكفي الشهرة ايضا والجماع بعد الجماع وان لم يذكره الاصحاب في المكروهات المشهورة
لصحيحة فلان بن محرز ورواه في كشف الغمة **ومنها** جماع الحامل كما في وصية النبي لعلي عليه السلام **ومنها** وطي جارية بعد اخرى لرواية
عمر بن يحيى **ومنها** تغسيل الجنب الميت **ومنها** جماع غاسل الميت قبل الغسل ويدل عليهما رواية شهاب بن عبد ربه ومنها
مريد ادخال الميت قبره ومنها تكفين الميت قبل الغسل لمن غسله ومنها وضوء الميت وتيممه ومنها ذكر الحائض وقت صلواتها على المشهور لاخبار
معتبرة ظاهرة في الاستحباب واوجبه علي بن بابويه لصحيحة زرارة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر
فتذكر الله عز وجل والاقوى الاول الاقوى **ومنها** وضوء ما بعد الاستنجاء للمتوضي قبله ولو كان قد استنجى على الاشهر الاقوى في
اوجبه الصدوق اذا كان من البول لرواية سليمان بن خالد وغيرها وهي معارضة باخبار كثيرة صحيحة وغيرها فتحمل على الاستحباب **ومنها**
الرعاف والقيء والتخليل المخرج للدم اذا كرهها الطبع والخارج من الذكر بعد الاستبراء من المذي والوذي والودي والزيادة على اربعة ابيات
شعر باطل والقهقهة في الصلوة عمدا والتقبيل بشهوة ومس الفرج ومس باطن فخذ المجوس كما ورد في الروايات لكن يظهر من الاخبار في بعضها
انه مذهب عثمان بن سعيد لعنه الله وفي بعضها انه من باب التقية **نعم** لا يبعد القول بالاستحباب في المذي اذا كان من شهوة ويكفي
في الباقي **ومنها** الوضوء عند الدخول بالزوجة لمناسبة ... يحتاج الى تصحيح ظاهرها استحباب الوضوء وصلوة ركعتين
ويكفي الشهرة بل الاول وفي نزهة الناظر الوضوء اذا قدم من سفره قبل الدخول على اهله لما رواه الصدوق في المقنع **ومنها** كتابة القرآن
وتقدم الاشارة الى دليله **ومنها** وضوء الحاكم اذا جلس للقضاء كما سيجيء **وقد** ذكروا اكثر من ذلك ايضا **وبعد** ما عرفت
المسامحة في ادلة السنن فيكفي فتوى الفقيه في ذلك والله الموفق **المقصد الثاني** في احكام التخلي وادابه **وفيه** مباحث **الاول**
يجب ان يجلس بحيث لا يرى عورته من يحرم النظر اليها كما يجب الستر عنه مطلقا للاجماع والاخبار الدالة على وجوب الازار وعلى من دخل
الحمام والمفسرة لاية يحفظوا فروجهم بذلك الحاصرة معناه فيه والدالة على حرمة النظر الى عورة المؤمن الدالة على ما نحن فيه من جهة كونه
اعانة على الحرام وما ورد منها من ان المراد ان يراه وعيبه كشف ... فلا ينافي ما ذكرناه ايضا لما ورد فيه تركيز ... الازار ومعللا بان عورة
المؤمن على المؤمن حرام **والعورة** هو القبل والدبر والانثيان على الاشهر الاظهر ايضا واعلم موضع الوفاق والاصل عدم الزائد و
النصوص ايضا دالة عليه منها ان العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة
**وقيل** من السرة الى الركبة لرواية بشير النبال وهي ضعيفة محمولة على الاستحباب **وقيل** الى نصف الساق ولا يحضرني دليله **والمش**
حرمة استقبال القبلة واستدبارها بالبدن فلا يجدي انحراف العورة عن القبلة في نحو ذلك كما ظن لان الاول هو الظاهر من الاخبار والحكم
مطرد حال الاستنجاء لعموم الاخبار وخصوص رواية عمار عن الصادق عليه السلام الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال كما يقعد للغائط وقد تقدم منها
مساواته في سائر الاحكام ايضا **والدليل** على اصل الحكم الاخبار المستفيضة وضعفها منجبر بالشهرة مع ان في سندها ابن ابي عمير كما
لانه لا يروي الا عن ثقة واجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر احتمال كون الارسال عن المروي عنه ولا يضر اشتمال كون الارسال
بعضها على ذكر الاستنجاء ايضا لان الاصل انما خرج عنه بالدليل وقيل بتخصيص التحريم بالصحاري **وقيل** باستحباب تركه في الصحاري
فقط ولا دليل لهما يعتد به وذهب بعض متاخري المتاخرين الى الكراهة مطلقا لضعف الاخبار المانعة **وقد** عرفت وفي بعضها الامر
بالتشريق والتغريب فيدل على المنع في استحباب **الثاني** يجب غسل مخرج البول بالماء بالاجماع والصحاح المستفيضة الدالة على وجوب غسل
الذكر الظاهر في الماء بعينه فلا يجزي غير الماء **وذهب** الفاضلان الى انه لو تعذر استعمال الحجر ونحوه ولو لم يتمكن من استعمال الماء لان المكلف به
هو ازالة العين والاثر فاذا تعذرا لزم احدهما لو يسقط ازالة العين **وفيه** منع لان التكليف انما هو بالماء والحرا مثل قولهم ما لا
يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور والاستحقاق في الاجزاء العقلية غير واضح المأخذ **والاظهر** الاكتفاء بما يصدق عليه
الغسل مع زوال العين وفاقا لجماعة من اصحابنا لاطلاق الصحاح المستفيضة وغيرها حيث امر فيها بالغسل والصب **والاشهر** على ان
ما يجزيه هو مثلا ما على الحشفة لرواية نشيط بن صالح عن الصادق عليه السلام قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول فقال مثلا ما على

في آداب الخلاء والتخلي وازالة

بل احتمال الايقاع

في غسل مخرج البول والغائط

والمتعرض

الحشفة من البلل ويمكن تنزيلهما على الحشفات مثل البلل اقل ما يمكن استيلاؤه على المخرج ولا يمكن بعد نشافه مع ان تشيطا ردّه
ايضا انه يجزي من البول ان يغسله بمثليه ثم انهم اختلفوا في تفسير المثلين فقيل المراد مثلا البلل الكائن مع الحشفة ويرد عليه ان كلا
من البللين لا يصدق معه الغسل المعتبر المدلول عليه بالصحاح لعدم حصول الاستيلاء مع منع الدلالة على التعدد وقيل مثلا
القطرة المتخلفة على الحشفة بعد خروج البول مع اعتبار التعدد وفيه مع مخالفته لظاهر الرواية ومنع دلالته على التعدد انه لا يلائم
الاطلاقات فيكفي الاقل الا ان يقوي بانجبار سنده بالشهرة مع انه في نفسه لا يخلو عن قوة وقيل ان المراد الغسلة الواحدة لاشتراط
الغلبة في المطهر وهو لا يحصل بالمثل ولعل الباعث لهم على حمل الرواية على التعدد هو ما ورد في اعتبار الغسلتين في البول اذا اصاب الجسد
كما ورد في حسنة ابي العلا بل صحيحة وحسنة ابي اسحق النحوي وغيرهما وعمل عليهما الاصحاب في تحديد المعتبر الى علمائنا والانصاف
ان ظاهرهما غير صورة الاستنجاء ولا مانع من الفرق بين الاستنجاء وغيره وظاهر المحقق ايضا ان الغسلتين الى العلماء في غير الاستنجاء لانه لم يذكر
ذلك في مبحث الاستنجاء وذكره في تطهير البول عن الثوب والبدن ولكن الاحتياط في المرتين والافضل الثلث لصحيحة زرارة واما الذكر
فالظاهر عدم الوجوب للاصل والاطلاقات وقال الكليني وروي انه ليس بوضوء يحتاج ان يدلك انتهى نعم لو اذا اجنب واختلط به مذي او ودي
فالظاهر عدم الاكتفاء مطلقا لابد اما من الدلك او تكاثر الماء وتوارده حتى يحصل العلم بالزوال واما مخرج الغائط فيتخير فيه بين الماء
واستعمال جسم طاهر مزيل للعين اذا لم يتعد المخرج اما كفاية ذلك فاجماعي مدلول عليه بالاخبار المعتبرة والمستفيضة منها صحاح زرارة
الاربعة ورواية بريد بن معوية واما موثقة عمار ورواية عيسى بن عبد الله وما في معناهما الدالة على عدم كفاية الاحجار فمحمولة على التقية
لعدم المقاومة وفي كفاية مطلق الانقاء ولو بدون ثلث مسحات وان نقي بدونه قولان كاشتراط تعدد الآلة في المسحات الثلث والاقوى
فيهما العدم فيكفي مسحة واحدة اذا انقى والجهات الثلث لجسم واحد لنا حسنة ابن مغيرة عن الكاظم قال قلت له للاستنجاء حد قال
لا حتى ينقى ما ثمة وموثقة يونس بن يعقوب قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ولهم الاخبار المتضمنة لذكر ثلثة احجار والاستنجاء
وبعض الاخبار العامية الدالة على عدم كفاية اقل منها ودلالة الاخبار على الوجوب ممنوعة فان في بعضها جرت السنة بذلك وفي بعضها
نقل فعل الامام ولا يدل احدهما على الوجوب مع ان مثل هذا اللفظ كثيرا ما يستعمل ويراد منه الفعل لا الآلة كما في ضربه بثلثة اسواط
فالمراد ثلث مسحات بالحجر كما صرح به في الرواية النبوية اذا جلس احدكم فليتمسح ثلث مسحات مع ان العدد وارد مورد الغالب فلا حجة فيه و
الاستصحاب لا يعارض الدليل وبالجملة اعتبار العدد ضعيف سيما مع الانفصال والا فيلزم ان لا يجوز التطهير بحجر ذي شعب طولها عشرون ذراعا
وجاز بثلث قطعات منها وهو كما ترى فالاشهر الاظهر المدعى عليه الاجماع من العلامة والشيخ كفاية مطلق الجسم لاطلاق الحسنة والموثقة
وصحيحي زرارة الدالين على جواز الخرق والمدر والكرسف وقيل بلزوم الحجر لظاهر الروايات وهو مدفوع بمنع الدلالة الا على الاستحباب
اولا وبالحمل على الغالب ثانيا وبتلك الاخبار ثالثا ووجوب ازالة العين اجماعي ومنها الرطوبة ولا يجب ازالة الاثر لعدم انفكاكه عن ذلك
فيلزم عدم جواز الاستنجاء بغير الماء وهو خلاف الاجماع والمراد به هو اللزوجة المتخلفة في الموضع لا الريح واللون فلا يضر بقاؤهما لصريح الحسنة
المتقدمة في الاولى ولاطلاق الموثقة وغيرهما فيهما وفي اللون وكذا الكلام في الغسل والتشكيك بتغير الماء بالريح يدفعه احتمال كون الريح
من المحل وان كان حصل من تلك النجاسة لا من النجاسة وكذا التشكيك بعدم جواز انتقال الاعراض مع سلامته لا يليق بالفقهاء واطلاقهم مبنيا
على متفاهم العامة ولا يجب احاطة الموضع بكل حجر فيكفي التوزيع للاطلاق خلافا للشرايع واما طهارة الجسم فادعى عليه الاجماع في
المنتهى واما اذا تعدى المخرج على خلاف المعتاد فلا يجزي الا الماء اجماعا نقله الفاضلان ولعل مستند الاستنجاء في بعض الاحيان الى هذا
التقييد الا في بعض الاخبار العامية وفي وجوب غسل الجميع او ما تعدى من المخرج اشكال والاكتفاء بالقدر المتعدي قوي لو لم يثبت الاجماع
قالوا وح يجب ازالة العين والاثر ولعل نظرهم الى ان النقاء والاذهاب الواردين في الاخبار لا يحصل الا بذلك وح يضعف القول بالعفو
التضعيف في الاستنجاء ويتم الكلام مع الشك في النقاء بعد زوال الاثر ايضا ولا يجب تنقية الباطن ولا ادخال الانملة والقطنة للاصل
والاجماع والاخبار ويحرم الاستنجاء بالعظم والروث والمطعوم وكل محترم على المعروف من مذهب الاصحاب المدعى على الاولين
الاجماع من المعتبر وعلى الثلثة من التذكرة وللنهي وفي بعض الاخبار تعليل المنع في الاولين بانهما طعام الجن وكذا التربة ما اشترطوا على رسول
الله واما الاخير فمثل ورق المصحف والادعية والتربة الحسينية ونحوها فلا ريب في حرمتها بل قد يؤول الى الكفر ثم هل يطهر المحل
ام لا فيه قولان اقربهما ثم للعمومات ولعدم دلالة النهي على الفساد واستدل المانع بوجوه ضعيفة منها خبر عامي ضعيف الثالث

فصل يجب غسل مخرج البول [illegible] الغائط [illegible]
هو [illegible] بن يونس [illegible]
نقل حسن ابن [illegible] تذكية الحسين [illegible] صفوان وابن ابي عمير [illegible] وصف الوثيق كالاسحق منه

هذه اللزوجة يمكن ان يكون اجزاء لطيفة الطبيعة لا صفة الجلد [illegible] ان يكون اثرا في الجلد [illegible] من فضل النجاسة يؤثر [illegible] الجلد [illegible] منه رحمه

في بيان مستحبات التخلي

يستحب ستر البدن ولو بالتباعد للتاسي بالنبي صلى الله عليه وآله بل يمكن القول باستحباب نفس التباعد لقوله صلى الله عليه وآله لابنه اذا اردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الارض حكى عنه الصدوق ويمكن حمله على الصحراء كما هو ظاهر الخبر وتهيئة الاحجار للخبر ولما في جمعها بعد الحدث من خوف نشر النجاسة وتغطية الراس ونقل عليه الاجماع وفي المقنعة ان تغطية الراس المنكشف من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفي الفقيه انه للاقرار بانه غير مبرئ نفسه من العيوب وكانه اشارة الى ما قاله لابي ذر واستحيوا من الله فاني والذي نفسي بيده لاظل حين اذهب الى الغائط متقنعا بثوبي استحياء من الملكين الذين معي ولكن التقنع مستحب اخر كما في رواية اخرى ولا منافاة وربما علل بعدم وصول الرائحة الخبيثة الى الدماغ وتقديم الرجل اليسرى عند الدخول عكس الخروج عكس المكان الشريف ويكفي الشهرة في ذلك مع ان الاستقراء يورث الظن القوي بل القطع باحترام اليمين بينهما في اليد بخلاف اليسار والتسمية للنص والدعاء بالماثور عند الدخول والكشف والقعود والحدث والنظر اليه والفراغ والخروج وان يمسح بطنه عند الخروج داعيا بالماثور وان يقدم الاستنجاء من الغائط للتنظيف ولموثقة عمار واختيار الماء حيث يجزي الاستنجاء والاخبار بينه منها الصحيح بل الصحاح والجمع افضل للخبر واطلاقه كلام الاصحاب يشمل ما لو كان فرضه الماء فقط ايضا مع انه ابلغ في التنظيف وتقديم الحجر لذلك وللتصريح به في الخبر قال جرت السنة في الاستنجاء بثلاثة احجار ابكار ويتبع بالماء **ويستحب** ايثار الاحجار للخبر **ويستحب** الاستبراء على المشهور للاخبار المعتبرة خلافا للاستبصار فاوجبه وهو ضعيف للاصل وعدم وضوح دلالة الاخبار على الوجوب وصحيح جميل عن الصادق اذا انقطعت درة البول فصب الماء وموثقة روح بن عبد الرحيم ورواية داود الصرمي عن الهادي قال رايته غير مرة يبول ويتناول كوزا صغيرا ويصب الماء عليه من ساعته وفائدته عدم انتقاض الوضوء والتنجيس بالبلل المشتبه واختلف كلامهم في كيفيته كما الاخبار وسيجيء تمام الكلام **الرابع** يكره الجلوس مستقبلا للريح ومستدبرا لها ولا وجه لتخصيص بعض الاصحاب ذلك بالبول لعموم الرواية مطلقة واستنباط العلة غير واضح وفي الخصال عن علي واذا بال احدكم فلا يطمحن ببوله ولا يستقبل الريح وهو لا يقتضي الاختصاص ايضا ومستقبلا لقرص النيرين فرجه بهما لا بجهتهما للحسنة الكاهلي وغيرها بل الاولى عدم الاستقبال بمطلق الفرج بل الغائط ايضا حملا للبول في الروايات على الاعم لشيوع استعماله في ذلك استهجانا للغائط مع ان الغالب في الظهور بجرم النيرين هو مخرج البول كما لا يخفى لعدم اعتبار البدن هنا في الاستقبال والاستدبار مع انه قال في الفقيه وفي خبر اخر لا تستقبل الهلال ولا تستدبره ولم نقف على من صرح بكراهة الاستدبار هنا مع دلالة الرواية عليه بل على اعتبار البدن ايضا والبول في الصلبة للتوقي وللاخبار المعللة بعضها بذلك ايضا وفي الماء سيما الراكد منه فان للماء اهلا كما في الخبر والاخبار النافية للباس في الجاري محمولة على تخفيف الكراهة لرواية مسمع المصرحة بالنهي الا من ضرورة وبعضهم عمم الحكم في الغائط للاولوية وفي الطرق النافذة وهي اعم من الشوارع لرواية عاصم بن حميد ومواضع اللعن كشطوط الانهار المذكورة في الرواية وروس الابار المذكورة في رواية السكوني ويدخل سائر افرادها في اللعن ايضا مكروه بعمومه وان فسر في رواية عاصم بابواب الدور وفي الظاهر انه من باب التمثيل وافنية المساجد لمرفوعة علي بن ابراهيم ومنازل النزال لتلك الرواية وتحت الشجرة المثمرة للاخبار الكثيرة المطلق بعضها والمصرح بعضها بما فيها ثمرتها والمعلل بعضها بمكان الملائكة الموكلين بها ولذلك يكون الشجرة والنخل ايضا اذا كان فيه حمل لان الملائكة تحضره وفي بعضها سقوط الثمار المشيرة بان ذلك لاجل الاحترام **والحق** الكراهة مطلقا لعدم المنافاة وتاكيدها فيما وجد فيها وظلت الاطلاق لا ينافي ما ذكروه في الاصول من اشتراط التلبس بالمبدأ في صدق المشتق لان المبدأ هاهنا ليس نفس الثمر بل الاثمار وهو قد يراد منه الملكة تشبيه الملكة الانسانية وقد يراد به الحال والاظهر الاول واما الثمر بمعنى ذي ثمر كما في التعبير فهو خلاف المتبادر من طلوق اللفظ وقد يحمل الاخبار المفصلة قرينة لارادة التقييد من المطلق منها ولا حاجة اليه وفي الجحر لرواية غياث وعلى القبر وبين القبور للاخبار وقائما للاخبار معللا بمخافة تخبيل الشيطان ومطمحا ببوله الى الهواء واضافه بتوقيا عن الرد وللرواية المتقدمة عن الخصال وفي رواية اخرى كراهة تطميح البول من السطح في الهواء والجمع بينهما وبين ما في اهل اللغة ان يرفع بوله ويرمي به من السطح والاقرب مادل على ارتياد الموضع المناسب في المكان المرتفع الا ان يخص الا ان يعلم بما يحصل معه الامن من التلويث وطول الجلوس للاخبار معللا بايراث الباسور والسواك للاخبار معللا بايراث البخر والكلام الا بذكر الله واية الكرسي وحكاية الاذان كل ذلك للروايات والاكل والشرب والاستنجاء باليمين لانه من الجفاء كما في الاخبار الا اذا اعتل اليسار كما في الخبر قال في الفقيه وقال ابو جعفر اذا بال الرجل فلا يمس ذكره بيمينه ومنه يظهر كراهة الاستبراء باليمين ايضا والاستنجاء باليسار وفيه خاتم عليه اسم الله ودخول الخلاء وهو عليه لموثقة عمار والحق الاصحاب اسماء الانبياء والائمة وفاطمة ولا باس به وذلك اذا قصد بها هؤلاء فلا عبرة بالاشتراك هذا اذا لم يعلم وصول النجاسة والا حرم وقد يكفر

مقنعا



اذا استهان بذلك وفي بعض الروايات الكراهة اذا كان فضة مجزوم وعمل بها بعض الاصحاب **المقصد الثالث** في كيفية الوضوء
وفيه مباحث **الاول** اجمع اصحابنا على ان الوضوء غسلتان ومسحتان غسل الوجه واليدين الى المرفقين ومسح الرأس والرجلين الى الكعبين
**اما** الوجه فحده طولا من قصاص الشعر الى طرف الذقن وعرضا ما اشتملت عليه الابهام والوسطى بلا خلاف بين اصحابنا وادعى الاجماع على
ذلك بعضهم صريحا وجماعة منهم ظاهرا **ويدل** عليه صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له اخبرني عن حد الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي
قال الله عز وجل فقال الوجه الذي امر الله تعالى عز وجل بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص منه
اثم ما دارت عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الرأس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقلت له الصدغ من
الوجه فقال لا الحديث ولا نعرف خلافا في عدم وجوب غسل الصدغ الا عن ظ الراوندي وذلك اما من جهة هذه الرواية بتخصيص بعض اجزائها ببعض
او لانه خارج عن التحديد غالبا هذا اذا اردنا من الصدغ مجموعه او المراد ما لم يبلغه الاصبعان من جملته وان وجب جزءه الذي يشمله وهذا التفسير
في بيان مذهب الاصحاب مبني على ما فهمه المحقق البهائي من كلامهم وتبعه المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس غفلة عن حقيقة الحال وذلك ان
مرادهم من الصدغ هو ما بين آخر العين والاذن ولذلك اورد المحقق البهائي عليهم بان تحديدهم المذكور وتنزيلهم الصحيحة عليه يوجب دخول
ما هو خارج عن الحد وهو الصدغ نظرا الى انه يلزمهم عدم وجوب غسله ودلالة الصحيحة عليه **وانت** خبير بان وجوب غسل ما يشمله
الاصبعان الجملي مقطوع به في كلامهم ولم نقف على احد منهم صرح بعدم وجوب غسل ما يشمله الاصبعان من الصدغ بهذا المعنى بل انما حكموا بعدم
وجوب ما زاد على التحديد المذكور منه او ارادوا من الصدغ معنى آخر مذكورا في كتب اللغة قال في الصحاح الصدغ ما بين العين والاذن و
يسمى ايضا الشعر المتدلي عليه صدغا يقال صدغ معقرب قال الشاعر عاضها الله غلاما بعدما شابت الاصداغ والضرس نقد انتهى ومراد
اصحابنا في نفي وجوب غسله هو بهذا المعنى فلاحظ كلماتهم مصرحة بذلك فالمراد منه هو الشعر المتدلي من فوق الاذن المتصل بالعذار وهو الشعر
المحاذي للاذن بينه وبين الاذن بياض وينتهي الى العارض ولا ريب انه ممتد مع العذار بامتداد واحد ولا يبلغه الاصبعان قطعا الا في فرد نادر
ان وجد فلاحظ المنتهى والذكرى وشرح القواعد والمدارك وسائر الكتب تجد ما ذكرنا **فان** شئت ذكرت لك بعضها قال في المنتهى تحديد
الوجه مذهب اهل البيت ع انه من قصاص الشعر الى الذقن طولا وما دارت عليه الابهام والوسطى عرضا الى ان قال وقال بعض الحنابلة الصدغان
من الوجه الى ان قال لا يجب غسل ما خرج عما حددناه ولا يستحب كالعذار الى ان قال ولا الصدغ وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لرأس
الاذن وينزل عن رأسها قليلا **ثم** انهم رحمهم الله نزلوا الصدغ المذكور في الصحيحة ايضا على ذلك وهو الظاهر منها اللائق بسؤال مثل زرارة
فانه لا معنى للسؤال عما نص عليه الامام ع بوجوبه في ضمن قوله ما دارت عليه الوسطى والابهام لانه شامل لشيء من الصدغ بالمعنى الاول بل اغلبه
فلا وجه لاعادة السؤال **ومما** يوضح هذا المطلب قول الشهيد في الذكرى والصدغ ما حاذى العذار فوقه وقد تضمنت الرواية المشهورة سقوط
غسله وفيها ايماء الى سقوط غسل العذار مع ان الابهام والوسطى لا يصلان اليه غالبا انتهى **وبالجملة** فالذي يظهر لي انه لا خلاف بين الاصحاب في
وجوب غسل ما يشمله الاصبعان من الصدغ بالمعنى الاول وان الظاهر من الراوندي الخلاف في المعنى الثاني كما يظهر من الذكرى فانه قال بعد ما نقلنا
عنه وظ الراوندي في الاحكام غسل الصدغين والرواية تنفيه **واختلف** كلامهم في العذار فظ جماعة منهم خروجه وظ الفاضلين الاجماع
على العدم **ولعل** النزاع يؤول الى شمول التحديد وعدمه والا فلا نزاع في ما يبلغه الاصبعان يجب غسله وان كان بعضا منه **واما** العارضان فلم
كلامهم فيه ايضا كذلك لما ذكرنا فالثاني انما ينفي وجوب ما لا يصل اليه الاصبعان **واما** النزعتان فلا يجب غسلهما لان المتبادر من قصاص شعر
الناصية مع انهما خارجتان عن سطح الوجه خلقة في الندرة وكذلك اختلف كلامهم في مواضع التحذيف **ولعل** محل المنع هو احتمال كون شعره
شعر الرأس والا فهو مما يبلغه الاصبعان فيجب غسله والاحوط الغسل في الجميع والعبرة في ذلك بمستوي الخلقة فالانزع والاغم وقصير الاصابع
وطويلها يغسلون ما يغسله المستوي **ثم** ان شيخنا البهائي حمل صحيحة زرارة على معنى آخر اوجب نقص الوجه عما ذكره الاصحاب بكثير وهو
انه جعل خاطة الاصبعين حدا لكل من الطول والعرض بمعنى ان الخط المتوهم من قصاص الشعر الى طرف الذقن وهو الذي يشتمل عليه الاصبعان
غالبا اذا ثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله وهو خلاف الظاهر من الرواية والاجنبي بالنسبة الى
كلمات القوم **مع** ان الظاهر منه ايضا انه يدخل في الحد شيء من الصدغ وهو خلاف صريح الصحيحة على ما فهمه وذكر الابهام والوسطى والاصبعان في
الرواية وارادة ما بينهما في الجملة بما يناسب المقام لكونهما آلة الغسل ومعيار التحديد واما على ما فهمه الشيخ فيفوت ذلك لان المراد هو مقدار
ما بين طرفيهما وكذلك يخلو الحديث عن افادة الاشارة بوجه ما الى الابتداء بالاعلى بخلاف ما فهمه الجمهور ولكن وجوب البدأة من الاعلى

في بيان معنى الصدغ والعذار

في بيان كلام الشيخ البهائي في تحديد الوجه

في بيان وجوب الابتداء من الاعلى

خلافاً للسيد وابن ادريس لنا صحيحة زرارة على ما في التهذيب في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام فدعا بقدح من ماء فادخل يده اليمنى فاخذ كفاً من ماء فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه ثم مسح وجهه من الجانبين جميعاً ثم اعاد يده اليسرى في الاناء فاسدلها على يده اليمنى ثم مسح جوانبها ثم اعاد اليد اليمنى في الاناء فصبها على اليسرى ثم صنع بها كما صنع باليمنى ثم مسح بما بقي في يده رأسه ورجليه ولم يعدهما في الاناء وصحيحته الاخرى في الكافي عنه ثم غرف ملأها ماء فوضعها على جبينه الحديث ورواها الفقيه مرسلا او موضع جبينه جبهته وسائر الروايات البيانية الظاهرة في ذلك وفي الفقيه بعد هذه الرواية ورواية اخرى بعدها قال وقال الصادق عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرة مرة فقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به **وربما** يستشكل بمنع الدلالة لان البياني انما يجب متابعته اذا كان الجهل والاجمال في الغسل احتمال تعدده مع وحدة الغالب فلعل ذلك لاجل الاتيان بالكل في ضمن فرد معين ليس ذلك الا امراً خارجاً عن العادة **واما** مرسلة الفقيه فمع ضعفها المنفية الرواية وبعد تسليم ان عدم القبول هو عدم الاجزاء لا بد ان يحمل على المثلية الشخص كما هو واضح والمثلية في الوضوء يحصل عرفا بمجرد الاشتراك في الغسل فان التماثل العرفي يتحقق بادنى مناسبة مع ان سائر مشخصات ذلك الفرد لم يعتبر فلا يحرم ما فعله عدم اعتبار الاحاطة بالجميع هذا كله مع تسليم انه بيان الاقل الواجب بل المسلم انما هو وضوء الغالب هذا **ولكن** اشتغال الذمة مع ملاحظة هذه الروايات وملاحظة الاكتفاء فيها بذكر اقل الواجب غالبا وذكر خصوص الغسل من الاعلى مع عدم الاحتياج الى ذلك لو كان يكفي المطلق سيما مع تلاحق فهم الاصحاب واسناد لاهم يوجب الظهور فيما ذكره ولا اقل من الشك في الامتثال بدونه فلا يتم الامتثال الا بذلك وكذا مرسلة الفقيه ظاهرة في ذلك فان المماثلة المطلقة في كلام الحكيم على العموم كما حقق في محله وعدم تعقب الرواية المتقدمة لا يضر لان المراد ان البيان لم يقع من الاسفل لم يجوز حينئذ جزماً ولعله لحصول الالتزام من الاكثر واحتمال البيان الجواز لو وقع كذلك خلاف الظاهر من البيان فالظاهر ان البيان كان من الاعلى وتعقبه هذا الكلام ويدل عليه ايضاً ما رواه في قرب الاسناد عن ابي جرير الرقاشي قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلام كيف اتوضأ للصلاة فقال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا وكذلك فامسح الماء على ذراعيك ورأسك وقدميك **حجة** السيد ومن تبعه اطلاق الادلة وصدق الامتثال وضعفه بما ذكرناه استبين وجوب البدأة من الاعلى في اليدين والظاهر عدم القول بالفصل والاشهر عدم وجوب تخليل الشعر لحية كان او غيرها خفيفا كان او كثيفا وفسروا الخفيف بما يرى بشرته في مجلس التخاطب وعن طائفة من القدماء وجوب التخليل في الخفيف و**تبعهم** العلامة في بعض اقواله

في بيان عدم وجوب تخليل الشعر

والشهيد ونفى الخلاف بينهم وذكر انهم متفقون على عدم وجوب غسل المستور بالشعر مطلقا والوجوب في غير المستور وحمل كلام العلامة في التذكرة على انه فهم من كلام الموجبين ايجاب غسل المستور بالشعر الخفيف و**اعترض** عليه بانه خلاف ظاهر الاصحاب حيث لا يوجبون غسل المستور بل انما يوجبون غسل الظاهر وتبعه على ذلك الشيخ علي والشهيد الثاني وغيرهما فنفوا الخلاف عن وجوب غسل الظاهر في خلال الشعر الخفيف واستخبر بانه لا وجه لذلك المحامل والخروج عن ظواهر كلماتهم المصرحة فيما ذكرنا والظاهر ان في دعوى هذا الاتفاق انما نشأ من الشهيد ومنشأه من التوهم في فهم كلام الجماعة وشبهة ان الوجه ما يواجه به وهذا الظاهر في خلال الشعر الخفيف ايضا كذلك فلا بد من غسله لعموم الاوامر بغسل الوجه وهذا لا يوجب تبديل اقوال القوم سيما مع قيام الدليل على تخصيص الوجه من الاخبار كما سنذكره والمحقق البهائي ايضا اقتفى اثرهم في اثبات الوفاق ونفي الخلاف في المطلبين وجعل النزاع في صورة خاصة فقال لا نزاع فيما يظهر في مجلس التخاطب في كل الاحوال في وجوب غسله كما لا نزاع فيما قد يظهر وقد لا يظهر و هذا مما لا يرشد اليه قول ولا دليل **وكيف** كان فالمتبع هو الدليل والمشهور انما هو المطابق للدليل فهو المتبع وان كان الاحوط التخليل في الخفيف مطلقا

في عدم ... اذا لم يظهر ... النزاع

والدليل صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يتوضأ ايبطن لحيته قال لا وصحيحة زرارة قلت له ارأيت ما احاط به الشعر فقال كل ما احاط الله به من الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء والروايات الكثيرة الدالة على اجزاء غرفة واحدة فانه لا يكاد يجري مع وجوب ذلك وليس المتقدم الا ما ذكرنا من اطلاق الوجه وهذه مقيدة له فتقدم عليه مع ان فيما رواه المفيد في الارشاد في حكاية امر الكاظم عليه السلام علي بن يقطين بالوضوء على طريقة العامة تنبيهاً على انه من بدع العامة **واما** ما فهمه الشهيد من ان المنفي وجوبه هو المستور دون الظاهر وان كان في الخفيف فمع انه خلاف ظاهر كلام القوم وخلاف ظاهر الادلة فيه انه غير ممكن اذ مع المسح وتحريك اليد وجريان الماء ينتقل الشعور من مواضعها فربما يغسل الموضع المستور ولا يغسل الظاهر فلا بد من غسل الجميع من باب المقدمة فلا يبقى للنزاع ثمرة وفائدة الا الفرق بين اقسام الوجوب ولا يخفى ما فيه **واما** على ما اخترناه من جواز الظاهر فيغسل الظاهر ويمسح على باطنه ولا يضر عدم حصول غسل ما كان ظاهراً ومنع الشعر اياه كما لا يضر غسل ما كان مستوراً او انما يغسل ما على الوجه المعهود فلا اشكال في عدمه **الثاني** يجب غسل اليدين الى المرفقين والتحديد للمغسول لان هذه العبارة يستعمل فيه وفي تحديد الغسل كقولك اخضب يدك الى الزند وصيقل سيفي الى القبضة ولا مرجح الا ان اليقين هو تحديد المحل ويجوز الابتداء من المرفقين اجماعا



بل الى منتهاه كما قيل وصرح به فى الاخبار المعتبرة الكثيرة جدا **واما** وجوبه فالمشهور فيه ذلك خلافا للسيد وابن ادريس **و** استدلوا
بمثل ما مر والاخبار البيانية فى خصوص المرفقين اكثر واصرح وفى رواية الهيثم بن عروة التميمي المروية عن الصادق عم عن قول الله عز وجل فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسحت من ظهر كفي الى المرفق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق
ثم امر يده من مرفقه الى الاصابع **ودليل** القول الآخر الدليل **والجواب** الجواب فيجب ادخال المرفق فى الغسل للاجماع والرواية
المتقدمة لا لان الغاية داخلة فى المغيا لان الاصل عدمه سواء كانا من جنس واحد او لا ولا المحض كونه مقدمة للواجب وان كان يجب لذلك ايضا
**ويظهر** الثمرة فيما لو بقى من اليد المرفق فقط فلا يبقى وجوبه بعد انتفاء ذى المقدمة **والحق** ان الظاهر من طريقة العرف فيما ورد الشرع
والخلاف الفقهاء فى وجوب غسل المرفق وتفريعه على دخول الغاية فى المغيا وغير ذلك ان المرفق هو مجموع منتهى العظمين لا المجمع العظمين
ومفصلهما العرفي به الخط الموهوم الممتزج من الخطين الموهومين كما هو الظاهر من اللغة والموافق للاشتقاق فعلى القول بوجوب غسله بالاصالة يجب
غسل ما بقى من مقداره وكان عظم العضد فقط للاستيعاب فى الاجزاء الخارجية وبصحيحة رفاعة وحسنته ولصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
قال سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقى من عضده وفهم جماعة من الاصحاب منها وجوب غسل نفس العضد
موافقا لما نقلوه عن ابن الجنيد حيث قال اذا كان قطع من مرفقه غسل ما بقى من عضده والعلامة فى المنتهى ادعى الاجماع على عدمه ويحتمل ان
يكون المراد بما بقى ما بقى من المرفق فيكون رأس عظمه باقيا وكان كلام ابن الجنيد ايضا محمول على ما ذكرناه وهو قريب **واما** لو بقى من الثاني شيء
فوجوب الغسل اجماعي والاستيعاب والاخبار موجود ومخصوصه اذ لا تعليه كما انه لو قطع اليد من فوق المرفق فسقوط الغسل اجماعي **الثالث**
يجب مسح الراس والرجلين الى الكعبين به هو ايضا بتحديد المسموح كما مر والمسح مبعض بخلاف غسل الوجه واليدين للاجماع بل الضرورة والاخبار
الناصة **منها** صحيحة زرارة عن ابى جعفر عم المتضمنة لاثبات التبعيض فيها بوجود الباء فانكار سيبويه ذلك لا يتعارض لها وضعيه باثبات الاصمعي وابى علي
وابن كيسان وغيرهم مع انه يحتمل ان يكون استدلاله بسبب تغيير الاسلوب وتعدية ما يتعدى بالنفس بواسطة الحرف وخص فى الراس بمقدمه
فى الرجل بظهر القدمين للاجماع والصحاح ولا يجب الاستيعاب **اما** الراس فيكفى فيه المسمى على الاشهر الاقوى للاطلاق للاية والاخبار وخصوص
الصحاح وقيل بوجوب مقدار ثلث اصابع لصحيحة زرارة عن الباقر عم المرأة يجزيها عن مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا تلقى عنها
خمارها فان الاجزاء ظاهر فى اقل الواجب واجيب بانه راجع الى عدم القاء الخمار **ويؤيده** ما ورد فى الروايات من نزع الخمار فى الصحيح والصحيحة
المعرفة بالحمل على الاستحباب العمل المشهور وهو كلامه وتدل عليه معتبرة عن عمر قال لا يجزى من المسح على الراس موضع ثلث اصابع وعدم اجزاء الاقل
من مقدار اصبع لصحيحة حماد فى الرجل يتوضأ وعليه العمامة قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم راسه ولا دلالة له لاذا فيه مع ان الاصبع
الة للمسح ولا بد منه والظاهر ان المراد مقدار الاصابع الثلث لا نفسها فيكفى الاصبع الواحدة **ثم** ان كلامهم متشابه فى افادة ان المسح المستحب على
هذا المقدار من عرض الراس او من طوله **ويظهر** من شرح الدروس اعتبار العرض ومن المدارك لنفى تفريع انضافة الزائد على الاصبع بالوجوب
والاستحباب بعد تحقق مقدار الاصبع والاشكال فيه اعتبار الطول وهذا الظاهر فيجزى على الاول وضع تمام اصبع واحدة طولا على عرض الاصابع
الراس وامراره الى اسفل بقدر عرض اصبع او اقل وعلى الثاني وضعها كذلك على طول الراس كما تقدم والاولى ملاحظتهما معا على اعمال
اصابع منضمة ويجرى فى ذلك وضعها بالطول على عرض الراس وامرارها بقدر عرض اصبع **واما** الرجل فكذلك ايضا بلا خلاف ظاهرا وادعى عليه
الفاضلان الاجماع **نعم** يظهر من التذكرة قول بوجوب ثلث اصابع مضمومة **ولعله** لرواية معمر المتقدمة وهي ضعيفة **واما**
صحيحة البزنطي عن ابى الحسن عم لا يكفيه كلها فمحمولة على الاستحباب للاجماع على نفى الاستيعاب العرضي وتوهم بعضهم ان المجمل والمطلق لا بد ان يحمل على
المبين والمقيد فالاولى ذلك والت خبير بان الاخبار الناصة على المطلوب فى كثير منها عدم ابطان الشراكين وفى صحيحة زرارة وبكير عن الباقر عم
انه قال فى المسح تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك واذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين الكعبين الى اطراف
الاصابع فقد اجزاك وفى معناها صحيحتهما الاخرى وغيرها والقول ان كان الترتيب بين نفى الاستيعاب الطولي فان كان لا غيره فيقتضيه ايضا
ولكن عدم انفتاح المحل اجماعي ولم نعرف على مخالف فيه ونقل الفاضلين وغيرهما الاجماع عليه ونقل بعض الاصحاب عن بعضهم الاجماع عليه
ايضا وقد فيه فى المنتهى ثم جزم به لقوله تعالى الى الكعبين وكان فى التذكرة استند اليه **وربما** يستشكل فى ذلك بكون التحديد للمسوح كما فى
اليدين اقول بعد اعتبار اضافة البعض الى الرجلين المستفاد من الباء فالممسوح هو جميع ذلك البعض والغاية غاية ذلك البعض **واما** استناده
فمعلوم بملاحظة قرينة السابقة فقد صرح الامام عم فى الصحيح بان الغسل لما تعدى الى الوجه واليدين بالنفس علمنا وجوب غسل الجميع ولما

*[margin:]* على القول بوجوبه لكونه مقدمة

*[margin:]* فى بيان وجوب مسح الرأس والرجلين

*[margin:]* فى بيان المسح

الاتنها واليها يجب تم

في بيان الكعبين الذين ينتهي اليهما المسح

في بيان معنى الكعب

وارادة الحقيقة من اسفل من ذلك

الباء على الراس والرجلين علمنا التبعيض فالبعض هنا يقوم مقام الكل فحال ابتداء الغاية في اليد والرجلين سواء مع ان العلامة في المنتهى ذكر انه
قال ويجب استيعاب طول القدم من رؤس الاصابع الى الكعبين لانهما غاية يجب الابتداء من رؤس الاصابع لعكس الغاية فان الظاهر ان مراده عكس
الفرق بينهما وبين اليدين او عدم القول بالفرق بين الانتهاء والابتداء وبين الرجل واليد مع ان الاخبار المطلقة ناطقة بذلك منها الصحيحة المتقدمة
فان الظاهر ان قوله ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع بيان الشيء لا للقدمين وصحيحة البزنطي ايضا منبهة على ذلك لان غاية ما ظهر من النقاد ومنع
وجوب الاستيعاب العرضي فبقي تتمة مدلولها وكذلك حسنة الى العلا الامرة بالمسح على المرارة الموضوعة على ظفر من انقطع ظفره ولم يكتف بمسح ما
فوقه والاحتياط في المسح بجميع الكف اما الوجوب فلا **واختلفوا** في وجوب الابتداء من الاعلى والظاهر ان الاكثر على العكس وهو الاقوى للاطلاق
وصحيحة حماد عن الصادق قال لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا لعكس الاشهر الاقوى في مسح الرجلين جواز الابتداء من الكعبين وبمثله صحيحة اخرى له
**ويدل** عليه رواية يونس الامر فيمسح الرجلين ومن شاء مسح مقبلا ومن شاء مسح مدبرا انه من الامر الموسع انشاء الله لكن الافضل الابتداء من
الاعلى في الراس ومن الاصابع في الرجل بل الاحوط فذلك لحصول اليقين به واشعار بعض الاخبار واشارة الاية الى الكعبين منضوضة لما تقدم **ومما**
ذكرنا ظهر كفاية المسح في الراس من جانب العرض ايضا ولا يحضرني الان تصريح منهم بذلك والظاهر الكفاية بمطلق اليد وذكر الاصبع محمول على الغالب
ولكن الاولى الاصبع ثم باطن الكف وان تعذر فظهر الكف وان تعذر فالذراع وان كان اكثر ما ذكر مجمل الكلام **شتم** في دخول الكعبين في المسح
وعدمه قولان والاصل والاخبار الصحيحة الدالة على عدم بطون الشراكين في المسح يدل على عدم الدخول كما ذكره في المعتبر والظاهر ان الوجوب هنا
من باب المقدمة الا انه لا يستلزم الا ادخال بعضه في المسح فان للكعب عرضا وعمقا بخلاف المرفق والاحوط ادخاله بالتمام ليتحصل الايصال الى
المفصل بل الحق وقد للخروج عن الخلاف الاتي والاتيان بجامع المقدمات فان الكعب قد اختلف فيه كلام العلماء فالذي عليه جمهور اصحابنا
المتقدمين والمتأخرين عدا العلامة وبعض متأخري المتأخرين هو العظمان الناتئان على ظهر القدم وصرح المفيد بانه في وسط ظهر القدم
ما بين المفصل والمشط والشيخ في التبيان ادعى الاجماع على انه هو الكعب وكذا المحقق في المعتبر وعبارة علمائنا لا يقبل التأويل وكلها منطبقة
على ارادة ذلك مصرحة باعتبار النتوء وكونه في ظهر القدم وهو المطابق للاشتقاق وكلام اكثر اهل اللغة وقال العلامة انه مفصل الساق و
القدم وحمل عبارات الاصحاب عليه مع عدم انطباق احد منها عليه سوى ما يوهمه من ظاهر ابن الجنيد وليس كما يوهمه **وربما** استشهد له بعضهم
بان المفصل محل الكعب الذي هو كعب باصطلاح اهل التشريح وهو ما يكون في الحيوانات ويلعب به الصبيان وله ارتفاع ونتوء ايضا وهو في وسط لهم
العرضي ايضا فلا ينافي اطلاق كلماتهم **وانت** خبير بان ظاهر كلمات الاصحاب بل صريحهم في اعتبار الارتفاع والنتوء لا يلائم ارادة الوسط
الذي يكون في عمقها شيء لم يتوهم مع ان الشارع انما يتكلم على العرف واللغة لا غير مع ان المفصل مما لم يظهر من الكلام اطلاق الكعب عليه في كلام اهل
اللغة الا من صاحب القاموس ومنشأ توهمه اطلاق الكعب على مفاصل قصب الرمح وانما هو لاجل النتوء الحاصل فيها لا لكونه مفصلا وليس شيئا
الوادي اعتبار المفصل الينا بحجة مع معارضته بانسياق ابن اثير الينا المعنى المشهور عندنا والاخبار الصحيحة المتظافرة بما ذكرنا مثل صحيحة البزنطي و
ميسر وغيرهما مما دل على عدم تبطين الشراكين فانه مانع عن الاستيعاب الطولي على ما ذكره العلامة وهو معتبر عنده بل مجمع عليه **واما** العلامة
فاستدل بصحيحة زرارة وبكير عن الباقر قالا قلنا اين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فقال هذا ما هو فقال هذا عظم الساق في
وفي الكافي بعد قوله هذا عظم الساق والكعب اسفل من ذلك وحسنة زرارة وفيها ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه **اما** الاول ففيه انه
لابد من حمل المفصل على المجاز بارادة ما دون المفصل لئلا يتناقض مع قوله والكعب اسفل من ذلك بعيد **مع** ان الظاهر ان المراد بالمفصل هو
الكعب المشهور فانه مفصل ايضا ويقطع منه الرجل في السرقة كما ورد في رواية القطع انها تقطع من الكعب وفي الروايات انه يبقى العقب يمشي بها ويعبد
الله تعالى بها فقد ان الكعب ليس هو المفصل الذي فهمه العلامة والا لم يبق هناك شيء وسلمنا لكنها لا يعارض ما قدمنا من الادلة فيحمل على الاستحباب
**واما** الرواية الثانية فظهر القدم لا يجب حصره في تمامه كما تقدم فيحمل على ما اقتضاه الادلة ثم يجب ان يكون المسح ببلة الوضوء باجماع علمائنا ويدل عليه
الاخبار البيانية على الوجه الذي قررناه وخصوص صحيحة زرارة عن الباقر ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه
واثنتان للذراعين وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وما بقي من بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى وببلة يسارك ظهر قدمك اليسرى **وما** رواه المفيد
في الارشاد في حكاية علي بن يقطين مع الرشيد وامر الكاظم اياه بالوضوء على طريقة العامة اولا ثم على طريقة الخاصة بعد رفع الخوف فقال اغسل
وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك والسلام والاخبار الناهية هذا اذا بقي في اليد بلة
والا فليأخذ من لحيته او حاجبيه او اهدابه او غير ذلك من مظانها بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب فما رواه الصدوق مرسلا عن الصادق ان نسي مسح راسه

فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يكن بقي في يديك من نداوة وضوئك شيء فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به راسك و
رجليك وان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك واشفار عينيك وامسح به راسك ورجليك فان لم يكن لك لحية فان لم يبق من بلة وضوئك
شيء اعدت الوضوء ولا يضر الا رسال المحل في رواية العفيفة ولم يفرقوا بين النسيان وغيره وفي معناه روايات كثيرة دالة على انه من نسي المسح
ودخل في الصلوة وتذكر انما اخذ من لحيته ويمسح وبعضها في غير الصلوة ايضا بصيغة الامر **الا** انه قيدها قوم بان الغالب في التذكر في الصلوة
عدم امكان اخذ الماء الجديد فهو وارد مورد الغالب في هو تم والظاهر من الرواية موافقا لجماعة من الاصحاب ان ذلك موقوف على جفاف اليد وعن
بعضهم جواز اخذ البلة وان كانت اليد مبتلة ايضا حملا للرواية على الغالب وليس ببعيد **و** الاول احوط والظاهر ان تقديم اللحية في الرواية ارشادي
لكونها اسهل اخذا فلا يجب الترتيب **واما** اذا جف الجميع فالمشهور وجوب الاعادة والمنقول عن ابن الجنيد جواز المسح بالماء الجديد **وربما**
نقل عنه اطلاق الجواز اذا جف اليد وان بقي البلة في غيرها **وكيف** كان فالمذهب الاول لما ذكرنا واحتج لابن الجنيد بصحيحة معمر بن
خلاد وهو مع انه نقم من قوله محمولة على التقية **واما** لو لم يكن الاعادة ايضا لكثرة الحر او الريح ولا ابقاء جزء من اليسرى وصب غرفة من الماء عليه
في الاخر فيبقي الماء للمسح في يده فالمشهور جواز الماء الجديد لان ما لا يدرك كله لا يترك كله والاستصحاب ومقتضى القواعد الانتقال الى التيمم لعدم
التمكن من الوضوء المطلوب وهو ما يكون مسحه ببلة الوضوء **الا** ان يقال لم يثبت من ادلة وجوب المسح ببلة الوضوء الا حالة التمكن لان العمدة فيه الاجماع
وهو غير معلوم فيما نحن فيه ولمنع صراحة الاخبار البيانية في الوجوب لمنع دلالة الاخبار وضعفها مع عدم الجابر فيما نحن فيه فيبقى اطلاقات المسح بحالها
فيجوز بالماء الجديد **وفيه** ايضا اشكال والاحوط التاخير ان رجى التمكن والجمع بينه وبين التيمم لا باس بكثرة الماء في المسح اذا سمى مسحا في العرف
لصدق المسح ايضا ومما ورد في الخبر انه يأتي على الرجل ستون سنة لا يقبل منه صلوة لانه يغسل ما امر بمسحه فهو رد على العامة **وبالجملة** يصدق الامتثال
بذلك والظاهر ان النسبة بينهما عموم من وجه فيكون الافتراق في الجملة في تحقق المقابلة بينهما في الاية وغيرها ولا يلزم التباين ومما ذكرنا يظهر عدم اشتراط
جفاف موضع المسح بل يجوز اذا كان بلة الوضوء غالبة بل لا يبعد الجواز اذا لم تكن غالبة ايضا كما يظهر من بعضهم وعن ابن الجنيد جوازه في الماء ايضا بحجة الجواز
صدق الامتثال **وحجة** المنع انه مسح بماء جديد والاول اظهر والثاني احوط **واما** ماء اللحية المسترسلة واطراف الوجه مما غسل من باب المقدمة
فالظاهر ان كلها ماء الوضوء ولا يضر مع ان اللحية بخصوصها منصوص عليها واطلاقها اعم من قدر الواجب **اما** الرطوبة التي تحصل في العمامة والقلنسوة بالمسح
صب الماء او لا فلا يدخل في ماء الوضوء **الرابع** يجب ان لا يكون على المغسول والممسوح حائل يمنع وصول الماء لعدم صدق الامتثال بدونه فيجب تخليل
الشعر في اليدين وتخليل الاظفار وان طال وفيما خرج عن حد اطراف الاصابع منها اشكال والاحوط عدم الترك **واما** الوسخ الحاصل احيانا في
اصول الاظفار فان كان لجسمية ظاهرة يمنع وصول الماء فيجب ازالتها اذا كان ساترا للظاهر بخلاف ما اذا ستر ما يخفى عن الحس واستشكل العلامة
في اصل الوجوب من جهة عدم منع الشعر فكذلك والصحيحة الدالة على وجوب تحريك السوار والدملج ليدخل الماء تحتهما لا يدل على وجوب ذلك كما توهم
والاحوط بل الاظهر ما اخترناه **واما** السواد الذي يحصل في اصول الاظافير من الدخان والاوساخ الرقيقة الغير المانعة من الماء فالظاهر عدم
الاشكال فيها **واما** المسح فيشترط فيه عدم الحائل فيها ايضا للاجماع والاخبار الصحيحة الناطقة به سواء كان مثل العمامة والمقنعة او مثل الحناء المانع عن
وصول الماء وبعض الاخبار الصحيحة المجوزة للمسح فوق الحناء مع عدم مقاومتها للاخبار المانعة محمولة على لون الحناء او على الرقيق الذي لا يمنع وصول
ماء المسح **واما** الشعر فليس بحائل ان كان من مقدم الراس ولم يخرج بمده عن حد المقدم بلا اشكال بالاجماع والاخبار وان خرج عن حده فيمسح اصولها
والا فلا يجوز بلا خلاف بينهم لعدم صدق الامتثال وللاخبار المعتبرة في عدم جواز المسح على الخفين بل كادت ان تكون متواترة حتى ان في بعضها انه
لا تقية فيها مضافا الى الاجماع والاخبار في منع الشارع منه والمذهب جوازه للضرورة من تقية او خوف من برد وغيره ولرواية ابي الورد والمعتبرة
ما ذكر وظاهره مجوزا اذا زال العذر ففي الاكتفاء به اشكال والاحوط التجديد بل لعله المتعين ثم التجديد وسيجيء الكلام في الجبيرة **المقصد
الرابع** في شرائطه **وفيه** مباحث **الاول** يجب الترتيب في الوضوء بتقديم الوجه ثم اليد اليمنى ثم اليسرى ثم مسح الراس ثم الرجلين
بالاجماع والاخبار الصحيحة بل الاقوى وجوب تقديم الرجل اليمنى ايضا خلافا للمشهور وفاقا لجماعة من القدماء والشهيدين في اللمعة وشرحها
لحسنة محمد بن مسلم ومما رواه النجاشي في كتاب الرجال عن علي مضافا الى ما يستفاد من الاخبار البيانية مع توقف اليقين بالبراءة عليه **و
استدل** سائر الاصحاب بالاطلاقات وتمسكوا بالافضلية **و** استدل عليها في المعتبر وغيره بقوله ان الله يحب التيامن **و** الظاهر انهم
غفلوا عن الرواية والا فهي اولى بالاستدلال وعدم استدلالهم لا يدل على عدم اعتنائهم بها سيما في الاستحباب وروى الطبرسي في
الاحتجاج عن صاحب الامر عن المسح على الرجلين بايهما ابدأ باليمين او يمسح عليهما جميعا معا فاجاب يمسح عليهما جميعا معا فان بدا باحدهما

في جواز ... اذا جف ماء الوضوء

في عدم وجود الحائل على المغسول والممسوح

في بيان وجوب الترتيب في الوضوء

قال
في الذكرى لا كلام
في انه يجب تقديم ...

باحدهما قبل الاخرى فلا يبدأ الا باليمين فان نسي فغسل اليسرى قبل اليمنى فليعد بما يحصل معه الترتيب الخ ولو غسل وجهه ثم يساره ثم يمينه مثلا ثم تذكر فهل يكتفي باعادة اليسار ام يعيد اليمين ثم اليسار الظاهر هو الثاني لموثقة ابي بصير وما رواه الصدوق مرسلا بل صريحهما الاعادة وسائر الاخبار تخصيص وغيرها ايضا لانه فيحمل مجملها بصورة الاستئناف ايضا **ولكن** يظهر من صريح بعض فروع مسئلة الترتيب في المعتبر والتذكرة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاكتفاء بما صنع فيعيد ما تقدم عليه وما يترتب عليه الفقهاء ايضا لا ينافيه ويدل عليه الاطلاقات والعمومات وفي شمولها اشكال **نعم** روى في السرائر من نوادر البزنطي في الموثق عن ابن ابي يعفور ما يدل عليه فان كانت المسئلة اجماعية والا فيشكل ترجيح الاكتفاء الا بملاحظة هذه الرواية ولم يظهر لنا الاجماع ولا دعواه من احد ولم اقف على احد منهم استدل بهذه الرواية ايضا والاحتياط في مراعاة ما عليه الاصحاب ثم الاعادة **الثاني** يجب الموالاة في الوضوء بالاجماع والاخبار **و** اختلفوا في معناها **و** الاكثر على انها ان لا يؤخر بعض الاعضاء عن بعض بمقدار ما يجف ما تقدم وجماعة منهم المفيد فسرها بانه عدم التفريق بين الاعضاء والتزام التتابع الا لضرورة وفي الضرورة يعتبر الجفاف **والظاهر** ان مرادهم بالضرورة مثل انقطاع الماء في البين وحصول النسيان وغير ذلك ثم صرح بعض هؤلاء ان تركها بهذا المعنى بلا ضرورة حرام لا مبطل وظاهر بعضهم انه مبطل ان لم يحصل الجفاف في غير الضرورة واما فيها فيراعى الجفاف **وكيف** كان فظاهرهم الاتفاق على ان الجفاف مخل بالموالاة مبطل للوضوء وخلافهم في اعتبار الازيد من ذلك وهو التتابع وعدم التفريق **نعم** يظهر من الصدوقين ان اخلال الجفاف بالموالاة انما هو اذا لم يحصل الموالاة بالمعنى الثاني بل المبطل انما هو الجفاف الحاصل من التفريق واختاره صاحب المدارك وشارح الدروس **ويظهر** من ذلك ان الاجماع المدعى في كلامهم على اعتبار الجفاف انما هو فيما حصل من جهة التفريق ولا يبعد اعتبارهم في بيان مراعاة الجفاف ايضا ازيد من ذلك كما ان الاخبار الدالة على مراعاة الجفاف ايضا لا يستفاد منها ازيد من ذلك ولكن ذلك انما يتم في الغسل واما في المسح فيضر الجفاف لزوم استيناف الماء وهو غير جائز اجماعا كما تقدم وكلام الصدوقين ايضا لا يفيد ما ذكر الا في الغسل وابن الجنيد ايضا انما كان يجوز الاستيناف في حال الضرورة بالمعنى المتقدم وما نحن فيه ليس منها بالفرض **واما** الضرورة بمعنى عدم الامكان فلا كلام فيه فقد تقدم **اما** الدليل على مراعاة الجفاف فهو الاجماع وصحيحة معوية بن عمار وموثقة ابي بصير ومرسل الصدوق المتقدم في عدم جواز استيناف الماء للمسح وغيرها ولكنها واردة فيما حصل الجفاف لانقطاع الماء في البين او عروض حاجة او حصول نسيان فلا يدل على اعتباره في جميع الاوقات والاجماع المركب منتف لما عرفت من كلام الصدوقين ونحوهما مع ان كلام اصحابنا القائلين بالاعتبار لا ينافيه كما بينا فلا يبعد الاقتصار على مورد الاخبار للاصل والاطلاقات وصدق الامتثال **واما** اعتبار التتابع فذكروا له ادلة ضعيفة اقويها قوله ع ان الوضوء لا يبعض في موثقة ابي بصير وقوله اتبع وضوئك بعضه بعضا في حسنة الحلبي وفعلهم ع في الوضوءات البيانية وكلها مدخولة فان الظاهر من الاول التبعيض بالجفاف لا مطلقا ومن الثاني وجوب مراعاة الترتيب كما يظهر بالتامل فيهما **و** يظهر الثاني من رواية زرارة ايضا **واما** البيانية فقد بينا مرارا فيها بعدم الدلالة على الوجوب كما مر الاشارة **وقد** يعارض بما تقدم من الاخبار الدالة على الاعادة بما يحصل معه الترتيب فيما نسي الترتيب وبما دل على اخذ الماء من اللحية وغيرها اذا نسي المسح ودخل في الصلوة وغيرها مما دل على عدم اضرار التفريق **ويمكن** ان يدعى الجمع ادلتهم يورث ظنا قويا بالاعتبار وان كان كل منها مما يمكن المناقشة فيه فيحصل الشك في الامتثال بدونه **واما** العادات فنقول انها اما مخصصات او غيرها منافيات للتتابع المعتبر **ويمكن** ان يجعل المعيار هو انمحاء صورة الوضوء في عرف المتشرعة فيثبت به مصطلح الشرع باصالة عدم النقل كما يتمسك بذلك في تحقيق منافيات فعل الكثير للصلوة فلا يريب ان من غسل وجهه ويده اليمنى ثم يجلس باكل الطعام ويتكلم الكلمات المعتدة مدة مديدة لا يرى انه متوضئ وان قام بعد ذلك وتممه بل يصح سلب الاسم عنه وان بقي الرطوبة في اعضائه فلا يكفي مطلق اعتبار الجفاف فالاولى تعميم اعتبار الموالاة بهذا المعنى واشتراط الوضوء بها ايضا واما الوجوب الشرعي بمعنى العقاب على تركها على حدة فلا نفهمه من الادلة **نعم** يجب الموالاة بما كان من باب المقدمة فما دل على اعتبار الجفاف وعدمه في صورة التفريق لما لم يختص بهذه القاعدة كما اشرنا او ان المراد منها ما لم يحصل فيه التراخي بما يصح معه سلب اسم الوضوء بل الاولى الاقتصار على ذلك لعدم دلالة تلك الاخبار على ازيد منه ايضا **و** الاحوط مراعاة عدم الجفاف مطلقا فيعيد الا في صورة عدم امكان بقاء الرطوبة كما مر **ثم** المراد بالجفاف ما تقدم جفاف الكل عند الاكثر فيكفي في الموالاة بقاء الرطوبة في الجملة في اي عضو كان من الاعضاء لانه الاجماع على جواز الاخذ بالبلل من اللحية وغيرها للمسح والاخبار الدالة عليه وجفاف البعض عند ابن الجنيد فيعتبر عنده رطوبة الجميع وذلك لا ينافيه تجويز تجديد ماء المسح لو جف اليد فيما تقدم لان ذلك انما يقول في غير حال الضرورة بالمعنى المتقدم وجفاف العضو السابق عند السيد وابن ادريس ولا وجه لهما يعتد به **ثم** ان الاصحاب اعتبروا في الجفاف وصل اعتدال الهواء فلا يضر بقاء الرطوبة في مدة طويلة في

في بيان وجوب الموالاة في الوضوء

في ان التبعيض تبعيض اليسير امر آخر

في بيان ان الاحوط مراعاة عدم الجفاف

غاية وطوبة الهواء كما لا يضر الجفاف التدريجي في طرف المقابل و**اعترض** عليهم بأن الحكم في الروايات التي استدلوا بها معلق على الجفاف وهو حقيقة في الحقيقي **وقد** يحمل كلامهم على أنهم أرادوا الخروج عن طرف الافراط في الحرارة العالية **وفيه** أيضا اشكال إلا أن يجعل ذلك من الافراد الغير الممكنة منها من مراعاة الموالاة كما مر في المسح **اقول** ولعلهم فهموا من الروايات اعتبار زمان يحصل فيه الجفاف كما يحصل مرة في زمان يحصل معه الجفاف بأن يكون المضر هو الفاصلة والجفاف علامة فمع عدم العلامة المضمرة يحمل على الافراد المتعارفة وهي المعتدلة كما في نظائره واستخراج ذلك من الرواية دون خروط الفتوى **واما** على ما اخترناه من تقديم اعتبار التتابع العرفي فيما مع حصول الاخبار المتعارفة على ما لم يحصل التراخي بما يقطع سلب الاسم فيسهل الخطب والله العالم **الثالث** يشترط في ماء الوضوء **الاول** أن يكون جائز التصرف بأن يكون مباح الأصل كالماء الذي لم يحزها أحد قبله أو مملوكا له بحيازة أو شراء أو استنباط أو ما اذن له فيه صريحا أو فحوى أو بشاهد حال وفسر شاهد الحال بما اذا كان هناك امارة تشهد بأن المالك لا يكره وظاهر ذلك كفاية الظن به ونصا وحرّم كثير من الاصحاب اعتبار العلم والاول اوفق بعموم الادلة الا ان يريدوا حصول العلم في غاية الندرة **مع** انه يمكن بجواز الصلاة في الصحاري والاودية وغيرها بلا خلاف بينهم مع انه لا يحصل في الاغلب فيها الا الظن **ولعل** مراد من يظهر منه اعتبار العلم هو الذي يتسامحون في اطلاق العلم عليه في العرف لو نفت دقق فيه بل لو شكك فيه بادنى تشكيك يزول الظن به فضلا عن علمه كما ترى ان حلاب الاغنام والبقرات في الليالي المظلمة مع اختلاط اغنام القوم وبقراتهم بمجرد موافقة اللون والجثة واحيانا في الزمان والسراج يحلبونها ويعتقدون انها انعامهم مع انه لو قيل لهم لا يجوزون ان يكون فرد من نعم القوم مشابها لفرد من نعمك في جميع الجزئيات او شيئا مما يغشاه تقليل يشتبه عليك في الظلمة فلا يمكنه انكار الجواز ومع هذا الاحتمال كما لا يخفى وكذلك الزوج والزوجة في الليلة المظلمة سيما اذا حصل المجامعة بعد الافاقة من النوم لامكان نوم غيره وجثته مكانها وقد يجامعها في المنام باعتقاد انها زوجته ولا يشتبه في بادي النظر بل يعتقد انها الزوجة يجامع مع زوجته وهكذا **بل** الذي يظهر من الادلة ان شاهد الحال امر واسهل من ذلك بمثابة **ولا** ينبغي عليك ان ما ذكرنا مغاير لما يسمونه العلم العادي في الاصطلاح فانه لا يقبل التشكيك بالنظر الى مجرى عادة الله تعالى كعدم انقلاب الجبل الذي شاهدناه بالامس ذهبا وصيرورة الاواني التي رأيناها في البيت علماء فضلا ماهرين بجميع العلوم ونحو ذلك وان كان يجري فيه الاحتمال العقلي بالنظر الى قابلية المادة وعموم قدرة الله تعالى لكل ممكن فان هذا علم حقيقي جزما بخلاف ما ذكرناه فان مدعيه بعد الالتفات وملاحظة الاحتمال قد لا يبقى ظنه فضلا عن علمه بخلاف ما نحن فيه وجوز الاصحاب جواز الشرب والوضوء والغسل وغسل الثياب من المياه المملوكة في الانهار والسواقي ونحوها الا مع النهي او العلم بالكراهة او الظن بها **وهل** ذلك من باب الاذن بشاهد الحال او ذلك حق في ملكهم للمسلمين كحق الحصاد والجذاذ كثير ممن صرح بذلك كالعلامة في القواعد والتذكرة والشهيد في الدروس وغيرهما ان ذلك بسبب شاهد الحال وهو الظاهر من الفاضل المتقي مولانا محمد تقي المجلسي في كتاب حديقة المتقين **واما** ولده العلامة المجلسي فظاهره ان ذلك حق المسلمين قال في شرح التهذيب ان للمسلمين في المياه حق الشرب والوضوء والغسل والاستعمالات الضرورية كما يشهد له عادة السلف من عدم استيذان الملاك في ذلك والاخبار الكثيرة الدالة بفحاويها عليه الى آخر ما ذكره في رسالته الفارسية المسماة بعين الحياة وقال انه الظاهر من الاخبار المعتبرة مثل ما ورد ان الناس في ثلاثة شرع سواء الماء والنار والكلاء وهو الظاهر من صاحب المفاتيح في ختام كتابه **وظهر** ذلك من كلام ابن ادريس ايضا قال في السرائر الآبار على ضربين ضرب يحفره في ملكه والموات ليملكها وضرب يحفره في الموات لا للتملك فاما يحفره في ملكه فانما هو ينقل ملكه من ملكه لانه ملك المحل قبل الحفر والثاني اذا حفر في الموات ليملكها فانه يملكها بالاحياء فاذا ثبت هذا فالماء الذي يحصل فيه في الضربين هل يملك ام لا قيل فيه وجهان احدهما انه يملك وهو مذهبنا والثاني انه لا يملكه لانه لو ملكه مثل ثمرة الشجرة وانما يستباح بالاجارة لجري العادة ولانه لا يضر وعلى مالكه لانه يستخلف في الحال بالنبع وما لا يضر تعليه فليس له منعه مثل الاستظلال بحائطه الى آخر ما ذكره **ووجه** الدلالة على ما ذكرنا انه عد من جواز التصرف في الماء بعد الضرورة ان ما لا يضر صاحبه التصرف فيه فليس له منعه وهو معنى استحقاق الغير لذلك التصرف فيدل على ما نحن فيه بطريق الاولى **ويشكل** الطريقة الاولى بالمياه المجهولة المالك او ما علم كون مالكها صغيرا او مجنونا وبانه كيف يكفي مجرد عدم ظهور الكراهة والمنع كيف يكون ذلك اذنا يعتمد عليه **و** الطريقة الثانية بان ذلك ينافي الاطلاق ولا يناسب التقييد بعدم مظنة الكراهة ونحو ذلك الا ان يقال المستفاد من الادلة هو اثبات حق محدود فيكون ذلك حكما مستقلا بان يكون الشارع ضمن في هذا التصرف في مال الغير بعدم ظهور كراهة في صورة ظهور الكراهة التصرف بعد ذلك فيكون ذلك نظيرا لاذن الاكل في بيوت من ذكر في سورة النور **ولعل** السر في ذلك الاعتماد على احوال المسلمين من كونهم راضين بذلك لا بحسب الحسن والتفضل من المالك بان الملاك الاذن والرضا ام لا كما هو ظاهر عدم نفي المالك

فيكون الجفاف

في اشتراط كون ماء الوضوء مباحا

ويلحقون العلم بالظن وربما ذكروا الظن

في حكم الانتفاع بالمياه المملوكة في الانهار والسواقي

ونقرب منه ما ذكره

ليس بالاجازة وانما قلنا انه يملك لانه نماء ملكه



عدم مظنة الاكراه والاول يشمل بيا الصغار والبناء مع التمكن من التوصل الى الولي فالرضا ومع عدم ظهور كراهة مستأذن ان كان مولى
الامام واما الاذن في ذلك فكما هو مقتضى اطلاق الفتاوى والاخبار فتتم الطريقة الاولى ايضا وممن صرح بذلك الشهيد في الذكرى في مكان المصلي
والظاهر عدم الفرق لاتحاد المناط قال ولو علم الكراهية من صاحب الصحراء وشبهها امتنعت الصلاة لانه كالغاصب ولو جهل بنى على شاهد الحال
ولو علم انها المولى عليه فالظاهر الجواز لاطلاق الاصحاب وعدم تخيل ضرر لاحق به فهو كالاستظلال بحائطه ولو فرض ضرر امتنع منه ومن غيره وفي حق
المنع ان الاستناد الى ان المالك اذن بشاهد الحال والمالك هنا ليس اهلا للاذن الا ان يقال الولي اذن هنا والطفل لا بد له من ولي انتهى وصرح
في المدارك ايضا بكفاية رضاء الولي في مكان المصلي لكنه يعتبر في شاهد الحال حصول العلم وكيف كان فالعمدة بيان الدليل على المطلوب ولنا
عليه وجوه الاول ان النسبة بين العمومات الدالة على طهورية الماء خصوصا ما ورد في مقام الامتنان مثل قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
وليطهركم به وقوله خلق الله الماء طهورا ونحو ذلك وما دل على حرمة التصرف في مال الغير هو عموم من وجه والاولى معتضدة بالاصل والاخبار و[illegible]
ودفع الضيق والحرج والاخبار سيما مع ملاحظة عمل المسلمين في الاعصار والامصار من دون نكير ويظهر لمن تأمل ذلك ان ذلك كان اجماعيا
فيه بينهم ولا شك لكن العمدة للمستقام من هذه الطريقة ايضا هو ما لم يظهر النفرة والكراهة والثاني ان البناء على الاباحة الاصلية ولم يحصل
اليقين برفعها الا في غير ذلك الاستثناءات ولا ينصرف على ما دل على المنع عن التصرف في مال الغير الى ذلك الثالث انه لو توقف الاستعمال
في المذكورات على الاذن لزم الحرج الشديد سيما في الاسفار في البلاد الكثيرة التي لم يرتفع ما به الرابع تتبع الاخبار مثل صحيحة ابن ابي يعفور وعنبسة
بن مصعب عن الصادق ع قال اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فلا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وكل ما ورد
بالشرب والتوضي او الرخصة من الاخبار الكثيرة اما من جهة الاطلاق او ترك الاستفصال ولنذكر منها واحدا وهو موثقة سماعة قال سألته عن الرجل
يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد انتنت قال اذا كان النتن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب بل الظاهر منها ان الرواة كانوا يعلمون عدم الفرق من جهة عدم
المالك اذا ما كان سواء لم يعرف ضرر الغير وعدمها وكذا كل ما ورد في منزوحات البئر ان بعد النزح يشرب ويتوضأ من دون تقييد واستفصال
البئر وكل ما دل على نفي البأس عن البول في الماء الجاري وهي كثيرة وكذا التعليل للمنع في بعضها بان له اهلا فانها بالاطلاق وترك الاستفصال يدل على
جواز مثل هذا التصرف في المياه المملوكة فالتصرف بالشرب والتوضي اولى بالجواز ومثل صحيحة صفوان الجمال قال سألت ابا عبد الله ع عن الحياض
التي ما بين مكة الى المدينة ترد عليها السباع وتلغ فيها الكلاب وتشرب منها الحمير ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منه قال وكم قدر الماء قال الى نصف
الساق والى الركبة فقال توضأ منه مضافا الى رواية الكرخي الدالة على ان لها اهلا ويقرب منها رواية ابي بصير الدالة على حكم الغدير لو اتفق في جانب
القرية ثم يبقى الاشكال فيما لو جمعها في محل كالحمام للاغتسال والمصانع والحياض للشرب فان ثبت هناك استمرار وطريقة عمل يظهر منه اما
الاجماع او رضاء المالك فهو والا فادخاله تحت حق الغسل والشرب مشكل فان اخذ الماء مجتمعا يصعب في نظر المالك وان كان صرفه متفرقا قد
يكون اكثر من ذلك المعهود بالتعارف في الشرب والاغتسال والتوضي اما الاتيان بالمذكورات في شاطئ النهر واخذ كل واحد من المسلمين
بقدر حاجتهم في ذلك الوقت و الظاهر ان ما ذكرنا من الحكم لا ينافيه وقوعه في المغصوب وغيره فاذا غصب النهر المملوك فلا ينتفي بذلك حق شرب
المسلمين وتوضيهم واغتسالهم وهو مستصحب كما صرح به المرتضى وغيره في المكان المغصوب نعم قد يمكن الحكم بعدم جوازه للغاصب لان
الظاهر كراهة المالك لذلك واما ما ادعاه السيد من الاجماع على بطلان الوضوء بالماء المغصوب فالظاهر ان مراده ما تحقق فيه الغصب كما اذا كان
محرزا في انيته فان الظاهر ان عدم جواز الوضوء به اجماعي كما هو مدعى به في كلامهم والظاهر ان مراده البطلان والا فالحرمة اجماعي العلماء كما هو مصرح بارادة
ذلك السيد في المسائل الناصرية وقيل استدلوا عليه بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فهو غير تام كما حققنا في الاصول وقد نشير اليه في مكان المصلي
ايضا واما حمل كلام السيد على ارادة ما تحقق فيه الغصب لان الماء للمسلم كونه مصداقا للتصرف هو ذلك و كون ذلك التصرف في الماء
المغصوب غصبا اول الكلام ويشهد بما ذكرنا السند لانه يدل على البطلان بعد امكان قصد التقرب بما كان معصية كما هو مقتضى القاعدة
الاصولية واتممنا الكلام لشدة عهد الاشكال لنا في هذه الايام بعد ما استمر كونه موضوعا على طرف التمام وقد تقدم تكرر ذكره مستقصى في
كتب الاقوام واما الشبهة المغصوبة فقالوا لا يجوز استعمالها و الظاهر ان مرادهم اذا كان من جملة المحصور كالمشتبه بالنجس بناء على وجوب الاجتناب
في الشبهة المحصورة ولم نقف على مصرح بالاجماع على البطلان في خصوص ذلك فلو توضأ بالجميع فانه يتم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة
باجمعها او قلنا بدلالة النهي على الفساد وثم مثل هذا النهي الاستقلالي وجوب المقدمة ففيه البطلان والا فالتأمل فيه مجال لعدم ثبوت
الاجماع على البطلان حينئذ لان المفروض حصول الطهارة بالماء المباح ايضا واما لو توضأ باحدهما فالقول بوجوب اجتناب مجموع الشبهة البطلان

# كتاب الطهارة

ايضا لا الماء فيل ان ذلك لاجل عدم حصول اليقين بالماء الموجب بروجو الطهارة بالماء المباح بل الحرمة الاستعمال بعد دلالة النهي على الفساد اذ الفساد

المعلوم من القاعدة الاصولية هو البطلان فيما علم الحرمة لا ما كان مغصوبا في نفس الامر لتحقق عدم جواز اجتماعه مع الامر فيما لم يعلم كونه حراما كما فيما

نحن فيه لا يصير مورد القاعدة ولم يعلم من مدعي الاجماع ايضا الا الاجماع على البطلان مع العلم بالغصب وحرمة التصرف لا الاجماع على اشتراط الاباحة

حتى في ما نحن فيه ان بطلان الوضوء بسبب عدم الاتيان بالمامور به لا الاتيان بالمنهي عنه حتى يقبل منع دلالة النهي على الفساد **والاظهر** عند

عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة الا فيما يحصل معه العلم بارتكاب الحرام كما يدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها كل شيء يكون فيه حلال

وحرام وتعجب المقدمة لا يجدي فيما نحن فيه اذ العقل المسلم من وجوب اجتناب الحرام هو ما علم حرمته ومع جواز التصرف في احد المائين فاذا

جاز التصرف في احد المائين فيصح الوضوء وكذا لو انقلب احد المائين المشتبهين بالمغصوب خرجنا عن ذلك الاصل في المشتبه بالنجس في خصوص الاناء

بدليل وبقي الباقي **ثم** ان ما ذكرنا من المنع انما هو فيما لو وجد ماء غير المغصوب والمشتبه والا ففي البطلان لعدم بقاء مورد الامر لا يجب

الامر والنهي **الثاني** ان يكون طاهرا فلا يجوز الطهارة بالماء النجس والمراد بعدم الجواز عدم ترتب الاثر لا الحرمة المصطلحة الا ان يجب فعلها

اعتقادا تشريعا من غير حجة شرعية **وقد يستدل** على الحرمة بالاخبار الكثيرة الناهية عن الوضوء به ودلالة النهي على الفساد فالظاهر منها عدم الاعتداد

به كما هو اجماعي ومدلول عليه بالاخبار ايضا مثل صحيحة علي بن مهزيار في حكاية مكاتبة سليمان بن راشد الآتية في ابواب الغسل وموثقة عمار الآمرة

باعادة الوضوء والصلاة لمن وجد في انائه التي توضأ منها فارة متسلخة ومرسلة احمد وغيرها **واما** المشتبه بالنجس فلا يجوز الطهارة بهما ايضا اجماعا

نقله الشيخ والفاضلان **ويدل** عليه موثقة سماعة عن الصادق في رجل معه اناءان فيهما ماء وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو وليس يقدر

على ماء غيره قال يهريقهما ويتيمم وموثقة عمار بعينه **وقد استدل** عليه ايضا بوجوه ضعيفة اقواها ان اجتناب النجس واجب قطعا وهو لا يتم الا

بالاجتناب عنهما معا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب **وفيه** منع ظاهر اذ الواجب انما هو اجتناب ما علم نجاسته ولا يحصل العلم في كل منهما فالقاعدة تقتضي

جواز استعمال كل واحد منهما والحرام انما هو استعمال الجميع ونظيره في الشرع موجود كعدم وجوب الغسل على واجدي المني في الثوب المشترك فلو لم

يكن في المسألة اجماع ولا الخبران لحكمنا بجواز الطهارة باحدهما **ومما** ذكرنا يظهر سهولة الامر في غير مورد الاجماع والخبر كما سيجيء الكلام في

المشتبه بالنجس في مباحث النجاسات وما تقدم الفرق بين الاناءين والاكثر كما صرح به الشيخان والفاضلان وربما يتعدى الى غير الاناء ولا يخلو

عن اشكال بل الاشكال ثابت في الاكثر من الاناءين ايضا لما ذكرنا **ولو** انقلب احدهما واشتبه الاخر بمتيقن الطهارة فالاظهر عدم شمول النص

والاجماع واوجب العلامة الاجتناب هنا ايضا وكذلك حكم بوجوب اجتناب ملاقي الاناءين وجعل حكم المشتبه حكم النجس وفيه ايضا منع واضح

لاستصحاب الطهارة وعدم ثبوت حكم النجس للمشتبه كرميه ايضا منع واضح لاستصحاب الطهارة وعدم ثبوت حكم النجس للشبهة الا فيما ثبت فيه نص او

اجماع وليس فليس **ثم** ان الاشتباه بالنجس اما بان يكون ماء طاهرا وعلم وقوع النجاسة في احدهما ولم يدر ايهما هو **واما** الشك في ان الواقع

نجاسة ام لا فليس من هذا القبيل وهو مسألة الطهارة وسيجيء الكلام في تعارض البينتين في مباحث النجاسات **واما** الفرق بين ما لو كان الاشتباه

حاصلا من حين العلم بوقوع النجاسة وبين ما لو طرأ الاشتباه بعد تعيين النجس في نفسه لجريان الاستصحاب في الثاني لثبوت المنع اليقيني فيستصحب بخلاف

الاول فهو مما لا وجه له لعدم الفرق في حصول اصل اليقين فيقيد النص واطلاق كلام الاصحاب بلا دليل كما ترى **الثالث** ان يكون مطلقا

الشرط المدعى عليه الاجماع خلافا للصدوق حيث جوزه بماء الورد لرواية ضعيفة **واما** سائر المياه المضافة فلا يجوز قولا واحدا والاجماع

والاطلاقات الآية والاخبار وسيما الحاصرة بانه انما هو الماء والصعيد مع قول الصدوق ولو اشتبه المطلق بالمضاف وفقد غيرهما تطهر بكل منهما للتوقف براءة

الذمة عليه ولا يضر هنا الجزم بالنية سيما في صورة عدم الامكان لعدم الدليل ولا يبعد القول بالجواز مع وجود ماء مطلق يقيني وان كان الاحوط الاجتناب ولو

انقلب احدهما فقال في المدارك ان الاصحاب قطعوا بوجوب الوضوء بالباقي والتيمم مقدما للاول على الثاني واعترض عليه بان الواجب كان هو

ما علم كونه ماء مطلقا في الوضوء فينحصر الامر في التيمم وان كان هو استعمال ما لم يعلم كونه مضافا فينحصر في الوضوء **وفيه** ان الواجب استعمال

الماء الواقعي فان الالفاظ اسماء للمعاني النفس الامرية فيجب الوضوء لاحتمال وجوده ويجب التيمم لاحتمال عدمه كما انه يجب الاجتناب عن المجهول الحال

لاحتمال كونه فاسدا والحاصل ان وجوب الوضوء معلق على نفس الماء ووجوب التيمم على عدم وجدان الماء فان كان المراد التعليق في التيمم ايضا على

عدم وجدان الماء في نفس الامر فبيانه ان في الاحتمال يجب ايضا الابراء الذمة وكذا ان استفدنا من مفهوم التعليق في التيمم على عدم وجدان الماء

في نفس الامر منطوقا وبان في الاحتمال يجب ايضا الابراء الذمة التعليق في الوضوء على وجدانه ايضا وان قلنا ان الظاهر من التعليق بوجدان الماء في الوضوء

على وجدانه ايضا بمعنى التيمم هو ما لو علم بالوجدان او ظن به فلما كان منتفيا فيما نحن فيه فالعلم بالاخر بوجدان الماء ولا يصح فيه اطلاقه ما



لما كان من البديهي بقاء التكليف بطهارة والامر مخصص فيهما فيجب معا لتحصيل البراءة ودو تبما يحتمل التخيير لاصل البراءة كما في بعض نظائره والاحوط
بل الاظهر ما عليه الاصحاب **الرابع** يجب المباشرة بنفسه في حال الاختيار للاجماع نقله جماعة من الاصحاب ولظاهر الاوامر ولقوله تعالى ولا
يشرك بعبادة ربه احدا على ما ورد تفسيره في حسنة الوشاء وغيرها وعن ابن الجنيد جواز تولية الغير وهو ضعيف **واما** في حال الاضطرار فيجوز
تولية الغير بل يجب اجماعا نقله الفاضلان في المعتبر والمنتهى والاحوط تيمهما معا **الخامس** يشترط فيه النية والاصل فيه الوجوب في
كل ما لم يعلم الغرض فيه من الاوامر او علم ان الغرض منه بالذات هو تكميل النفس **واما** ما علم ان المقصود منه مجرد الوصول الى الغير كغسل الثياب
والاواني والجهاد ونحو ذلك فلا يشترط النية فيها فيترتب آثار الفعل عليه فيها مع عدمها بل اذا وقع مع نية الخلاف وعلى وجه المعصية ايضا فيخرج عن
عهدة التكليف بحصولها كيف اتفق وان حصل له المعصية بخلاف غيرها فان الامتثال المطلوب فيها لا يحصل الا اذا قصد بها الاطاعة فان مجرد موافقة
المأمور به بعنوان الاتفاق لا يسمى في العرف امتثالا **واما** الواجبات التوصلية وان كان يجري فيها ذلك ايضا سيما اذا حصل الفعل بدون اختيار
المكلف لكن المراد هنا بحصول الامتثال هو ترتب الاثر والخروج عن عهدة الفعل فلا يكلف بالفعل ثانيا فحقيقة النية قصد الفعل المأمور به متقربا الى
سواه لله تعالى فاذا كان الداعي على الفعل هو ذلك فقد حصل النية ولا حاجة الى الاخطار بالبال مفصلا في اول جزء من الاجزاء كما فهمه اكثر المتأخرين
فلا يضر ذهول عن حال الفعل من اول الشروع فيه حال التلبس فان الداعي انما يجب فيه الاستمرار بل يكفي وجوده في الحافظة ولا يرتفع الا بالذهول عن الفعل بمرة او بنية الخلاف
وذلك هو المراد بالاستدامة الحكمية فاذا كان الداعي له في الشروع هو قصد التقرب الى الله بالفعل المعين ولو كان خطور مشتمل على تفاصيل
بكثير فيكفي ويستمر ويصح الا اذا حصل الداعي الى خلافه فظهر عدم وجوب التفاصيل وان جزء منه الذي ذكره الفقهاء ايضا ولا الاستدامة بمعنى تجديد العزم
كلما ذكر لاستلزام التذكر في الجميع سيما فيما بعد زمانه كما ذكره **واختلفوا** في وجوب قصد الوجه مع الامتثال قيد او للتعليل وقصد معه في
الوجه عنه وكذا في خصوص الطهارة في وجوب نية الاستباحة او رفع الحدث معا او احدهما او الاستباحة او رفع الحدث فقط على قول **و** القول بعدم
الجميع وكذا في القيود المأخوذة في غير الوضوء او ما عدا التقرب بالمعين الا ان كان مميزا اذا تردد الامر بين الواجب والمندوب كصلوة الفجر ونافلتها او من
يمتثر الفعل الا بالقصد فيجب بخلاف ما لو تردد بين وجوب الفعل وعدمه كغسل الجمعة وان امكن تحصيل العلم فلا يجب التعيين نفس الفعل ولا دليل على
وجوب قصد الوجه وكذا اذا تردد الامر بين الفائتة والحاضرة ولم يتميز الا بالقصد احدهما فيجب بخلاف ما لو تردد الامر بين صيرورة الصلوة قضاء او اداء
كالمستيقظ قبيل طلوع الشمس وتردد في الطلوع فلا يجب قصد الاداء ويكفي التقرب بالفعل المعين وهكذا **واحتجوا** على وجوب نية الوجه بان الفعل
لما جاز وقوعه على وجه الوجوب تارة والندب اخرى فاشترط تخصيص احدهما حتى يكون هو المطلوب ليحصل الامتثال ولا يحصل ذلك الا بالنية **و**
**فيه** انه ان اريد وجوب تعيينه وتمييزه حيث يشترك معه فعل آخر في الهيئة مع اختلافهما في الوجه كالنافلة والفريضة فهو كذلك كما اشرنا **مع** انه يحتمل
المنع فيه ايضا على القول بالتداخل فيما امكن ذلك كغسل الجنابة والجمعة وكالوضوء الواجب والمستحب وان اريد ان الامتثال بالامر لا يحصل الا مع القصد
بالوجوب وان لم يشتبه المأمور به او اشتبه المكلف به بنوع آخر كغسل الجمعة المتردد بين الوجوب والاستحباب فان المأمور به فيه متحد ولكن الامر في نفسه مردد
اختلف فيه الاوامر فظاهر فيه ان الاصل عدم الاعتبار وان الامتثال يحصل بايجاد فرد من ذلك الكلي المأمور به ويصدق في العرف وانه امتثل الامر بمجرد فعله لا
ولا مدخلية لقصد الوجوب في تحققه في الخارج عرفا **واما** وجه الوجه فالمراد به لطف الحاصل بالايجاب في التكاليف العقلية فان الواجبات الشرعية
مقربة لاتباع العقليات مثل بعض المشروعة وغيرها فانها ايضا لطف والغرض من الايجاب اللطف فاللطف وجه الايجاب وشكر المنعم على قول بعضهم
فانه وجه الايجاب وغيره **واما** على مذهب الاشاعرة فلا وجه له لا مرجح وصرح المتكلمون بان من لم يفعل الواجب لوجوبه او لوجهه لم يستحق الثواب فاعله ويتوقف على قصد الوجه
او لوجهه فان كان مرادهم التقرب والامتثال اللازم لذلك كما هو الظاهر فهو والا فلا وجه له **ومما** ذكرنا ظهر ان القول باشتراط قصد الوجه والتعليل
معا منضما الى نية التقرب كما يظهر من بعض الاصحاب في غاية البعد ولا دليل على اعتبار سائر القيود ويعضده الاطلاقات وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية على
ما تقدم من ان الظاهر منه كون الشرط غرضا للطهارة وان قصد رفع الحدث مستلزم لاباحة الصلوة فيتخير بينهما او ان استلزام رفع الحدث للاستباحة لا
كون الوضوء المنوي فيه رفع الحدث مقصودا فيه الاستباحة كما هو مدلول الاية فيتعين قصد الاستباحة او ان كون الوضوء واجبا للصلوة لا يستلزم وجوب
قصد ذلك فان المراد ان الوضوء يجب للصلوة لا ان الوضوء الكائن للصلوة واجب فيثبت عدم اشتراط شيء منهما واكتفى بعض من اشترط قصد الاستباحة
في الوضوء للصلوة الواجبة بالاستباحة اي شرط كان ولم يكن قبله ممكنا او **هذا** ومن يعبر في **وقد** استدل على الجمع بينهما بان الحدث مانع فيجب رفعه
وان الاستباحة لذلك الرفع فيجبان **وفيه** ان وجوب الاول لا يستلزم وجوب قصده وكذلك كون الثاني وجها للاول وبان الرفع والاستباحة
قد يتغايران فان في غسل الحائض بدون الوضوء والتيمم لا يكون قصد احدهما مغنيا عن الاخر ولا يخفى ضعفه لمنع لزوم مراعاة ما فضلا عن الاجماع **ثم** ان

في اشتراط البلوغ والوضوء
في اشتراط النية في الوضوء

في انه هل يجب قصد الوجه وفصله

المتداول في ألسنتهم من اشتراط الاستباحة للصلاة في الوضوء واستدلالهم على ذلك بالآية مبني على أن الغالب لحصول العمدة الوضوء للصلاة والا فليس كذلك لما شرع له الوضوء من صلاة ونحوها لا يباح الا به فانه يستحب للقراءة ولدخول المساجد ونحوهما ايضا ففي الطواف لا بد لهم من اشتراط استباحته وكذلك في مس كتابة القرآن ونحوهما بلا خلاف مما تقدم فان الوضوء انما هو لتحصيل كما انه فلو نوى ما يكون الوضوء مكملا له فاما ان يقصد به استباحته او كماله ونفسه **فاما** الاول فمقتضى دليلهم عدم الصحة كما حكم به الشيخ وابن ادريس لانه يباح بدون ذلك **واما** لو قصد الكمال فالظاهر الصحة لاستلزامه قصد رفع الحدث لان الكمال لا يحصل الا برفع الحدث ومع حصوله يجوز الدخول به في المشروطات ايضا وكلام الشيخ وابن ادريس لا ينافيه وكذلك لو قصد اصل الفعل لانصرافه الى الوجه الصحيح وهو تحصيل الكمال **وبالجملة** يلزم على طريقتهم على مجازاة ما تقدم قصد الغاية استباحة او كمالا او ما ينصرف اليهما او رفع الحدث على القول بالتخيير **وعلى** ما ذكرنا فيكفي تمييز الفعل عما سواه فان كان من الوضوءات الرافعة فيدخل به في كل مشروط به وان لم يقصد الغاية بالوضوء وان كان غير رافع المكلف عن قصدهما **ولعله** السر في التزامهم قصد الاستباحة او ما يؤول اليه وذلك لا يستلزم وجوب قصد ذلك بل يكفي قصد رفع حدث او احداث حصل منه او كما اشترطوا احد وان حصل منه المستبيحة في في مسألة التداخل واما الوضوء غيره ففيه اشكال لكونه لغوا عبثا وللزوم الجمع بين المتنافيين والظاهر ان ذلك محض العبث لا يدخل شيء في القصد ويكون قصده العدم كالعدم **بقي الكلام** في معنى قصد القربة ودليله فقد سبق ان العرف يقتضي قصد الامتثال في مقام الاطاعة فلا يحصل الامتثال الا بقصد **ونقول** هيهنا ان الاصحاب اتفقوا على وجوب قصد القربة كما نقله الشيخ والعلامة بل جعل من شرائط العبادات **نعم** نقل عن السيد المخالفة في ذلك فيحكم بالصحة وسقوط العقاب مع عدم القربة وان لم يحصل له ثواب فرقا بين الاجزاء والقبول ولعل ان مراده من عدم العقاب هو على ترك الصلاة لا على ترك القربة فحكي الاجماع على وجوبه ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الاية وما دل على حرمة الرياء وحرمة العمل المرائي فيه كقوله تعالى يراؤن الناس ولا يشرك بعبادة ربه احدا وغير ذلك والنهي في العبادات مستلزم الفساد وذكروا في معنى القصد قربة وجوها افضلها الاتيان بالعبادة لكونه تعالى اهلا لذلك ثم الحياء منه والمهابة ثم للشكر له والتعظيم ثم لامتثال امره وفهم ارادته ثم للقرب منه والهرب عن البعد عنه ثم لنيل الثواب عنده والخلاص من عقابه فلم يوجد في النظر شيء في الاول حتى امر الامر بل لان الحسن بالذات انما هو الحسن بالذات وفي الثاني وان لم ينظر فيه الى الامر الا انه لكنه اعتبر هنا الجاذب الى الفعل وهو الحياء والمهابة فكانه شيء يضعف الاخير والكل ليس شيء يعود فائدته اليه وفي الثالث لا يخلو المقام عن النظر الى الفائدة وان كانت متقدمة فينزل منزلة ما يفيد في الرابع ملاحظة امره وموافقته وارادته الخارج عن نفس المكلف هنا اقوى من ما يفيد فيزل عنهما وفي الخامس ملاحظة الفائدة المتاخرة عن الفعل وان كانت روحانية **واما** الاخير فمشوب فيهما الدواعي من الملايمات الجسمانية والاخلاق في كفايته غير الاخيرين فيها خلاف عن ابن طاوس ونسبه الشهيد في القواعد الى الاصحاب **والحق** خلافه كما هو مذهب جمهور اصحابنا المستفاد من الايات كقوله تعالى يدعوننا رغبا ورهبا وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وغير ذلك مضافا الى الاخبار الكثيرة ومنها حسنة هارون بن خارجة عن الصادق ع قال العبادة ثلثة قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك عبادة العبيد وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء وقوم عبدوا الله عز وجل حبا له فتلك عبادة الاحرار وهي افضل العبادة وكذا الاخبار المستفيضة الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه **ويجب** ان يكون الداعي الى الفعل هو التقرب لا غير بان يكون خالصا لله فان انضم اليه شيء آخر فان كان رياء او مفسدا فالمشهور البطلان العبادة خلافا للسيد لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الظاهر ان اللام بمعنى الباء وان الدين هو الطاعة لا الملة وان المراد اعم من الاخلاص عن تشريك الاوثان ونحوها والحصر يفيد عدم كون غير الخالص مامورا به فلا يحصل فلا امتثال ولان الظاهر مما دل على حرمة الرياء في العبادات من الاخبار والايات هو حرمة العبادة المراءى فيها الا بعد الرياء والنهي في العبادة مستلزم الفساد وان كان ضميمة راجحا فظاهرهم الاتفاق على الجواز كضم الحمية الى الصوم والارشاد الى الوضوء والاعلام الى التكبير او الجهر ونحو ذلك **وظني** ان مرادهم هنا ما حصل الضم من جهة المكلف بان يكون من قصده والعبادة عموم من وجه واما ما نص عليه كالتسبيح في الصلاة لاجل اعلام الغير وصلوة الليل للتوسيع الرزق ونحو ذلك مما هو من الكثيرة بمكان فليس محل الاشكال لترخيص الشرع وان كان من المباحات ومن هذا الباب استيجار الحج والصلاة وغيرهما **واما** غير ذلك مما لا خصوصية فيه ولا رجحان كضم التبرد او التنظيف الى الوضوء والغسل ونحو ذلك **ففيه** خلاف المجوزين اصالة البراءة عن التكليف ومنع ثبوت الوجوب فان اللازم واجب الحصول وان لم ينوه والثاني اشتراط الاخلاص وهو مناف لغير نفع الاصلح النفس بالرياء فان دخيلة الناس ايضا لازم وان لم ينوها **ويمكن** دفع الاول بما مر لان الاية تدل على انه لا بد من الاخلاص عن التشريك والرياء وكذا غيرها من الادلة والثاني بانه خرج بالدليل **نعم** يتمسك على ان اللازم واجب الحصول وان لم ينو على الاطلاق فانه لو انتفى الدا

الحاد للوضوء وكان التبرد والتنظيف تبعا للداعي وجيئنئذ يحصل المكلف ما يوجبه فليس كذلك **نعم** يمكن ذلك فيما لو انغمس في الماء في البارد مثلا وضم الى قصد التقرب التبرد ايضا وحينئذ فلم يفرض التنظيف بالرياء في نظره ويجاب بما ذكرنا **والحاصل** ان الاظهر عدم البطلان بمثل هذه الضميمة مطلقا اذا كان الداعي الى التقرب قويا بحيث لولاها لفعلها جزما والاحتياط مما لا ينبغي تركه **واما** التلذذ بالماء البارد في اثناء الوضوء فلا يضر اصلا بل الظاهر ان السرور بغير احد اياه في حال العبادة ايضا لا يبطلها اذا لم يكن الداعي الى الفعل هو ذلك كما في رواية زرارة عن الباقر عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه انسان فيسره قال لا باس ما من احد الا ويحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن صنع كذلك **واما** طريان الرياء في الاثناء بان يصير ضميمة للداعي فالظاهر انه مبطل ايضا وفاقا للمفاتيح ويوهم خلافه **وبالجملة فالرياء** اخفى من دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ولكن رحمة الله ايضا اوسع مما بين الارض والسماء حيث من لنا الملة السهلة السمحة الحنفية البيضاء ورفع لحوال القاصرين عن نيل ذوي العليا من الضعفاء والنساء وكل ميسر لما خلق فلو قلنا ببطلان العبادة بمجرد السرور في حال العمل باطلاع الغير او جزمنا ببطلانها بالضمائم المباحة ايا ما كان لزم العسر الشديد والحرج الوكيد فعليك بالاجتهاد والورع وتصفية النية عن كدر الشوب حسب المقدور فان الدين لا ينضبط بالعقول **تنبيهان الاول** لو قصد الخروج والقطع في الاثناء فيبطل النية في الاحوط فان عاد مع عدم فوت الموالاة فما اولا القصد الجديد شرايطها وعود الاطلاقات والعمومات **الثاني** قد ذكرنا عدم اشتراط نية الوجه وفي صورة عدم القصد مع التذكر او التنبيه او الاشتباه والخطاء والاشكال فيما يقابلها عمدا قصد الوجوب في الندب وعكس او جهلا بالمسئلة مع امكان التعلم وظهر من بعضهم التفريع بنا على عدم اشتراط نية الوجه **وفيه** اشكال بل الاظهر البطلان واما جواز الوضوء المندوب حال اشتغال الذمة بالواجب فالمشهور العدم **والاظهر** الجواز للاصل والاطلاقات والامر بالشيء لو سلم اقتضائه النهي عن الضد الخاص فانما هو في المضيق مع عدم جواز التداخل وسقوط الوجوب بالوضوء المندوب لا يستلزم خروج الواجب عن الوجوب بعارضه اطلاق الندب فالوجوب ثابت ما لم يحصل مسقط له

**المقصد الخامس** في الجبائر من كان على بعض اعضائه جبيرة ينزع مع المكنة والا مسح عليها وكذا العصائب التي يعصب بها الجرح والكسر وهو مذهب علمائنا اجمع في المنتهى ثم قال لا فرق في المسح بين الطهارة الكبرى والصغرى وهو قول عامة العلماء لان الضرر يلحق بنزعهما فيهما والظاهر من ذلك ان وجوب الغسل مع المكنة والاكتفاء بالمسح مع عدمها اجماعي **ويدل** على الاول ايضا الامر المطلق بالغسل والظاهر انه مخير بين النزع وادخال الماء تحتها ان امكن لصدق الغسل وعدم صراحة حسنة الحلبي الاتية في وجوب النزع معينا ولو تمسك بما دل على وضع موضع الجبيرة في الماء حتى يصل الى جلده وان احتمل ان يكون واردة في الغير القادر على النزع ولكنه لم يفهم قول بذلك التفصيل وعلى وجوب المسح عليها ايضا مضافا الى الاجماع حسنة الحلبي عن الصادق عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة ثم ليغسلها قال وسألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال يغسل ما حوله وحسنة كليب سألته عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل ولا ينافي في ذلك صحيحة عبد الله بن الحجاج عن الكاظم عن الكسير تكون عليه الجبائر او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وعند غسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته ومرسلة الصدوق وقد روى في الجبائر عن الصادق انه قال يغسل ما حولها لان المراد منهما عدم وجوب غسل موضع الجبائر ولا ينافي وجوب المسح عليها ولا يجب اجراء الماء على الجبيرة لعدم الدليل **واما** استيعاب المسح **ففيه** اشكال لصدق المسح بالمسمى كالمسح في الوضوء ولنيابته عن الغسل **ويضعف** الاول بان ذلك من جهة الباء **نعم** لا يشترط عدم تخلل وصول البلة الى الجميع وكل ما ذكرنا يجري في موضع المسح ايضا الا انه مشروط بعدم امكان تحصيل المسمى بدون ذلك ولا يجب الاستيعاب فيه ايضا ثم في معنى الجبائر والعصائب الطلاء واللصوق لحسنة الوشاء وحسنة عبد الاعلى مولى آل سام وغيرهما وفي اللصوق الذي يضر بازالته مع عدم كونه ضعيفا ولا للعلة الحاصلة بالجبيرة والعصائب اشكال لكن لا بد من عدم الانحصار في الجبائر والعصائب فالاحتياط لا يترك بالتيمم وهو مقتضى التيمم **[illegible]** انهم ذكروا ان المسح على الجبائر انما هو اذا كانت طاهرة والا فيجب وضع شيء طاهر عليها ثم مسحها واحتمال الاكتفاء بغسل ما حولها كالجرح المجرد والاول احوط وقيل بل الاحوط المسح على النجس والاتمام على الطاهر وفيه ايضا اشكال انما هو اذا لم يمكن تطهيرها والا فيطهر وكان فيه وجوبا ايضا اشكال **والمتحصل** في امثال ذلك هو الاحتياط **واما** الجرح المجرد فاذا لم يمكن غسله فيكفي غسل ما حوله لصحيحة عبد الله بن سنان وحسنة الحلبي المتقدمة وفي وجوب المسح عليه ان امكن قولان من جهة الاصل وظاهر النص ومن جهة الايماء

في حكم من ارتمس في الماء البارد

في مباحث الجبائر والعصائب

بحث وجوب النزع اولا ان امكن والا فغسل ما تحتها ان امكن والا فالمسح عليه بشبيه رحمه الله

الرحمة

الاجتهاد في تتبع الاحوال يضره

في الحاق القرح والكسر وغيرهما بالجرح المجبور

بشبه الغسل عند تعذره والاول اظهر والثاني احوط لبعض من قال بالثاني وجوب وضع شئ عليه ومنهم ابن امكن المسح ايضا تفريعا على اصله وكونه احوط اذ لم يكن للصوق مانعا عن شئ من التصحيح وعلى القول بعدم الوجوب فلو وضعه فهل يجب المسح عليه ايضا حسنة الحلبي والاولى للتبادر ومنها العصائب المحتاج اليها اولا **اشكال في** ظاهرهم الحاق القرح والكسر المجردين وغيرهما ايضا بالجرح المجبور فعليك بالاحتياط فيما لا يستفاد من النص **ثم** ان جماعة من متأخري المتأخرين قد اشتبه عليهم الامر في المقام من جهة كلمات الاصحاب واختلاف الاخبار اختلافا واشتكلوا فيه وهو انهم ذكروا في مسئلة الجبيرة وجوب الوضوء على النهج المذكور وذكروا في مبحث التيمم ان من الاسباب الموجبة للتيمم القروح والجروح وما اشبههما واطلقوا وكذلك الاخبار الصحيحة مستفيضة في وجوب التيمم على من به قرح او جرح وفي بعضها الكسير ايضا وقد جمع بعضهم بين الاخبار بالتخيير او بحمل الوجوب على ما اذا تضرر بغسل ما حول الجرح وبعضهم بين الاقوال بحمل قولهم في التيمم على من استوعب الجبيرة عضوا وعلى من كان تعذره مرضا غير الجرح والقرح والكسر **وانت خبير** بان اكثر ما ذكره لا يتم بالنظر الى الاخبار ولا كلام الاصحاب فان مطلق الاخبار يحمل على المقيد وكذلك مطلق كلام الاصحاب فان مرادهم في اطلاقهم كون الجرح والقرح سببا للتيمم هو بيان السببية في الجملة لا في جميع الاحوال بقرينة اجماعهم وسائر تصريحاتهم وعمدة ما اوقعهم في هذا الوهم هو ما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف والعلامة في المنتهى انه ذكره وغيرهما قال في المبسوط ومن كان في بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر بغسله والباقي عليه جراح او ضرر في غسلها المستباح له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة وان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر عليلا او صحيحا ذكره الشيخ في مبحث التيمم بعد ما ذكر في مبحث الوضوء احكام الجبيرة وعلى ما تقدم من التفصيل في معنى سائر العبارات **وظني** ان ذلك ليس على اطلاقه لسابقه بل ورد على العامة حيث ذهب ابو حنيفة ومالك الى ان الاعضاء او البدن ان كان الاكثر منها صحيحا يجب غسله ولا تيمم والشافعي واحمد الى انه يجب غسل ما يمكنه ويتيمم للباقي ولذا كان من المفردات عند الشيخ وسائر علمائنا وجوب العمل على مقتضى ما تقدم في الجبائر وكان من المفروض عندهم ان العدول الى التيمم انما هو بعد التعذر فمرادهم هنا من وجوب التيمم وعدم غسل العضو الصحيح هو اذا لم يكن غسل العضو العليل ولو بطريق المسح على الجبيرة **والذي** يشهد بذلك ملاحظة كلماتهم فيما قبل وفيما بعد فانها يخصص بعضها بعضا قال في التذكرة في مبحث الوضوء اذا كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح راسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر بالمسح تيمم وقال ايضا الجبيرة ان استوعب محل الفرض مسح عليها اجمع وغسل باقي الاعضاء والا مسح على الجبيرة وغسل باقي العضو ولو تعذر المسح على الجبيرة تيمم ولا يجب غسل باقي الاعضاء وقال في بحث التيمم الطهارة عندنا لا يتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه عن غسل الصحيح ثم قال بعد ذلك لو تمكن من المسح بالماء على الجرح او على جبيرته وغسل الباقي وجب ولا يتيمم وهذا صريح فيما ذكرنا **فالحاصل** ان مرادهم في هذا المقام نفي التبعيض ومع امكان الجبيرة فيجب ولا يتبعض **ومما** اوقعهم في الحمل على التخيير كلام العلامة في المنتهى حيث اورد نظير ما نقلنا عن المبسوط من الرد على العامة في التبعيض وعدم الفرق بين قلة الاعضاء والاكثر **ثم** استدل لمن اوجب الجمع منهم برواية جابر قال خرجنا في سفر فاصاب رجلا منا حجر في وجهه ثم احتلم فسأل اصحابه هل تجدون لي رخصة في التيمم قالوا ما نجد لك رخصة وانت قادر على الماء فاغتسل فمات فلما قدمنا على النبي صلى الله عليه وآله اخبر بذلك فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا اذ لم يعلموا فانما شفاء العي السؤال انما كان يكفيه ان يتيمم ويعصب على جرحه ثم يمسح عليه ثم يغسل سائر جسده **و اجاب** عنه بما حاصله ان الواو بمعنى او يعني كان يكفيه احد من الامرين التيمم او التعصب والمسح وغسل سائر الاعضاء ففهم بعضهم من ذلك انه يقول بالتخيير بين الامرين **اقول اما اولا** فجواب العلامة من باب الجدل **وثانيا** ان العمل على مقتضى الجبيرة في الوضوء اجماعي بينهم فلا معنى للتخيير وعدم القول بالفرق المدعى في المنتهى انما هو في جانب الوجوب لا كان نظره الى خلاف بعض العامة في نفي الوجوب ايضا **وبالجملة** عدم القول بالفرق في الوجوب لا يستلزم وجود القول بنفي الوجوب **وثالثا** انه يمكن ان يكون مراد العلامة ان مطلق الترديد يعني انه كان يكفيه التيمم او العمل على مقتضى الجبيرة وان كان ذلك على الترتيب بتقديم التيمم على الجبيرة فالترديد بالنسبة الى حال المكلف لا نفس الطهارة **ورابعا** بانه يمكن ان يكون التيمم في الحديث بمعنى مطلق القصد كقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا **و مما** ذكرنا ظهر ان حمل الاخبار على التخيير ايضا لا وجه له فان الاخبار المجوزة للتيمم كلها مطلقة لا اشارة في احد منها الى جواز التيمم في صورة امكان الجبيرة فيحمل على المقيدات الموجبة للمسح على الجبيرة **مع** ان كلها واردة في الغسل وليس فيها خبر يعارض ما ورد في وجوب المسح على الجبيرة في الوضوء وعدم القول بالفصل المدعى في المنتهى انما هو على ان كل من يقول بوجوب المسح على الجبيرة في الوضوء يقول بوجوبه في الغسل لا من لا يقول بوجوبه في الوضوء فلا اشكال في الغسل من جهة معارضة تلك الاخبار المطلقة بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة وما او حسنة كليب

في تعيين محل دوران الامر بين الجبيرة والتيمم



وكذا رواية جابر المتقدمة المقتضية للجمع او التخيير ومن جهة خصوصية صحيح عبد الرحمن ودعوى الاجماع المركب **وظني** ان الاشكال
هنا متعسف ايضا لما عرفت من ان رواية جابر مع ضعفها دالة على ان المطلق يحمل على المقيد فلا يبقى التخيير وجه وستسمعه فيما كان التيمم بخصوصه بحكم الجبائر
فالظاهر العمل على التيمم في غير ذي الجبيرة وان كان كثيرا كما صرح به في صحيح ابن ابي نصير وان كان الاحوط الجمع بينه وبين الغسل كما ايده في نهاية الاحكام
الجمع مطلقا **واما** المنبه الكلام لكونه من مزال الاقدام **تنبيهات الاول** قد يتوهم عدم اطراد حكم الجبيرة في الغسل لقد وقع
خلاف بل الظاهر عدم الخلاف خلا احتمالا في الشرائع كيف مختصة بمواضع الطهارة ولم يختص بالوضوء وصرح في المنتهى بما تقدم وقال في الذكرى لو كان
الجبيرة على مواضع التيمم واحتيج اليه فكالوضوء والغسل التيمم فان ذلك من العبادات الظاهرة وكان الاخبار مثل صحيح عبد الرحمن وغيره
ولا باس لعموم البدلية المستفادة من الادلة كما سيجيء **الثاني** صرح جماعة من الاصحاب بعدم الفرق بين اشتمال الجبيرة كل العضو وبعضه
بل ويظهر من التذكرة اشتمال الجميع اعضاء الغسل ايضا وهو مقتضى الاطلاقات **الثالث** لا فرق بين ما يختص به كونه طاهرا او نجسا مع الاطلاق
**الرابع** لو زال المانع فهل ينقض بها ما بقي من الطهارة قولان اقواهما العدم لعمومات الطهارة كيفية ابتداء الطهارة للضرورة و
باقية في غير حال الضرورة وحل غيرها والامر يقتضي الاجزاء والاعادة يحتاج الى دليل وبانها طهارة ولا ينقضها الا الحدث
ويرد على الاول ان الاجزاء انما يسلم للامر المتعلق بحال الضرورة لا مطلقا وذلك ليس الاعادة وعلى الثاني ان الانتقاض بالحدث انما يسلم الاكما تم
والاحوط نقضها ثم تجديدها **المقصد السادس** في الاداب **وفيه بحثان الاول** يستحب عند السواك بالاجماع و
للاخبار مثل قوله عليه السلام عليك بالسواك عند كل وضوء رواه معوية بن عمار في الصحيح وفي بعضها السواك شطر الوضوء ومن نسي قبله يستحب فعله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة وفي بعضها السواك شطر الوضوء ومن نسيه قبله يستحب فعله بعده وفي رواية معلى بن خنيس في
نوح ثلث مرات وفي الاخبار في مطلق استحبابه تبلغ حد التواتر ومنها كما للتأكيد ويجزي المضطر ولو باصبع
واحدة وفي رواية السكوني السواك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب وضع الاناء الذي يغترف منه على اليمين والاغتراف بها **قال**
في المعتبر انه مذهب الاصحاب لعموم ما دل على حسن التيامن والاخبار الكثيرة الدالة على الاغتراف باليمين ولكن في حسنة زرارة المنقولة في بيان
وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى الى ان قال ثم غمس يده اليسرى فغرف بها ملأها ثم
وضع على مرفقه الايمن وكذا في رواية اخرى الاغتراف باليسرى لغسل اليد اليمنى وفي صحيح محمد بن مسلم ثم اخذ كفا اخر بيمينه فصبه على يساره ثم غسل به ذراعه
الايمن وهو مستند الاصحاب وكذا صحيح زرارة وبكير والعمل على الكل حسن ان شاء الله تعالى **واما** مثل الابريق فيضع على اليسار ويصب على اليمين
ويغسل به الوجه ثم يصب عليها ويديرها الى اليسار ليغسل بها الى اليمين ويستحب التسمية عند الوضوء بالاجماع والاخبار المستفيضة والامر بالاعادة
لمن لم يسم في بعض الاخبار محمول على التأكيد وفي الصحيح اذا وضعت يدك في الماء فقل بسم الله وبالله اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين فاذا
فرغت فقل الحمد لله رب العالمين وافضلها بسم الله الرحمن الرحيم ويستحب غسل الكفين قبل ادخالهما الاناء من النوم والبول مرة ومن الغائط مرتين لصحيحة
عبيد الله بن علي الحلبي وموثقة عبد الكريم بن عتبة وفيهما تقييد اليد باليمنى ولكن حسنة حريز مطلقة ولا تنافي بينهما وفيهما استحباب للبول ايضا مرتين
**ويمكن** حملها على الافضل وتخصيص الاستحباب بحال الوضوء من الاناء مع عدم مخصص صريح في الاخبار ووجه المطلق فيهما الاحتياط
ومراعاة توهم النجاسة وعلة الحكم ايضا ضعيف كما لا يخفى **وفي** استحباب الغسل عند الوضوء ثانيا اذا كان غسلها بعد الحدث اشكال كما لا يخفى
يغسل اليدين والمضمضة والاستنشاق بعد الجنابة لطلق الاكل والشرب المضمضة ثم الاستنشاق ثلثا ثلثا **اما** الاول فلا اتفاق ونص غير واحد
ابن عقيل فانه لا يسمهما مستحبين ولا واجبين للاخبار المستفيضة **واما** الثاني اي الترتيب فلما تقدم عن امير المؤمنين عليه السلام في رواية عبد الرحمن بن
كثير **واما** الثالث فلما رواه ابن الشيخ في مجالسه ولما رواه المفيد في الارشاد عن محمد بن اسمعيل بن الفضل في خبر الكاظم عليه السلام مع علي بن يقطين
بالوضوء على طريقة العامة ولكن فيهما شيء وتشير اليه رواية معلى المتقدمة **مع** انه فتوى الاصحاب كافية في ذلك **وقد** صرح كثير من الاصحاب
بعدم الوقوف على الدليل والافضل تثليث الاكف في كل منهما والمضمضة ادارة الماء في جميع الفم ثم مجه والاستنشاق اجتذاب الماء الى داخل الانف
ودفعه وليبالغ فيهما وفتح العين مجزي والاستحباب فيهما الغسل بالطهارة للنص والاجماع على عدم استحبابه نقله الشيخ في الخلاف والاصل فيه قوله عليه السلام
افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم وان يدعو عند كل فعل بالماثور في رواية عبد الرحمن بن كثير وغيرها وبداءة الرجل بظاهر
والمرأة بالباطن لرواية محمد بن اسمعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر
الذراع ولما رواه الفقيه مرسلا عن الرضا عليه السلام **وربما** يظهر منه استحباب البداءة بما ذكر في الغسلة الاولى ولكن الروايات مطلقة

عدم معمول بالعرف

يظهر من ذلك اطراد الحكم في التيمم

في بيان الكيفية ... الوضوء

في استحباب الإسباغ في الوضوء

بكل من الغسلتين وفي المدارك ان مقتضى كلام اكثر القدماء ان الثانية كالاولى وعليه العمل وكذا في منتهى و ذهب جماعة منهم المحقق والشهيد
باستحباب ابتداء الرجل بالظهر في الاولى وفي الثانية بالباطن عكس المرأة والرواية لا يدل عليه و يستحب اسباغ الوضوء للاخبار المستفيضة
و ان يكون بمد للاجماع والاخبار وهو رطلان وربع بالعراقي ورطل ونصف بالمدني على الصحيح على الاشهر الاقوى وفي رواية سماعة مع ضعفها
لا تدل على مذهب البزنطي من كونه رطلا وربعا بالعراقي والرطل العراقي مائة وثلثون درهما السدد وتسعون مثقالا على الاصح وقيل مائة وثمانية
وعشرون درهما واربعة اسباع درهم والدرهم ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير بلا خلاف في
البعد الى ان الصاع يكون في الوزن الف وماة رطل وسبعين وقد قال العلامة في بعض اقواله الرجيث حيله
سيجيئ الكلام في خبر المروزي مساويا الربع من مد يزيد ثلثين شاهيات من فلوس باضافة ثلث مثاقيل مع صير فيات ونصف ونصف ثمن
مثقال و اذا كان حلو وزان ثمان حبا ستيات من فلوس كما هو المتداول الان فيكون ربعه مع نقصان ستة مثاقيل وربع مثقال وربع ثلث ربع
مثقال فيكون الصاع على الاول ستا واربعة او حد عشر مثقالا واربعا وعلى الثاني منا بنقصان خمسة وعشرين مثقالا وثلث اربعاع مثقال و
ربما يقال ان ماء الاستنجاء داخل في ذلك لان المد يزيد على ذلك وقد يشهد بعض الروايات ولا دلالة لها فيها اصلا و انت خبير
بان الوضوء الكامل سيما على القول باستحباب تثنية الغسلات لا يكاد يفي بالمد الا مع الاجحاف فالقول باستحباب ما هو المشهور بين الاصحاب المدعى
عليه الاجماع في السرائر و يظهر من الكليني والصدوق والبزنطي عدم الاستحباب و نسب الشيخ القول بالحرمة الى بعض الاصحاب والاقوى الاول
للاخبار المستفيضة منها صحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الوضوء فقال مثنى مثنى وبهذا المضمون روايات كثيرة وظاهر المجلسي
المشهور وان كان هو الوجوب الا ان الاجماع يحملها على الاستحباب لكونه اقرب المجازات وحملها على الرخصة بعيد ولا دلالة لا في رواية داود الرقي عن
عليه السلام رواية الكشي قال فقلت جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال ما اوجبه الله فواحدة واضاف اليها رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلثا ثلثا
فلا صلوة له فان ذلك بيان علة الندب وابتداء السنة ولذلك يطرد مع عدم اطراد العلة ونظيره في الشريعة كثير مثل غسل الجمعة وغيره وحملها
على الغرفتين ايضا بعيد لا دلالة الحسنة زرارة وبكير المروية في بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال فقلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي
للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك كله على هذا التاويل الا ان الظاهر من كونه مستحبا على حدة اذ الحاج اصل الوضوء
او اسباغه اليها وكذا حملها على الغسلتين والمضمضتين ولا على التامة مويدا بما روي عن ابن عباس من ان الوضوء غسلتان ومسحتان مع عدم
التنافي بين المطلبين ايضا وكذا حملها على التقية سيما وفي بعضها الا انه لا يوجر على ما زاد على اثنتين وهو يدفعه و مما يبين ما ذكرناه و
يوضحه رواية داود الرقي حيث امره بالغسل ثلثا الى ان امره بالوضوء بطريق الثلثة خوفا عليه من المهدي فتحمل على ذلك ثم رفع عنه
الخوف ثم اجتمعا عنده وذكر حكاية مع المهدي ودفع الخوف عنه ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فانك ان زدت عليه
فلا صلوة لك وكذا ما رواه المفيد في الارشاد في حكاية علي بن يقطين نظير الحكاية السابقة الى ان قال ابتدئ الان يا علي بن يقطين وتوضأ
كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح مقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة
وضوئك فقد زال ما كنا نخاف عليك والسلام وروى في العيون عن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتين اسباغ ويدل عليه ما نقله ابن
بكير عن الصادق عليه السلام قال من لم يستيقن ان واحدة من الوضوء يجزيه لم يوجر على الاثنتين وفي رواية ابي جعفر الاحول عن رواه وفي رواية عمرو بن ابي المقدام عنه عليه السلام ما
في الفقيه الى غير ذلك من الاخبار و يؤيده كل ما دل على رجحان الاسباغ وكل ما دل على استحباب الوضوء بمد و احتجوا بما ورد في
صفة الوضوء المتضمنة لفعلهم مرة مرة في بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وغيره وهي كثيرة معتبرة و بمرفوعة ابن عبد الكريم عن الصادق عليه السلام قال ما كان
وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة وبعض الاحاديث المرسلة والضعيفة ان الوضوء مرة مرة وبعضها ان الوضوء واحدة فرض واثنتان لا يوجر والثالث بدعة وخبر عبد
عن الباقر عليه السلام قال الوضوء واحدة وصحيحة زرارة عنه ان الله وتر يحب الوتر فقد يجزيك من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين وتمسح ببلة
يمناك ناصيتك الحديث و الجواب عن الاخبار الاول بانها في مقام بيان الواجب فلاحظ بترك اكثر المندوبات المعتبرة فيها واما المرفوعة فانها
دالة على فعله لكنها تحمل على الواجب لعدم مقاومة المعارض واما الاخبار المرسلة والضعيفة فلا جابر لها فيحمل على ما ذكرنا وكذا خبر
و اما صحيحة زرارة فيتبادر بكون المراد اقل الواجب لعدم وجوب المسألة الجديدة المسح او حده غسل الرجل و اما النهي فلا حجة فيه ممكن
الذكر لما تقدم تبادره من تلك الاخبار مع ان في حكاية علي بن يقطين المتقدمة تصريحا بان الثلثة انما هو في الغسل لا المسح وان الظاهر من الاسباغ
المطلوب في الاخبار انما هو في الغسل و بالجملة فلا خلاف في عدم الاستحباب فان الثالث تكرار في المسح وهو مذهب الاصحاب و

القال
عن حلاوة مكون
المدة

في ان الزيادة على المرتين بدعة
الاسباغ
البه بل لا نرى منافيا
عن الطرفات الثالث وانيدافا
احتياج

المشهور الكراهة وقيل بالحرمة والظاهر ان مراده بالحرمة هو الحرمة تشريعا لاعتقاد الرجحان واما بطلان الوضوء فالظاهر العدم ونقل عنه الخلاف في
السرائر واما المسألة الثالثة فلا شك انه حرام وبدعة ونقل عن ابن ابي عقيل وابن الجنيد نفي التحريم واما الاستحباب فمنفي قطعا
واصلا لما تقدم في بعض الاخبار من التصريح بكونها بدعة ولا ريب في حرمة البدعة وما يقال ان اعتقاد المشروعية حرام لا نفس
الفعل فهو كما ترى فان اصل صلوة التراويح والضحى حرام لا مجرد اعتقاد مشروعيتها فان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار
والمراد بالبدعة نفس الفعل المبتدع وقد يستشكل في حرمة نفس الاعتقاد ايضا اذا كان ناشيا عن الاجتهاد او التقليد وفيه
ان احكام الشرع والعبادات لما كانت توقيفية فابداعها من غير جهة توقيفهم حرام وفعل ذلك المبتدع على هذا الوجه حرام فالمراد من حرمة
اعتقاد المشروعية في المبتدعات حرمة اعتقاد مشروعية ما لم يقم عليه دليل معتمد سواء كان من محض التشهي او من الاجتهاد المبتني على
الدليل الباطل كالقياس والاستحسان فاذا انتفى اعتقاد مجتهد مثلا الاستحباب فانما هو من جهة دليل معتمد عنده وان كان خطأ في الواقع
ولا يضر ذلك وليس ببدعة ويكون مثل هذه الرواية الدالة على كونه بدعة مما ضعف دليله مثل سائر الاخبار المتعارضة المتناقضة فالذي
نقول بكونه بدعة انما هو اذا لم يثبت لهذه الرواية معارض وكان العمل على مقتضاها وبالجملة المقصود في الرواية التنبيه على ضلالة من ابدعها و
ضلالة من ابتعها من تلك الجهة لا مطلقا ثم نقول لما لم يقم دليل على مشروعيتها اتضح حرمتها واما من لا يقول بالحرمة فلعل مراده من جهة عدم
اعتقاد المشروعية وتعليله بالاصل وبرواية زرارة ان الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يوجر عليه فعدم الاجر عليه لا يدل على نفي الحرمة والاصل لا يفيد
جواز العبادة الا ان يكون مراده اثبات الاباحة لا الاستحباب ثم يرجع الكلام معه في جواز المسح بهذا الماء وعدمه وربما يستشكل بانه لو
ايضا ولكنه ليس بالبلل المعروف واما المسح بذلك الماء فعلى ما ذكرنا من كون اصل الغسل بدعة وحراما فالظاهر بطلان اصل الوضوء فكيف المسح
بذلك الماء ايضا مع انه ليس بماء الوضوء جزما وقد مر انه يجب ان يكون المسح ببلة الوضوء وقيل بعدم البطلان اصلا للاصل وعدم دليل على البطلان
الا ما في الخبر ولعله نظر الى صدق ماء الوضوء عليه وان المراد من الامر بالمسح ببلة الوضوء هو عدم اخذ الماء الجديد محضا للمسح والا
فالدليل قائم على البطلان لما عرفت وقيل بالبطلان ان كان المسح بماء الغسلة الثالثة وان كان بغير اليد اليسرى نظرا الى انه المسح بالماء الجديد
وما يقال انه مشتمل على ماء الوضوء الاصلي ايضا فيصح ففيه ان المستفاد من الاخبار ان المسح لا بد ان يكون ببلة الوضوء والمركب من الداخل و
الخارج خارج مع ان في بعضها التنبيه على عدم المسح بالغير مع ان ذلك يشكل في الغسلة الثالثة لليد اليمنى لخلط الماءين وصيرورتهما ماء الغسلة الثالثة كالمطر
الواقع على اليد بعد غسل اليسرى مع انه يلزم على هذا جواز اخذ الماء الجديد مع بقاء الرطوبة في اليد لاصل المسح بماء الوضوء في بعض الاحيان ولو بقليل
وسيظهر الفرق بين ما ذكر وبين الرطوبة القليلة الحاصلة في الرجلين حيث جوزنا المسح عليها بالاثر وقيل بالبطلان اذا كان من اليد اليسرى
ولعله لان غسل اليسرى مرة او مرتين لا يبقى معه الاحتياج الى اخذ الماء للوضوء فيكون ماء جديدا بخلاف السابق عليه وهو كما ترى الثاني
يكره الاستعانة في الوضوء بمعنى صب الماء على اليد لرواية شهاب بن عبد ربه ورواية الوشاء عن الرضا عليه السلام وان كان يمكن المناقشة في الاخيرة بارادة
الصب الذي هو نفس الغسل لقوله عليه السلام حين سئل عن سبب منعه اياه عن الصب عليه توجر انت واوزر انا فان الوزر ظاهر في الحرمة ويمكن ارادة
الاولى منه ويكون الرواية الاولى واحتمال الاية المفسرة في الرواية بذلك مثل الشهرة ايضا واما النزح عن البئر واتيان الماء ونحوهما فالظاهر
الكراهة ويدل عليه مرسلة ابن بابويه من رواية عبد الرحمن بن كثير ويكره الوضوء بالمشمس لرواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله
قال الماء الذي تسخنه الشمس لا توضؤا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص وفي رواية اخرى نفي الباس عنه ويدل على الكراهة
موثقة عبد الحميد ايضا والعلة المنصوصة في حكاية منع الحميراء عن استعمال الماء المسخن بالشمس في الغسل ولا وجه لتخصيص الكراهة بها او
في الاواني المنطبعة لعموم الرواية الاخرى واما ما يسخن في الحمامات والبرك فقال العلامة انه لا يكره الطهارة به اجماعا وكذا يكره بالماء الا
الا اذا لم يوجد سواه ولحسنة الحلبي وكذا يكره عن سؤر الحائض المتهمة بل قيل بكراهته مطلقا في غير الوضوء ايضا ولعل دليله حسن الاجتناب
عن الشبهات والا فالاخبار لا تزيد على بيان حكم الوضوء بل في بعضها التصريح بجواز الشرب والنهي عن الوضوء ومقتضى الجمع بينهما حمل اطلاقاتها على
مقيداتها والاجتناب عن الوضوء من سؤر الحائض المتهمة وحكم جماعة من الاصحاب بكراهة مباشرة سؤر كل متهم بالنجاسة ودليلهم الاخبار
وانت خبير بانه ينافي المعهود من افعالهم واقوالهم حيث حكموا بطهارة اواني المشركين وما يلبس من الثياب لو لم يعلموا بلبسهما
بطهارة الثوب الذي اشتراه الذمي وقد لبسه وغير ذلك مع ان القضية سوى حوض الا ان يتوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليه
يتوضأ من ركوة من فضل الابل من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليكم الى الحنيفية السمحة السهلة ويمكن ان يكون ذلك

في بيان حرمة الغسلة الثالثة وفي التبري عن بدعة

في تحقيق معنى البدعة

في بيان كراهة الاستعانة في الوضوء

مما اصابته النار و
الوضوء والحميم في الشرب
كما يستفاد من الاخبار
وكذا

لاجل الرخصة وتسهيل الامر لئلا يقع الحرج وان كان الاحتياط ايضا حسنا لكن اذا لم يفض الى الوسواس المولد للمفاسد الكثيرة والباعث على الحرمان عن اللذة الطاهرة **واختلفوا** في جواز الطهارة بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر بعد اتفاقهم على جوازها بالمستعمل في رفع الحدث الاصغر على قولين الاشهر الاظهر العدم وذهب جماعة الى الكراهة **لنا** صحيحة محمد بن مسلم عن ماء الحمام فقال ادخله بازار ولا تغتسل من ماء اخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيهم جنب ام لا والنهي ظاهر في التحريم وتوهم الوجوب فيعتبر الجواز ويدل على المنع الاستدلال بالحكم المشكوك فيه مخرج بالدليل فلا يضر والدلالة المؤيدة ورواية عبد الله بن سنان المجبورة بالعمل ورواية حمزة بن احمد وغيرهما من الاخبار المؤيدة للمطلوب واستدل لنا في الذخيرة حجتوا بالاطلاقات وصحيحة علي بن جعفر والمطلق لا يقاوم المقيد ولا الصحيحة بما ذكرنا من الاحتياط مع ان فيهما ما لا يخفى على شيء **واعلم** ان مباشرة يد الجنب للانية التي يغتسل منه لاجل اخذ الماء لا يضر وان كان في الاثناء ولا يدخل بذلك في محل النزاع ولا وجه لتوقف بعضهم في ذلك في الاثناء اذا وافق الجانب فانما الانفعال بالنية ولا يضر الطهارة من البقية بعد الفراغ ايضا ويستفاد ذلك من الاخبار ايضا وكذلك لا يضر تقاطر الماء من جسده في الاناء وما ينضح من الارض منه ويدخل الاناء كما يستفاد من الاخبار وكلام الاصحاب وان كان يظهر من بعضهم دخوله في المنازع ولكن الظاهر العدم **وكيف** كان ففي الاخبار الخاصة بذلك ولزوم العسر والحرج يعين ما ذكرنا فالمراد بالمستعمل هو القليل المنفصل من الماء المنفصل بعد تمام الغسل بالتقاطر في موضع والاظهر اشتراط الانفصال فلو نوى في العضو لم يصب الماء وكان في ظاهره من الرطوبة ما يحصل بها الغسل يجوز صرفه الى غيرها ويؤيده مع ذلك ان مطلق الطهارة متحقق بذلك لعسر اخذ الماء لكل جزء جزء على حدة ومن افراد المستعمل ما لو غمس فيه العضو او ارتمس فيه والظاهر تحقق الطهارة لانه يصير مستعملا بعد تحقق الغسل وكذلك بعد تمام الارتماس فان الغسل في الارتماس لا يتحقق الا بانغماس الجميع والظاهر عدم الخروج في تحقق الاستعمال اذا نوى الغسل قبل الدخول والظاهر من الاخبار وكلام الاصحاب ان هذا الحكم في القليل واما الكثير فلا لعدم انصراف الادلة وللزوم العسر والحرج لعمل الناس في كل عصر ومصر من غير نكير ولعدم التنبيه في الاخبار الواردة في اجزاء الارتماس على ان ذلك انما يكون لغسل واحد مع عموم الابتلاء به **ثم** ان الادلة وان كانت اكثرها مخصوصة بالجنابة لكن عدم القول بالفصل ورواية ابن سنان على بعضه وما دل على اتحاد غسل الجنابة والحيض يتم الحكم والمشهور الكراهة في المستعمل بعد الوضوء **وربما** نقل عن بعضهم القول بالعدم ونسب العلامة الى الشيخ في الخلاف وهو غير ظاهر **وكيف** كان فالمذهب هو الكراهة لرواية محمد بن حمران عن الصادق ع من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل حتى يجف وضوؤه كانت له ثلثون حسنة واورد عليه بالقدح في السند وبانه يدل على قلة الثواب وجعل الكراهة في العبادات بمعنى اقلية الثواب محل نظر وفيه ان ورود الرواية في الكافي والتهذيب مع عمل الاصحاب بها في الكراهة يدفع الضعف وليس الدلالة من جهة قلة الثواب حتى يكون مورد النظر المذكور بل لان التمندل خارج عن ماهية العبادة الزائدة فان الاصل هو عدم التمندل وليس ذلك الا لحزازة حاصلة من جهة التمندل وهو معنى الكراهة **وقد** يستدل بموثقة منصور للاحتياج الى ذكرها **واما** صحيحة محمد بن مسلم النافية للباس في التمندل وغيرها فهو محمول على نفي الحرمة وبيان الجواز وصحيحة منصور الدالة على فعل الصادق ع ايضا محمولة على العذر من جهة عارض وكذا موثقة اسمعيل الفضل الدالة على مسح وجهه باسفل قميصه ... اسمعيل ... بذلك ويحتمل ان يكون الكراهة مختصة بالتمندل والذيل ليس بمنديل والاحوط الاجتناب عنه ايضا



## الفصل الثاني في الغسل وفيه مقاصد

### المقصد الاول في الاغسال الواجبة وفيه مباحث

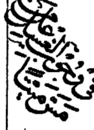
**الاول** الاغسال الواجبة على المكلفين في خمسة مواضع الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس ومس الميت ويجب عليهم الغسل للميت على تفصيل ياتي ووجوب غير غسل المس اجماعي وتستقر الكلام في الاخيرين **واما** ما سواها فوجوبها للصلوة الواجبة بالمعنى المتقدم في الوضوء اجماعي وكذا شرطيتها لمطلق الصلوة والاخبار ناطقة واكثرها وقد مر بعض الادلة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فاطهروا وقوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة ولا صلوة الا بطهور ومطلقات ما دل على وجوب الغسل للجنابة وغيرها محمولة على ذلك واخبار الاستحاضة مصرحة فلا وجه لانكاره ولا الاخبار على وجوب الغسل للصلوة وكذا للطواف الواجب للاجماع كما نقلوه وصحيحة علي بن جعفر وغيرها ولمس كتابة القران ويحرم مسه على الجنب والحائض للاجماع كما نقلوه وكذا الصوم للاجماع المنقول في المعتبر وغيره على انه يحرم عليهما ما يحرم على الحائض في ... الامتثال بالواجب على الغسل يجب من باب المقدمة **واما** الاستحاضة ففيه قول لان المانع لا ينعقد عنوان الحدث صادق عليها ... الا بعد الاظهار والحق ان الاصل يمنع الدلالة لان الحدث من الامور الاضافية ... مثل الحدث بالنسبة الى الصلوة لا دخول المسجد وقراءة العزائم والسلم هنا ... من الصلوة والطواف والجواز في غيرهما استصحاب ... الطهارة السابقة ... وكون الاستحاضة كالحدث الاصغر في ايجاب الوضوء لا يستلزم الا وجوب الوضوء للصلوة ونحوها **نعم** يمكن ان يؤيد الاية ... قولهم ... على غير وضوء ولا تمس



على غير طهر الطهارة التي حصل بموجب المكلف حين المس لكن لا يثبت في المس الا عدم جواز المس الا في حال الطهارة لا وجوب الطهارة للمس الا بنفي عدم جواز الاول في هذه الحال مع وجوبه فيستلزم تحصيل هذه الحالة فيجب وجوبه للمس او يحمل الامر على الطهر من جميع الاحداث بان لا يبقى له مانع من المشروط بالطهارة بقرينة وقوع المطلق في كلام الحكيم فيستلزم لزوم دفع كل ما يصدق عليه الحدث في الجملة وهذا امكان المس من العبادة واستحباباً شغل الذمة والشك في الشرط يرجح المنع وهو الاقوى وكذا يجب للكث في المسجد ودخول المسجدين ان وجبا **اما** غسل الجنابة والحيض فللاجماع نقله جماعة وكذا اشتراطها ويدل عليه ايضاً انهما حرام على الجنب والحائض بالاجماع والاخبار المعتبرة ولقوله تعالى ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا على التفسير الوارد في الصحيح وخلاف سلار وقوله بكراهة ذلك ضعيف فيوجب الاشتغال على الغسل من باب المقدمة **وربما** قيل بعدم الحرمة للحائض بعد الانقطاع وقبل الغسل وفيه اشكال وقياس على الطلاق والوطي باطل **ثم** انهم حكموا بحرمة وضع الجنب والحائض شيئاً في المساجد وادعى بعضهم عليه الاجماع **وكذا** عليه الصحيحان الشاملان لما يستلزم المكث وعدمه في الوضع من داخل او خارج فلا يجب النفر فمقتضى ذلك وجوب الغسل للوضع ان وجب وخلاف سلار وحكمه بالكراهة ايضاً ضعيف **واما** غسل النفاس فيظهر مما سبق **واما** الاستحاضة فالاقرب فيهما الجواز للاصل وكذا يجب لقراءة العزائم ويشترط به في الجنب والحائض بالاجماع والاخبار المعتبرة والاجماع على نفس السورة مطابقة لما رواه المعتبر عن جامع البزنطي وان كان في سائر الروايات نفس السجدة والحق الاصحاب البسملة بقصدها ايضاً والكلام في اغتسال انقطاع الحيض كما تقدم وكذا الكلام في النفساء واما المستحاضة فلا وجه للمنع فيها وهل يشترط قراءة القرآن غير العزيمة بالغسل ام يجوز بدونه والمشهور الجواز بل ادعى عليه الاجماع السيد والشيخ والمحقق في المعتبر وعن سلار التحريم مطلقاً وعن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع وعن بعض تحريم ما زاد على السبعين وبين المتأخرين حمل رواية سماعة قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن قال ما بينه وبين سبع آيات على الكراهة **وربما** يؤيد ذلك حكاية عبد الله بن ابي الحسن ويعضده ببعض الروايات الاخر وكلاهما اما ان يحمل النسخ حتى او وجد على التقية او لمعدم منعاً ومنها للاخبار المطلقة وعموم خصوص الصحيح المعتبر وحيدا فحكم بكراهة ما زاد على السبع ايضاً في غاية الاشكال وكذا يجب غسل الجنابة للدخول في الصوم الواجب وادعى عليه الاجماع في السرائر وهو المشهور بين الاصحاب وظاهر اطلاقهم يقتضي عدم الفرق بين صوم رمضان وغيره من الواجبات وتردد في المنتهى في غير رمضان من جهة تعميم الاصحاب في جعل التعمد على الجنابة من المفطرات للصوم مطلقاً ومن جهة عدم التنصيص الا على صوم شهر رمضان او قضائه **وكيف** كان فالاقوى في شهر رمضان هو المشهور للاجماع المنقول والصحاح المستفيضة **و** يظهر من الصدوق في المقنع عدم الوجوب في ما مال اليه المحقق الاردبيلي لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الى قوله حتى يتبين والاخبار الصحيحة وغيرها والجواب عن الاية بمنع رجوع المخصص الى جملة الاول وبمنع عموم الليل بتمامه وهو رفع السلب الكلي وهو الحرمة بتمام الليل وكونه في كلام الحكيم لا يوجب ان يدل من حمل الاطلاق على ما يخرج عن اللغوية وقد يحصل بما يبقى منها للغسل وعن الاخبار بحملها على التقية كما ينادي بها اسنادها الى عائشة في بعضها ونسبة ذلك الفعل اليه بعنوان الاستمرار في اخر ولبعضها محامل اخر ويشمل قضاؤه للاخبار المعتبرة **واما** المستحب فالاقوى عندي عدم الاشتراط للصحيح حيث حبيب الخثعمي ومرسلة ابن بكير وان تعمد البقاء على الجنابة الى الفجر **واما** غسل الحيض فوقف في المنتهى لم اجد لاصحابنا نصاً صريحاً واختار في المنتهى اشتراطه وقوى في النهاية عدمه وتردد في المعتبر **والاول** اقرب لموثقة ابي بصير ولتوقف اليقين بالبراءة عليه فلو تعذر الغسل فالاقرب وجوب التيمم بدلاً عن الغسل لما يأتي من وجوبه لكل ما يجب له الطهارتان والصواب الكون عليه حتى يدخل الفجر **واما** غسل الاستحاضة فالمعروف من مذهب الاصحاب المدعى من بعضهم عليه الوفاق بطلان الصوم بالاخلال بالاغسال التي يجب عليها للصحيح على بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها وصلوتها ام لا فقال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك وفي سند الرواية ومتنها اشكالات واجوبة ذكرناها في كتاب مناهج الاحكام **و** يظهر من المدارك ان المشهور توقف الصوم على الاغسال النهارية ثم لا اشكال في مدخلية الليلية الآتية ومع تردد في مدخلية الليلية الماضية لو كانت تؤثر في تصحيح الصوم سيما على القول بالتداخل وفي كون المراد من الرواية جميع اعمال المستحاضة فيكون ذكر الغسل لكل صلوتين بعنوان المثال او مجرد الغسل لكل صلوتين في الجملة او كل ما وجب على من وجب عليه الغسل لكل صلوتين فتشمل الاثنين والثلثة والظاهر انتفاء الايجاب فترك احد الاغسال يكون في بطلان الصوم والصلوة لكنه بالقسط الى ذلك اليوم وفي انسحاب حكم المتوسطة اشكال **تنبيه** الظاهر من كلام الجماعة وجوب الغسل للصوم قبل الفجر بقدر ما يؤدي الغسل لو لم يجب عليه شرطاً الى الفجر وهو مقتضى ما حققناه سابقاً من ان الوجوب الغيري لا ينفك عن دخول وقت المشروط والاصلية ووجوبه لا يكفي الظن بادراك الوقت بل صحيحاً استباحته لجوازه في تمام الليل كنية الصوم يجب يجب بوجوبه ويمنع حيث جوز

الوجوب الى ان يضيق الوقت كما انه يجب على المستطيع قبل الموسم طى المسافة ليدرك الحج فى الموسم فيجب المقدمة من وجوب موسع للظان بادراك ذى
الواجب متلبسا بصفة التكليف و هو مقتضى الاطلاقات و الاوامر المقيدة وجوبها بالغير كما مر فى الوضوء و اما فى غير الغسل و اما خروجها عن مقتضى
فى الطهارات للصلوة لخصوص الادلة من مفهوم الاية و الخبر و غيرها و الاجود نفى الوصف و الاغتسال قبل الوقت بنية الوجوب للصلوة مع ظن ادراكها
متلبسا بصفة التكليف ينوى غيره بحسب الاصل و من جملة ذلك الغسل للصوم ففيما ذكره شيئان احدهما المخالفة لما ذكره فى تفسير الوجوب الغيرى
و ثانيهما المخالفة للمنقول عن حقيقة الواجب الغيرى على ما بيناه و بالجملة فالاظهر جواز الغسل للصوم بنية الوجوب فى تمام الليل و يؤيده عدم امكان
الضبط و ان المطلوب الاصح استظهار **الثانى** قد عرفت ان وجوب الاغسال الشرعيات فى الجملة اجماعى **و اما** وجوبها فى نفسها
فقد نقلنا القول بالوجوب لجميع الطهارات لنفسها و اشرنا الى دفعه فى الوضوء و نقول هيهنا ان المعروف من مذهب الاصحاب المدعى عليه الاجماع ان
غير غسل الجنابة من الاغسال ايضا لا وجوب لها فى نفسها و يدل لها جميعا صحيحة زرارة و الاصل و الاستصحاب و عدم الزام المكلفين الاشتغال بها
عند مظنة الموت **و اما** غسل الجنابة فذهب جماعة من المتاخرين الى كونه واجبا لنفسه لقوله فى صحيحة زرارة اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل و ما فى معناها من الاخبار المعتبرة الكثيرة و فيه ان بعد ملاحظة ما ادى نظائرها من سائر الطهارات من الاحداث و الاخباث بمثل ذلك كقوله
وجب الوضوء و غسل الحيض واجب و غسل ثوبك مما ورد فى غسل الاوانى و غيرها مما لا يحصى كثرة **مع** ان المراد منها الوجوب للغير يتبادر
معهودية اشتراط الغير بها لا يبقى وثوق بالاتكال على اصالة الحقيقة و لو سلم تبادر الواجب المطلق من مطلق الواجب سيما مع كون المحتاج اليه لعامة
البلوى هو الوجوب الغيرى المتفق عليه لا الوجوب النفسى النادر الاحتياج المختلف فيه فينصرف اليه و لذلك قال المحقق اخراج غسل الجنابة من جميع
ذلك تحكم بارد فالاصل بقية لا حاجة الى دليل و لو سلم التبادر لا لزم المطلقات فيجب حملها بتقييدها بمفهوم الاية فان الظاهر ان قوله تعالى و ان كنتم
جنبا عطف على قوله فاغسلوا و الظاهر التقدير فان كنتم محدثين بالاصغر فاغسلوا وجوهكم و ان كنتم جنبا فاطهروا و استماح ما ورد فى تفسيرها
من الاخبار و ادعى السيد عليه الاجماع من كون المراد اذا قمتم من النوم فان النوم مظنة الجنابة غالبا اما بالاحتلام او بسبق فيه بالجماع **و يدل**
عليه رواية محمد بن مسلم حيث استدل ع بقوله تعالى و ان كنتم جنبا فاطهروا على عدم وجوب الوضوء مع غسل الجنابة و ان كان قوله و ان كنتم معطوفا
على قوله اذا قمتم لم يثبت التنافى و لم يتم الاستدلال **و يدل** عليه ايضا مفهوم صحيحة زرارة و ظاهر حسنة الكاهلى و غيرهما من الاخبار
**و قد** اطنبنا الكلام فى كتاب مناهج الاحكام **الثالث** المش وجوب الغسل على من مس ميتا بعد برده و قبل الغسل للصحاح المستفيضة
خلافا للسيد و ليس له ما يعتمد عليه الا الاصل اللازم اندفاعه بالدليل و الحق الحاق القطعة المبانة من الحى و الميت اذا كان فيها عظم و لم يغسل فى الذكر خلافا
[illegible] عن الشيخ فى الخلاف الاجماع على ذلك **و يدل** عليه مرفوعة ايوب بن نوح و توقف فى المعتبر مع جزمه فى النافع و لعله للارسال
و لا وجه له مع العمل و الاجماع المنقول و استصحاب اشتغال الذمة بالعبادة و الظ ان مس ما لا تحله الحيوة كالشعر لا يثبت الحكم و ان كان فى الميت لعدم انتهاء
من الاخبار **و اما** مس بعض الاعضاء المغسولة فيما قبل تمام البواقى **ففيه** قولان اظهرهما الوجوب لعدم صدق الغسل قبل التمام
**و قيل** لا يجب لما ورد فى غسل الجنابة ان ما جرى عليه الماء فقد طهر و فيما ورد ان غسل الميت مثل غسل الجنابة **و فيه**
ان التشبيه ظاهر فى بيان الكيفية لا جميع الاحكام و ظ الاكثر ان وجوبه للغير من الصلوة و الطواف و مس كتابة القرآن لا غير و ظ المحقق الشيخ على
حيث ادعى اطباق الاصحاب على كون وجوب غير غسل الجنابة من الطهارات للغير كون ذلك اجماعيا **و يؤيده** حمل النظائر عليه كما مر مع
ان صريح فقه الرضا هو ذلك بل الحكم باعادة الصلوة اذا نوى الغسل و صلى و هذا مع استصحاب اشتغال الذمة و الاشارات الكثيرة فى الروايات و ان
لم يكن دليلا مستقلا يقوى القول بكون المس حدثا بالنسبة الى المشروطات المذكورة و كون وجوبه للغير **و ربما** قيل بكونه واجبا لنفسه
كغسل الجمعة و الاحرام حملا للقول بوجوبهما [illegible] لعدم ما يدل على الاشتراط به فى شئ من المشروطات **و قد** عرفت الوجه فى ان كونهما لنفسهما على
القول بالوجوب مع شذوذه [illegible] كما دلت عليه الروايات **المقصد الثانى** فى حقيقة موجبات
الغسل و ما يتعلق بها **و فيه مباحث** **الاول** فى الجنابة و هى تحصل بخروج المنى مشاهدا فى اى حال من ذكر او انثى بعنوان اليقين و لا كلام
فى الغسل مع الشك لا غسل و يعتبر مع الاشتباه بالصفات من قوة الدفع و فتور الجسد بعده و مقارنتها الشهوة و يكفى فى المريض الشهوة كما فى الاخبار
و وجوب الغسل بذلك اجماعى منصوص عليه فى الصحاح صريحها بادخال الحشفة **اما** فى قبل المراة فبالاجماع و الصحاح و غيرها **و اما** فى
دبرها فافضل الاشهر المدعى عليه الاجماع من السيد المدلول عليه بقوله تعالى او لامستم النساء و الاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
قال سالته متى يجب الغسل على الرجل و المراة فقال اذا ادخله فقد وجب الغسل و المهر و الرجم و فى [illegible]

و غسل النفاس واجب م





بن مرحان عن الصحيح قال اذا اوجبه فقد وجب الغسل والجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وكل ما دل على وجوب الغسل بالجماع في الفرج
فان الفرج اعم **و** ذهب الشيخ الى عدم الوجوب لصحيحة الحلبي ومرفوعة البرقي ومع عدم وضوح دلالة الاولى وضعف الثانية كيف يعارض بهما
ما ذكرنا من الادلة فيلزم طرحهما **واما** في دبر الغلام فادعى السيد فيه ايضا الاجماع وادعى ان من قال بالوجوب في المراة قال به هنا فقال
الشيخ انه لا نص لاصحابنا فيه ... **والاقوى** قول السيد للاجماع المنقول وفحوى النص المتقدم **واما** الوطي في فرج البهيمة فعن الاكثر
عدم الوجوب وعن السيد الوجوب واختاره في المختلف لفحوى التعميم **ويشكل** ذلك على القول بعدم وجوب الحد فيه خلافا
للشافعي ... ولا ريب انه احوط **ويؤيده** استصحاب شغل الذمة والشك في الشرط هذا الكلام في الواطي **واما** الموطوء فالمراة لا
خلاف فيه ولا اشكال الا اذا كان الوطي في دبرها وكذا الموطوءة دبرا على القول بكونه موجبا للغسل كما اخترناه لما ادعى السيد الاجماع على عدم
الفرق ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ورواية السرائر وغيرها من الاطلاقات وفحوى التعميم وكذا الموطوء دبرا على الاظهر للاجماع المنقول
عن السيد وفحوى التعميم **ثم** ان الاكثر لم يفرقوا في المفعول بين الحي والميت **الثاني** في الحيض **وفيه** ابحاث **الاول**
قد يطلق الحيض ويراد به الحالة المانعة عن الصلاة المعهودة وقد يراد به نفس الدم المعهود **و** هو دم تعتاده المراة في كل شهر غالبا ... وحكمها
مصلحة ... يحفظ لما كانا ... لبنا ... الوضع كما يستفاد من الاخبار والعرف والاعتبار والاستحاضة انما يكون
من عرض ومرض فالاصل عدم كون الدم الخارج من المراة غير الحيض لاصالة الصحة وعدم عروض العرض ... في الاغلب ... اسود ... وحرقة
يستفاد من الاخبار ويخرج من الطرف الايسر على الاظهر للخبر المعتضد بالشهرة والفقه الرضوي **ولما** كان اغلب احكام الشرع من باب ...
... الحكم ... لذلك ... الاحكام المتعلقة عليه بحصول الاغلب واكثر ... فما امكن ان يكون حيضا من جهة عدم
المانع وحصول الشرائط فهو حيض وهو مجمع عليه على ما نص عليه الفاضلان ومطابق للاصل والاعتبار ويستفاد من تتبع الاخبار ولاخبار
الصفات مع الامكان كالدم في ايام العادة للتمييز وغيره **وما** قيل من ان الاصل هو العمل على الصفات لحسنة حفص بن البختري ونحوها الا ما خرج بالدليل
**ففيه** منع ... دلالتها ... المفهوم ... معارض باقوى منه من الاخبار المعتضدة بالاعتبار والاجماع **فرع** لو رات الدم ثلثة
فانقطع ورات قبل تمام العشرة فالجميع حيض لحسنة محمد بن مسلم وغيرها وكذا كلما رات المراة من الثلثة الى العشرة وهو المشهور بينهم وكذا لو
بعد العشرة ايام ثم رات ... جامعا الشرائط الحيض فهما حيضتان **الثالث** لا حيض قبل اكمال التسع بالاجماع والاخبار وبعد الياس وهو
ستين للقرشية والنبطية ... المرسلة ... على الخمسين ... والستين ... وتلحق النبطية بالقرشية
لم نعرف مستنده والعبرة ... على الاظهر **و** الاظهر تحقق الحيض مع الحمل كما عليه الاكثر **وقيل** لا حيض مع الحمل **وعن** الشيخ في الخلاف الاجماع
عليه ... **وقيل** ما تراه في ايام العادة حيض وما تراه بعد عشرين يوما من العادة فليس بحيض لنا الاخبار
المعتبرة المستفيضة ... وان ضعف غايته ... المفصل صحيحة الحسين بن نعيم الصحاف ولا يبعد ترجيح هذا التفصيل ... الرواية وكونها
مفيدة والاخبار ... مع انها وردت مورد الغالب **نعم** هنا كلام وهو ان يقول ان الحيض مما يستبرء به الارحام
ويحصل العدة برؤيتها فان ذلك لاجل انه كاشف عن عدم الحمل **قلت** لما كان الغالب ان الحامل لا ترى الحيض فرؤيته قرينة على عدم
الحمل غالبا **فالعمدة** هو مرور الزمان الذي يحصل به الظن بعدم الحمل ولذلك ... الحيض في ... الشهور الثلثة فاذا
انضم الى ذلك رؤية الدم فيقوى الظن بعدمه **وقد** عرفت انه ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض وهذه الاخبار ايضا مما يشهد لهذه القاعدة و
يؤيدها **و** اقله ثلثة ايام واكثره ... الظهر والاجماع والاخبار **و** الاظهر الاشهر اعتبار التوالي في الثلثة لان اليقين لا يحصل الا ... الطهارة
مستصحبة وصحة التكاليف ... والاصل عدم ثبوت التكاليف الحيضية فلا يخرج عن هذه الادلة الا باليقين واطلاق الاخبار لا
يقاوم ما ذكر مع ان ... الرضوي ثلثة ايام متواليات **وقد** يستدل بالتبادر **وفيه** ما لا يخفى على المتامل
... ان ... زمان الحيض ثلثة ايام واكثره ... الا اقل زمان الحيض ... اشتراط التوالي والمعنى الاول لا يوجب اشتراطه
الثاني فيكون اقل ايام طمثها ... اشتراط التوالي بالنسبة الى هذا المعنى **نعم** لو قيل اقل ايام الحيض ثلثة كما رواه في الخصال
في حديث شرائع الاسلام وتصريح ... بالتوالي كما ذكرنا فصل هذا ... العشرة ...
في ... يوم ... من جملة اكثر الحيض ... بدليل خارج ... على عدم تجاوز حكم الحيض عن العشرة ايام يوجب تقييد اكثر ايام الحيض
بالعشرة ... تقييد ... كامل ايامه ... في خمسة عشر يوما ... التوالي ...

في كل يوم على الاشهر فيتحقق بمجرد دخول يوم الثالث ولو انقطع بعد لحظة **وقيل** يشترط اتصاله في مجموع الثلاثة وقيل يعتبر حصوله
في اول الاول وآخر الآخر وفي اي جزء كان من الوسط **والتحقيق** انه ان كان المراد بالحيض هو نفس الدم فالاقوى هو الاوسط وان كان
المراد حكمه فالاقوى هو الاخير **واما** قول الشيخ فيستلزم المجاز على التقديرين ولا يبعد ترجيح الشيخ بملاحظة استقرار اخبار الحيض
**الثالث** اذا اشتبه دم الحيض بدم العذرة فيعتبر بالقطنة فان خرجت مطوقة فهو للعذرة والا فهو حيض للصحاح والاولى ان تضع
القطنة مستلقية على ظهرها وترفع رجليها ثم تصبر هنيئة ثم تخرجها اخراجا رفيقا كما ذكره الشهيد الثاني **و** لعل المستند في ذلك ان في صحيحة
ابن ... وفيه اشكال **الرابع** المرأة تنقسم باعتبار رؤية الدم الى ذات عادة ومبتدئة ومضطربة والعادة تحصل باستقرار الوقت والعدد
او كليهما فاقسامها ثلثة ولا تحصل الا بتكرره مرتين بلا خلاف بين الاصحاب والاجماع فتحيض في الثالث بمجرد الرؤية في الاول والثالث للاجماع والاخبار
**واما** الثاني فظاهر كلام الاكثر هو ذلك ايضا لظاهر الاخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى
تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت ورواية يونس عن بعض رجاله عنه ع فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت
الصلوة فان استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض **و** يتم ظهور دعوى الاجماع فان الفاضلين بعد تقسيم ذات العادة وذكر اقسامها قالا
تترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في ايامها وهو مذهب اهل العلم **ثم** واما المبتدئة والمضطربة ففي الكلام
فيهما ما **و** يظهر من الشهيدين الخلاف في ذلك بالحاقهما بالمضطربة لاضطرابها في الوقت فيجري فيه الخلاف الآتي ولا يبعد ترجيح الاول سيما
اذا وافق صفات الحيض وان امكن القدح بان ظاهر الاخبار هو الوقتية **ولعل** ذلك لندرة هذا الفرض وان الاطلاقات محمولة على الغالب
**والحاصل** ان الذي يقوى في نفسي هو ان ذلك يصير حينئذ معروفا لها سيما اذا تكرر وكان للمرأة تمييز فان الاصل عدم الاستحاضة
لما مر في البحث الاول وان كان الاحوط الاستظهار واما لو تقدم الدم او تأخر بيوم او يومين او اكثر فظاهر الاكثر ايضا الحكم بالحيض **و** يدل
عليه ما تقدم من العمومات مضافا الى موثقة سماعة وما في معناها المصرحة بذلك ويظهر من الشهيدين ايضا الخلاف كما تقدم **ثم**
ان ذات العادة الوقتية فقط انما يكون مستقرة الحكم بالنظر الى الاول **واما** بالنظر الى الآخر فقيل انها مضطربة العدد **وقيل** بالاخذ
بالاقل لتكرره والاول ارجح في النظر **واما** المبتدأة فتستظهر ثلثة ايام ثم التحيض او التحيض اولا قولان اقويهما الاول لاستصحاب
الطهارة وهو عدم حصول التكاليف الحيضية وعدم تخصيص العمومات التكليفية الظاهرة الشمول لها والقاعدة المتقدمة المجمع عليها
غير منطبقة عليه لان المدعى عليه الاجماع هو ما يمكن ان يحكم عليه بالفعل انه حيض لا ما يمكن ان يكون في نفس الامر حيضا وهو لا يتحقق
الا بمضي الثلثة مع تحقق شرائطها وكل ما استدل به في المدارك والذخيرة وغيرهما من الاخبار على القول الثاني فهو غير واضح الدلالة واقوى ما حسنة
حفص بن البختري المعتبرة للوصف وهي في مستمرة الدم ولا عموم فيها يشمل ما نحن فيه ومحل النزاع مطلق وتخصيص صاحب المدارك بالمتصفة
بصفة الحيض توهم **ومما** ذكرنا يظهر الكلام في المضطربة **الخامس** التلوث في الباطن حيض فلا يحصل الطهر بمجرد انقطاع
الدم فيجب الاستبراء بالقطنة حين الانقطاع لدون العشرة لصحيحة محمد بن مسلم والاولى ان تقوم فتلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها كما يرفع
الكلب رجله عند البول كما في موثقة سماعة **و** الاولى رفع رجل اليسرى كما في رواية شرحبيل لكونها ادخل في ... فان خرجت نقية
فتغتسل بالاجماع والاخبار **وقيل** ولو اغتسلت النساء في اثناء العادة فلا يجب عليها الغسل وليس ببعيد عملا بالعادة ولو خرجت ملطخة
ولو مثل رأس الذباب فان كانت مبتدئة فتصبر حتى تنقى وتمضي عشرة ايام لما مر من ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض ولحسنة محمد بن مسلم
وغيرها وان كانت ذات عادة فتستظهر بترك العبادة اذا كانت عادتها دون العشرة الى العشرة على الاقوى **وقيل** تستظهر بيوم
او يومين **وقيل** او ثلثة وطريق الجمع بين الاخبار الواردة في كل منها حمل ما ورد على طبق الاقوال على مراتب عادة النساء واختلافهن
والمقصود اختلاف الحال وانه هل يتجاوز العشرة ام لا وفي كون ذلك واجبا او جائزا او مستحبا اقوال اشهرها واظهرها الثالث للاخبار
الدالة على سقوطه مثل ما ورد في المستحاضة وهي كثيرة جدا حيث لم تؤمر فيها بالاستظهار بل امر فيها بالعبادة في غير ايام اقرائها فهي قرينة
لارادة الاستحباب الذي هو اول مراتب الامر فيسقط احتجاج الاولين بكون الامر للوجوب مع ان الوارد بلفظ الامر قليل واختلاف الاخبار في
مقداره ايضا شاهد صدق **والمراد** من استحباب الاستظهار رجحان الاتيان بتكليفات الحائض والعبادة الى ان لا يصح القول باستحباب تركها
ما ثبت كونه عبادة مطلوبة وهو اول الكلام فيسقط حجة القول بالجواز ايضا وفي ثبوت الاستظهار للمبتدئة والمضطربة اشكال لعدم الدليل التصريح
بالاستظهار هنا وعن الذكرى ايجاب استظهار المبتدئة بيوم مستندا الى رجوعها الى عادة نسائها لموثقة زرارة ومحمد بن مسلم **السادس** المستحاضة

اذا انقطع الدم في العشرة فيحكم بكون الجميع حيضا وتقضي صومها واذا تجاوز الدم العشرة ظهر انما بعد العادة طهر فتقضي صلوة ايام الاستظهار
كصومها واستشكل في المدارك بعدم الدليل على جميع **قوله** الدليل هو الاخبار الصحاح المستفيضة جدا الناطقة بثبوت الاستظهار
ومعنى الاستظهار طلب ظهور الحال فحكم بين من ترك الصلوة في الطهر القضاء ومن تركها في الحيض لعدم وهكذا
في الترك لا يستلزم سقوط القضاء وما في بعضها من انها بعد ايام الاستظهار مستحاضة حمل على ما بعد العشرة كما نبهت عليه سابقا فالمراد ان تجاوزها فمستحاضة
فلا ينافي سقوط القضاء ولو انقطع على العشرة للصلوة كالايام وجوب قضاء الصوم مع انه لا ضير في كون المراد مستحاضة ظاهرا وفي الكتاب **الثامن**
اذا تجاوز الدم عشرة ايام فان كانت ذات العادة فان لم يكن لها تميز او وافق تميزها ايام العادة فترجع الى عادتها للاجماع والاخبار وان اختلفا فان كان بينهما
اقل الطهر ففيه اشكال من جهة الاخبار الحاكمة باعتبار العادة مطلقا ووجود ما يمكن ان يكون حيضا والمنقول عن جماعة جعلهما حيضا **و**
لا يبعد ترجيح لكنهما بالنسبة الى التميز كالمبتدئة والمضطربة فتستظهر الى ثلثة ايام ثم تتحيض الى ان يحصل عادة اخرى بالتميز
والا فان امكن الجمع بينهما بان لا يتجاوز المجموع عن العشرة ففيه فالاقرب ايضا جعلهما حيضا الا ان العادة تتقدم وتتاخر وتزيد وتنقص والدم الى
العشرة مما يمكن ان يكون حيضا **وقيل** يرجع الى التميز وقيل الى العادة **و**قد يظهر وجههما مما سبق وان لم يمكن الجمع فالاشهر الاظهر تقديم
العادة للاخبار الكثيرة والمعتبرة المصرحة بان المستحاضة تجلس ايام حيضها وتنتظر عدة ما كانت تحيض فتمسك عن الصلوة عدد ايامها من غير
تفصيل باستفادة التميز وعدمه **و**الظاهر ان العدد في العادة ايضا مقدم على التميز كما يظهر من صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد وصحيحة زرارة المشتملة
على حكم الاستظهار ايضا فالى سائر العمومات والشيخ في النهاية على تقديم التميز وكذا المحقق الشيخ على ان كان العادة مستفادة من التميز
الاخذ والانقطاع لئلا يزيد الفرع على الاصل وهو كما ترى وقيل بالتخيير جمعا بين الادلة **وفيه** ان ما دل على العمل بالتميز انما هو فيما لم يعلم
العادة وما دل على العادة اقوى وان المبتدئة فهي ايضا ترجع الى التميز ان امكنها بان يختلف صفات الدم بان يكون بعضها بصفة دم الحيض
بعض كالاسود والاحمر او اشبهها كالاحمر والاصفر والاشقر والاصفر **و**الاظهر اعتبار مراتب الالوان والغلظة واعتبر جماعة الرائحة ايضا
وبان لا يكون المشابه اقل من الثلثة ويعتبر فيها التوالي والظاهر انه لا يضر فيه تخلل الدم الضعيف اذا حصل القوي في الايام الثلثة في الجملة
ولا اكثر من عشرة وان لا ينقص الضعيف مع ايام النقاء عن اقل الطهر والاصل اعتبار التميز اجماعي نقله الفاضلان **ويدل** عليه حسنة حفص
بن البختري وغيرها من الاخبار المعتبرة ولم يظهر منهم خلاف فيما اعتبر فيه الا ما يظهر من الشيخ في المبسوط في اشتراط عدم التجاوز عن العشرة
ثم العمل بجميعها ان العمل على حسنة حفص وما في معناها الاتيان ولكنه فيما زاد على العشرة لدليل **وفيه** ان اعتبار الوصف الكاشف عن الحيض
الاحرى بالامارة والحيض لا يزيد على عشرة في نفس الامر وترجيح المتقدم بالزمان بكونه حيضا لا مرجح له مع ان ظاهر الاخبار الحكم على كل ما بالصفة
بكونه حيضا فيتخصص بما اذا لم يتجاوز وببعض الاخبار الدالة على عدم الاعتبار بترك الظاهر وفي اشتراط عدم نقصان الضعيف عن اقل الطهر ايضا قوة بالعدد
**و**يظهر وجهه وجوابه مما تقدم قيل فلو رأت خمسة اسود ثم اربعة اصفر ثم عشرة اسود فعلى الشرط لا تميز لها وعلى هذا القول حيضها خمسة وان
لم يمكنها بفقدها الاحد المذكور فترجع الى عادة اقاربها الا بكائنات ولكنها ان تفقد فلروايتي سماعة قال سألته عن جارية حاضت اول حيضها
فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام
وضعفها منجبر بعمل الاصحاب وادعى في الخلاف الاجماع على مضمونها واطلاقها يشمل الحية والميتة والظاهر ارادة العادة المتفقة
عادتهما في اواخر والظاهر اعتبار الحال كما قربه العلامة في النهاية ولا يبعد اعتبار الاكثرية كما اختاره الشهيد واما اعتبار
اتحاد البلد كما اختاره فمشكل وخروج عن اطلاق النص وان كان اعتبار الاغلب ايضا مثل ذلك الا انه يمكن استفادة حكمه من الرواية وتتبع موارد
احكام الحيض وخصوص موثقة زرارة ومحمد بن مسلم فان فيها انظر بعض نسائها فلتقتد باقرائها ولكن العمل على اطلاقها يشمل الواحدة منهما ايضا
من وافق **وقيل** وان اختلفن رجعت الى اقرانها اي من ماثلها في السن والظاهر عندها على من ولدن في السنة ويحتمل الثلث ايضا **و**
**قيل** او الى اقرانها ولم نقف على مستند **وقال** الشهيد ان لفظ نسائها في روايتي سماعة يشملها في الاضافة وفيه نظر
لان المتبادر هو الاقارب فان لم يكن ذلك ايضا تحيض في كل شهر بسبعة على ما في رواية يونس او بعشرة في شهر وثلثة في اخرى وهكذا لو
بكير بنسبتها الى روايتي سماعة للتفتقد فهم الاصحاب الا ان الظاهر للموثقتين الاخذ بثلثة في كل شهر لا في الدعود الاولة والاولى العمل على السبعة كما
في رواية يونس لكونها اصح من الموثقين وان كان فيها ايضا التخيير بين الستة والسبعة كما اختاره بعض الاصحاب ايضا فان التامل فيه
بالمنوم لسبع السبعة والمحقق اسقط الاحاديث باسرها لضعفها وتبع ابن الجنيد في الاخذ بالثلثة في كل شهر عملا بالمتيقن كما ذهب بعض فقهائنا

مع الاختلاف

احتياطاً والعشرة في كل شهر لامكان كونه حيضاً ويجعل في موضع من المبسوط الحيض عشرة والطهر عشرة وهكذا وعن السيد والصدوق انها تجلس
من ثلاثة الى عشرة وظاهره التخيير في هذه المدة وقد يؤول ذلك بما يطابق رواية سماعة المتقدمة وقيل اقوال اخر والاوجه ما اخترناه
والتخيير بين الاقل والاكثر في المذكورات غير مضر فانه يرجع الى التخيير بين تروك الحيض واعمال المستحاضة فلا اشكال فيه مع ان التخيير بين الزائد
والناقص غير عزيز في الشرع كالقصر والاتمام ونحوه والظاهر ان التي رأت الدم مراراً لكنها لم تستقر لها عادة عدداً ووقتاً فهي داخلة في المضطربة في
حكمها ولذلك فسر المحقق المبتدئة بمن رأت الدم اول مرة ويظهر الثمرة في الرجوع الى نسائها فانه معلق في الاخبار على من رأت اول الدم ومن لم تستقر
دمها واما المضطربة وهي الناسية لعادتها وقتاً وعدداً وهي المسماة بالمتحيرة وعندهم ترجع الى التمييز لحسنة حفص بن البختري ورواية يونس
الطويلة وغيرهما ومع فقد التمييز ترجع الى الروايات اي السبعة او الثلاثة والعشرة على المشهور ونقل الشيخ في الخلاف الاجماع عليه و
ذهب الشيخ في المبسوط الى لزوم الاحتياط بالجمع بين عمل الحيض والاستحاضة وغسل الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه و نقل ابن ادريس منه
او الاستظهار الاخذ بالثلاثة ثم العشرة وبالعكس وبسبعة ايام وبستة ايام او بثلاثة ايام في كل شهر او الحيض بعشرة والطهر بعشرة والاقوى عندي
العمل بالسبعة لرواية يونس كما في المبتدأة في آخرها وان كان يظهر من اولها تخصيص الحكم بالمبتدئة مع ان السبعة هو الغالب في العادة وموثقة
ابن بكير صريحة في المبتدئة واما القول بالاحتياط فهو حرج منفي في الدين واما الذاكرة للوقت فقط او العدد فقط فالظاهر انهما ذات العادة
فتدخلان في المضطربة ومن يوجد في ذات العادة من احكام الاستناد الى الروايات انما يستنبط من ادلتهما والا فلا نص فيهما بالخصوص اما الاولى فان ذكرت
اولها اكملته ثلاثة باليقين وتتوقف في السبعة الباقية المحتملة للمضطربة فعلى الاحتياط تجمع بين الاعمال الثلاثة وعلى المشهور تجعله مع الثلاثة احدى الروايات و
ان ذكرت آخرها فتجعله نهاية الثلاثة وتحتاط عند الشيخ في السبعة المتقدمة عليها وتتمها باحدى الروايات على المشهور وان ذكرت الوسط فتحفه
بيومين فتكمله ثلاثة وعلى الاحتياط او تسعة ان لم يمكن جعله وسط العشرة كما لو ذكرت ان الوسط كان يوماً واحداً وهكذا وتجعله وسط احدى
الروايات على المشهور فيما لم يحصل لها العلم بكونه اقل من احدهما او اكثر والا فتعمل على علمها وكذا في جميع الصور وتعملها على الاحتياط فيظهر مما
وان ذكرت وقتاً انه هو المتيقن فتكمله ثلاثة وعلى الاحتياط او تجمع فيها بين التكاليف الثلاثة وتجعله نهاية عشرة تجمع فيها بين التكليفين وعلى المشهور
تجعله احدى الروايات مخيرة في جعله اولاً او آخراً او وسطاً وعلى الاحتياط تصوم احد عشر من شهر رمضان وتقضيها مع احتمال التكليفين التلفيق والانقضاء
على ما حصل لها العلم به واما الثانية فان وجدت التمييز فكذات التمييز و الاظهر تقديم العدد على التمييز لما تقدم من تقديم العادة عليه
ولخصوص صحيحة محمد بن عمرو بن سعيد فالاكثر على انها تضع عددها حيث شاءت من الشهر وقيل تجتهد مع عدم الامارة تتخير وأول
الوقت اولى ومذهب المبسوط الاحتياط في كل الزمان بما يناسب من الاعمال الثلاثة والاول اظهر للزوم العسر والحرج في الاحتياط هذا اذا نقص
العدد عن نصف الزمان الذي اضلته فيه او ساواه ولو زاد كما اضلت ستة في العشر الاول او علمت ان عددها كانت ستة فانها كانت
بمنزلة احد نصفي الشهر بالآخر فهي متيقنة بيومين فتكملها بالعدد الخامس والسادس عشر فعلى المشهور تخير بين اكمال العدد متقدماً او متأخراً
او بالتلفيق وعلى الاحتياط تكملها عشرة وتجمع في الاربعة المتقدمة بين العملين وفي المتأخرة بين الثلاثة ثم انظر هل يلحق بيونس العمل
بالسبعة المضطربة مطلقاً ويشكل الحكم فيما لو علمت كونه خمسة اثنين من شهر ولم تعرف عددها او لم تعلم عددها ايضاً اذ لا دليل على تلفيق لا اولها
فالحكم بالحيض في كل شهر بسبعة او ستة انما محمول على الغالب من حصول الحيض للنساء في كل شهر او تعبد مطرد في الحكم ويشكل الكلام في
ذاكرة العدد والنسيان فعليه تاريخها الا انه بعد البناء على الروايات لا بد من ملاحظة العدد فلا تحتسب العادة الاقل منه من الروايات




**الثالث** في النفاس وهو دم الولادة معها او بعدها والظاهر ان تعريف بعض الفقهاء بما يخرج بسبب الولادة مبني على الغالب
**كيف** كان فالمذهب عدم حده في النفاس لقول الادلة واما ما تراه الحامل قبل الولادة ونفاساً لو سقطت ولو مضغة او
حصل العلم بكونه مبدأ نشوء آدمي و يظهر كون ذلك معتبراً من مبدأ المشوهة من خصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في حق المطلقة
بعد حتى فيها سقط المضغة بوضع الحمل بل وكل ما يعلم انه حمل فيتم وقد الانتهاء بانضمام صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق في الذي
ثم تجب على ابيه الدية ان يدخل بها حتى تطهر و الحق في الذكرى العلقة لو فرض العلم وقيل الرجع من القوابل واما النطفة فلا
فيه وليس لقليله حد نصوصاً وأكثره اكثر الحيض مطلقاً عند الاكثر و ذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذات العادة تجلس عادتها و المبتدأة
عشرة ايام وفي المختلف ثمانية عشر يوماً مطلقاً ونقله عن جماعة منهم جعله ثمانية عشر يوماً مطلقاً وعن ابن ابي عقيل احد وعشرين يوماً والقول الاول
هو المستفاد من فحوى الاخبار المعتبرة المستفيضة التي هي ادلة القول الثاني فان الاستظهار المأمور به فيها بيوم او يومين الى العشرة

في بيان حكم المضطربة

عنه وكذا الخامس عشر و السادس

ناظر الى مراتب العشرة كما يظهر لمن تاملها مضافا الى ما مر في الحيض و استدل في المعتبر والمنتهى بانه حيض في الاصل فيعتبر فيه اكثره وبان الاخذ بالاجماع والاخذ منه مشكوك فيه وجميلا تلك الاخبار مؤيدة لمذهبه او ظهر انها ادلة و لعل نظر المفيد ايضا الى تلك الاخبار حيث قال و قد جاءت الاخبار معتمدة ان اقصى مدة النفاس عشرة ايام وعليها العمل لوضوحها عندي و الظاهر ان مرادهم من الاجماع المدعى في العشرة هو على امكان كونه نفاسا مثل ان يكون عادتها ذلك او انقطع الدم على العشرة لان العشرة دائما نفاس بالاجماع و يشهد بذلك ان الشيخ في التهذيب ادعى اجماع المسلمين على ان العشرة نفاس و استدل على ذلك بالاخبار الدالة على الاخذ بايامها فتامل و بملاحظة تلك الاخبار بانضمام ما حصل من الاعتبار وتتبع شتات الاخبار من ان ذلك من فاضل دم الحيض الذي هو غذاء الطفل يعلم الارتباط بين الدمين و يعرف حكم المبتدئة والمضطربة وانهما لا يتجاوزان عن اكثر الحيض و يظهر الثمرة بين القولين فيما لو تجاوز العشرة فيرجع الى العادة على القول الثاني لان ذات العادة هو فائدة الاستظهار ويجعل الجميع نفاسا على القول الاول و ظني ان مراد الاولين ايضا هو ذلك فان ظاهرهما انه لا شيء حيث اعتبر الاستظهار الى العشرة ولا معنى للاستظهار الا ذلك وكذا غيره لكن صريح المعتبر وغيره ان العشرة كلها نفاس وقد مر كون الاستظهار في الاخبار العوام فان ثبت الاجماع فهو المتبع ولكن طرح تلك الاخبار و قد عرفت ان قدماء المصنفين نقل الاجماع لم يطرحوها بل استدل بها الشيخ في التهذيب هذا واما المبتدئة والمضطربة فان انقطع دمهما على العشرة فما دون فلا اشكال وان تجاوز وقلنا بتنزيل الاخبار على نفاس الحيض ومقتضى ذلك رجوعهما الى التمييز ثم النساء ثم الروايات ومقتضى كلام الجماعة الاخذ بالعشرة مطلقا الا ان الشهيد في البيان قال في المبتدئة اذا تجاوز دمها العشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة بعد فقد التمييز و يمكن توجيه كلامهم بما ياتي من الاجماع على اتحاد حكم الحائض والنفساء الا ما استثني ويقتضي الحكم بان كل ما يمكن ان يكون نفاسا فهو نفاس و اما جريان حكم التمييز والنساء والروايات فهو مستثنى فبقي المبتدئة والمضطربة تحت حكم القاعدة الامكان فتخصص من حجية ما ذكرنا كونه ايضا اجماعيا حتى ان الاجماع من الادلة القطعية ولا يقبل التخصيص نعم مخالفة الشهيد غير ضائر لمن سبق عليه بدعوى الاجماع ولا يمكن مثل هذا الكلام في العادة لاستثنائها لما مر من الصحاح الكثيرة المعمول عليها و اما ما دل على الثمانية عشر فمحمول على التقية مع ان في تلك الاخبار ما يدل على ان الحكم بالغسل بعد الثمانية عشر انما كان لان السؤال عن الحكم كان بعد مضي تلك المدة ولو سألته قبل لامرت بالغسل وبعضها اصرح بذلك مع ان مخالفها من الاخبار اكثر عددا واصح سندا واوضح دلالة واوفق بالعمومات وعمل الاصحاب و العلامة في المختلف جمع بين الاخبار بحمل ذلك على المبتدئة وهو كما ترى اذ اكثر تلك الاخبار حكاية اسماء و قيل انها نفست بابي بكر بعد فوت جعفر بن ابي طالب رض بعد ان ولدت عنده اولادا ويبعد مع ذلك كونها مبتدئة فلو رأت الدم يوم العاشر فقط فهو النفاس و يستشكل في المدارك و لعل له ان حاصل ما استفيد من الاخبار ان النفاس لا يتجاوز عن عشرة ايام من الولادة فما تراه في طرف العشرة فهو نفاس وعلى هذا فلو رأت الاول والعاشر وانقطع فالامر اوضح لما ذكرنا ولان الفاضلين ادعيا اجماع اهل العلم على اتحاد احكام الحائض والنفساء الا في الاقل والاكثر فان في اكثر النفاس خلافا وفي الرجوع الى عادة الحيض والروايات والتمييز في معنى قبل الطهر بين نفاسين وليس في ذلك منها و اما لو تجاوز فالكلام فيهما لو ما زاد عن العادة قد مر و اما بالنسبة الى هذا العشرة فتعمل فيهما عمل المستحاضة سواء صادف ايام العادة ام لا الا ان يفصل قبل الطهر ونسب الخلاف في المنتهى الى بعض العامة و يظهر منه الفرق بين ما تراه قبل الوضع مع امكان كونه حيضا وما تراه بعد انقضاء النفاس فيشترط في الثاني تخلل الطهر دون الاول و في كليهما اشكال و اما اذا فصل قبل الطهر فلذات العادة تاخذ بعادتها الا ان يمكن في تحتها حيض جديد فتحيض بها و قد مر الكلام في مستمرة الدم و يظهر ما استثني فيما تقدم احكام اقسام النساء ولا يجب تخلل اقل الطهر بين النفاسين فلو ولدت توامين بفاصلة ايام فما تراه بعد كل منهما فهو نفاس مستقل الرابع في الاستحاضة دم الاستحاضة في الاغلب بارد رقيق اصفر وكلما يشك كونه من قرح او جرح ولم يمكن كونه حيضا او نفاسا فهو استحاضة و انها على ثلاثة اقسام قليلة وكثيرة ومتوسطة لانه اذا اعتبرت القطنة فاما ان يغمس القطنة ويثقبها ويسيل من خلفها الى الخرقة فكثيرة وان غمس وثقب ولم يسل من خلفها فمتوسطة وان لم يغمسها فقليلة وان دخل في جوف القطنة ايضا و اما القليلة فالمشهور انه يجب عليها الوضوء لكل صلوة وذهب ابن ابي عقيل الى عدم وجوب شيء عليها وابن الجنيد الى وجوب غسل واحد في اليوم والليلة و الاول هو المذهب للاخبار المعتبرة منها صحيحة معوية بن عمار وصحيحة صحاف وموثقة زرارة وليس للقولين الاخرين ما يعتمد عليه ولا دلالة لصحيحة عبد الله بن سنان على الاول ولا لرواية سماعة على الثاني كما توهم و اما المتوسطة فالمشهور ايضا انه يجب عليها مع ذلك الغسل قبل صلوة الغداة وذهب ابن ابي عقيل الى اتحاد حكمها مع حكم الكثيرة وهو وجوب ثلاثة اغسال غسل للصبح وغسل للظهرين وغسل

للعشاءين وهو المنقول عن ابن الجنيد وصاحب الفاخر واختاره الفاضلان في المعتبر والمنتهى وجماعة من متأخري المتأخرين للاخبار الصحيحة
الدالة بعمومها ان المستحاضة تغتسل ثلثة اغسال او الاستحاضة المثقبة للكرسف حكمها كذا **والاقوى** مذهب المشهور لصحيح الصحاف
نفيها فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند كل صلوة فانه تشمل المتوسطة ويبطل مذهب
الخصم ويثبت غسل الغداة من دليل اخر وفيها ايضا وان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل
في كل يوم وليلة ثلث مرات فان مفهومها عدم وجوب ذلك في غير هذه الصورة وصحيحة زرارة فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ويثبت كون الغسل الواحد في
الغداة للاجماع على عدم غسل اخر **وقد** يناقش في حجية الرواية وهو غير مضر سيما مثل زرارة **مع** ما يظهر من الشيخ في التهذيب فيما بعد نقل
هذه الرواية بورقة تجنبا عن الباقر وموثقة سماعة قال قال والمستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف
فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة والتقريب ما تقدم والاضمار في سماعة ايضا غير مضر سيما مع اعتضادها بعمل الاصحاب ولما دل بمفهوم الشرط
من الاخبار المعتبرة على ان هذا الحكم مخصوص بما اذا كان الدم صبيبا لا يرقى والفقه المنسوب الى الرضا صريح في مذهب المشهور والادلة الخاصة والخاص
مقدم على العام سيما اذا اعتضد بالعمل وموافقة الاصل ونفي العسر والحرج **واما** الوضوء لكل صلوة فهو ايضا مستفاد من الاخبار **منها**
صحيحة الصحاف وموثقة سماعة المتقدمتان **ومنها** خبر يونس الطويل ففي جملتها فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل
وان لم يقل وان سال كالمثقب لم يتعرض في هذا المقام بحكم الغسل فهو موافق لعموم الكتاب ايضا **بل** ويظهر من العلامة في التذكرة اسناد
وجوب الوضوء لكل صلوة الى علمائنا في المستحاضة مطلقا مؤذنا بدعوى الاجماع **واما** الكثيرة فلا اشكال في حكمها ولا خلاف والصحاح بحكمها
مستفيضة واذا دخل صلوة الليل فجمع بينها وبين الغداة بغسل بلا خلاف في ذلك **واما** الوضوء لكل صلوة فاسنده في الخلاف الى الشيخ وجعل المخالف
فيه المفيد في المقنعة **وقال** في التذكرة اقتصر الشيخ على الاغسال وكذا المرتضى وابنا بابويه وابن ادريس اوجب الوضوء لكل صلوة وهو حسن في
عبارة علمائنا في ذلك فيظهر من كلام العلامة ان المخالف في المسئلة صريحا هو المفيد **ولكن** المحقق في المعتبر شنع على ابن ادريس بان الذي
تم تفرد به لم يذهب اليه احد من طائفتنا واختار عدم الوجوب جماعة من متأخري المتأخرين **وكيف** كان فرواية يونس مع عموم الاية واطلاق اسناد العلامة
في التذكرة ذلك الى علمائنا ترجح المشهور **ولعل** قول العلامة وعبارة علمائنا في ذلك تعريض على المحقق ووجه العدم هو اطلاقات الاخبار في
حكم الكثيرة حيث اقتصر فيها على ذكر الغسل وهو ايضا ليس نفيا لاثباته من خارج كما انه لا ينافي اثبات الوضوء مع الغسل والظاهر ان خلاف هؤلاء في الوضوء للصلوات
واما الكلام في الوجوب مع الغسل فقد عرفته ولو لم يثبت الدليل على وجوب الوضوء لكل صلوة مطلقا يجري احتمال العموم وشمول منع الوجوب مع الغسل
على ما حققنا ايضا من ان وجوب الوضوء مع الاغسال التي من سنته الغسل بل انما هو الوضوء الذي يتحقق موجبه وان اخترنا وجوب الوضوء مع الغسل وعدم
اجزائه عنه اذ لحصل موجبه **و**ايا ما كان فالاحوط ان لا تترك الوضوء مطلقا **ثم** ان الحكم دائر مدار تحقق الكثرة وكذلك غيرها فلو طرأ القلة بعد غسل
الغداة فغسلها واحد وان طرأت بعد الظهرين فغسلها اثنان وكذلك لو طرأ الكثرة على القلة بعد الصبح فتغتسل للظهرين وان طرأ بعدهما فللعشائين
وهكذا **و**الاظهر اعتبار مجرد التلبس في الكثرة والتوسط ولا يشترط استمراره ولا اتصال الصفة بوقت الصلوة كما اختاره جماعة وقيل باعتبار حصول
السبب في وقت الصلوة والاول هو الموافق لعمومات الادلة وكذلك في القليلة بالنسبة الى الوضوء فهي موجبة له وان انقطع قبل الصلوة **واعلم**
ان ظاهر جماعة من الاصحاب ان الجمع بين الصلوتين بغسل انما هو لتحصيل الكفاية وتسهيل الامر والا فيجوز افراد كل صلوة بغسل وذكر في المنتهى بعد ما
صرح باستحبابه انه لا نعرف فيه خلافا بين علمائنا بل انما نسب القول بالوجوب الى بعض العامة وفي رواية يونس الطويلة ان فاطمة بنت ابي حبيش كانت تغتسل
لكل صلوة فهي محمولة على الجواز وفي موثقة يونس بن يعقوب فان رأت الدم صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة ثم ان الاولى معاقبة الصلوة للغسل بل
اشترطها جماعة في صحتها وهو الاحوط ولا يضره تحصيل بعض المقدمات اللازمة وفي اشتراط معاقبة الوضوء قولان **تنبيهان الاول**
ذكر الاصحاب انه يجب على المستحاضة تغيير القطنة في كل صلوة وعدم العفو وادعى عليه الاجماع في المنتهى **و**الحق بذلك جماعة منهم غسل ظاهر
الفرج لو تلطخ تنبيها على عدم العفو عن هذا الدم **و**يظهر من ذلك الكلام في الخرقة وسيجيء تمام الكلام **الثاني** لا تحديد في الاخبار للقطنة
ولا الزمان ولا تغيير الدم والحكم في ذلك العادة والعرف **الخامس** في مس الميت وقد مر الكلام فيه **واما** الموت فسيجيء الكلام فيه وفيما يتعلق
به في كتاب الجنائز ان شاء الله تعالى **المقصد الثالث** في الاغسال المسنونة **وفيه بحثان الاول** قد عرفت ان الاغسال المتقدمة لا وجوب
لها في نفسها على التحقيق بل وجوبها انما هو للغير لكنها مستحبة في نفسها لقصد حصول اسبابها كما يستفاد من الاطلاقات وفضيلة الخروج عن الخلاف

في بيان وجوب الوضوء للمستحاضة مع الغسل لكل صلوة



وطريقة الاحتياط فيما تعارض فيه الادلة وخصوص من الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عن الرجل يواقع اهله اينام على
ذلك قال ان الله يتوفى الانفس في منامها ولا يدري ما يطرقه من البلية اذا فرغ فليغتسل وجعلها بعضهم مؤيدا للوجوب النفسي وهو باطل
لاجماع الفريقين على عدم الوجوب **واما** عموم ما دل على حسن الاطهار مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين والمؤمن معقب
ما دام متطهرا ونحو ذلك فلا يدل على استحباب الكون على الطهارة وهو غير ما نحن فيه كما مر الاشارة اليه **و** يستحب ايضا لكل مندوب شرط الطهارة في
صحته او كماله كالصلوة والطواف ومس كتابة القرآن وقراءته ودخول المساجد وغيرها مما مر في الوضوء مما استحب فيه الوضوء للمحدث بالحدث
الاصغر اما من جهة ان دليله ثمة كان يقتضي استحباب مطلق الطهارة او لكون الغسل مجزيا عن الوضوء في غيرها سواء كان منفردا كغسل الجنابة او
مع الوضوء كغسل الحيض لان المشروط هو الوضوء فان استحب الغسل لانا نقول حدث الحيض مثلا ناقض للوضوء فلا يجزي الوضوء فقط
فهذه الاغسال لا يشرع الا مع حصول الاحداث الموجبة لها المانعة عن المشروطات **و** يظهر من المعتبر في مواضع متعددة استحباب اصل غسل
وان لم يحصل له سبب من الاسباب المتقدمة ولا مما يجيء والظاهر انه كان من المسلمات عند الفقهاء فهو وان كثيرا ما يطعن في سند الروايات الواردة في
الاغسال الاتية ويعتمد على ان فعل الغسل خير وصرح بذلك في المنتهى ايضا وكذا الشهيد ولا باس بمتابعتهم ولكن الظاهر انه لا يجزي عن الوضوء ولا
يرفع الحدث ويجيء على القول باجزاء مطلق الغسل عن الوضوء الاكتفاء به **وقد** عرفت ان المذهب هو الاول **و** هذه الاغسال امور وقت
شرعيتها على الحدث بل يستحب للمتطهر وغيره **منها** غسل الجمعة على الاشهر بل الظاهر عدم الخلاف فان نسبة القول بالوجوب الى الصدوق و
مع ابيه انما يتم لو كان المراد من الوجوب في كلامه هو المصطلح الان وهو غير معلوم سيما ويستفاد من الادلة انه انما جعل من دين الامامية لا انه
ليس بفريضة فكيف يقول هو بوجوبه او كيف يقول هذا مع كون ابيه قائلا بالوجوب **وكيف** كان فالمتبع هو الدليل والاصل عدم الوجوب
والاخبار متعارضة في اطلاق السنة والوجوب ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيهما متصادمة فيتساقطان ويبقى الاصل سليما **مع** ان في ادلة المشهور
من الاخبار قرائن جلية تدل على ارادة السنة والمعنى المصطلح من بعضها واصرح الدلالة على ذلك مثل رواية علي بن حمزة عن الصادق عن غسل العيدين
اواجب هو فقال هو سنة قلت فالجمعة قال هو سنة ومثل ما دل على ان صلوة النافلة متممة صلوة الفريضة وصيام النافلة متمم صوم الفريضة
وغسل الجمعة متمم وضوء الفريضة وفي موضع اخر من التهذيب متمم وضوء النافلة الى غير ذلك من الادلة والامارات واما ما دل على الوجوب فيمنع
ثبوت الحقيقة الشرعية في الوجوب **واما** ما اشتمل على الامر وكلمة على فلا يبقى مع كون غسل الجمعة معدودا فيها في تعداد المستحبات منضما الى فهم
الاصحاب وطرحهم تلك الاخبار مع كثرتها وثبوت الدلالة على الوجوب ويؤيد ذلك انه من الامور العامة البلوى التي يحتاج اليها الرجال والنساء في
كل اسبوع فلو كان الوجوب ثابتا لما خفي امر الوجوب فيه ولو كان ثابتا لكان الناس يلتزمونه سيما الصلحاء والعلماء وقد نرى خلافه ووقته ما بعد الفجر فلا يجزي قبله للاجماع
ولاضافته الى اليوم الظاهر في النهار في الاخبار **واما** بعد الفجر فيجزي للاجماع والاخبار المعتبرة وستصرح ببعضها ويمتد وقته الى الزوال على المشهور المدعى
عليه الاجماع من المحقق والشهيد والشيخ في الخلاف ولكنه في موضع من الخلاف قال الى ان يصلي الجمعة فيحتمل مخالفة المشهور وعدمه بناء على ان الغالب اتيان
بالجمعة اول الزوال مع احتمال ان يكون الاجماع المدعى وفتوى المشهور ايضا على ذلك وذكرهم ما قبل الزوال من باب الغالب فلم يلتفتوا الى حكم النادر **و**
**اما** الاخبار ففي حسنة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال فاذا زالت فقم وفي موثقة عمار عن الرجل ينسى الغسل حتى صلى قال ان كان في وقت
فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وفيه شيء وهناك روايات اخر دالة بظاهرها على ذلك ذكرناها في المناهج والاحوط ترك نية الاداء للاجماعات المنقولة
وظواهر الاخبار الكثيرة وكلما قرب من الزوال كان افضل للحسنة المتقدمة وغيرها ولو فاته الغسل قبل الزوال فالمشهور انه يقضي بعد الظهر او يوم السبت
لموثقة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير وغيرهما من الاخبار وظاهر الاكثر استحباب القضاء ليلة السبت ايضا وهو مشكل **ويقدم** اذا خاف عدم
التمكن يوم السبت فلا باس به اتباعا لهم وفي الفقه الرضوي الحاق سائر ايام الاسبوع ولم نقف على عامل بذلك والمشهور استحباب تعجيله يوم الخميس لخائف
عوز الماء يوم الجمعة وعمم جماعة الحكم في خائف فوت الاداء والرواية لا تدل الا على الاول ولا باس بمتابعتهم والحق الشيخ بالخميس ليلة الجمعة ناقلا عليه
الاجماع ويستحب الاعادة لمن وجد الماء يوم الجمعة لاطلاق الاخبار واما لو وجد بعد الزوال الى اخر السبت ففيه اشكال وان امكن القول بالاولوية لان دليل
القضاء اقوى من دليل التقديم ولاطلاقه **ومنها** غسل العيدين الفطر والاضحى بلا خلاف من العلماء كما في المعتبر والمدارك للصحاح وغيرها
ووقته بعد الفجر للتعليق على اليوم الظاهر في النهار وفي قرب الاسناد رواية صحيحة تدل على الاجزاء قبل الفجر ويظهر من الاطلاقات وتصريح بعض الاصحاب امتداده
بامتداد اليوم وقال في المنتهى انه يتضيق عند الصلوة وقال في الذكرى انه ظاهر الاصحاب تخريجا من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو
وقت صلوة العيد **اقول** ويظهر ذلك من الروايات وايضا يظهر من بعض الاخبار مثل موثقة عمار وما رواه الصدوق في العلل والعيون

في بيان غسل الجمعة

في بيان غسل العيدين

في بيان الاغسال المستحبة للزمان

علته الغسل وهو صريح فيه لو رضا **و منها** ليلة الفطر لروايات الحسن بن راشد واما ليلة الاضحى فلم نقف على قول بها ولا مستند وفي الامالي روى
انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد وهو وفاق في الفطر **و منها** يوم عرفة للاجماع المنقول والروايات المعتبرة **و منها** يوم التروية لصحيحة
محمد بن مسلم وغيرها **و منها** يوم الغدير للاجماع المنقول في التهذيب ورواية علي بن الحسين العبدي وغيرها **و منها** يوم المباهلة والمشهور
انه الرابع والعشرون من ذي الحجة وقال في المعتبر الخامس والعشرون وفي الروايات ليس للمباهلة سوى ما ذكره في المعتبر في نقل رواية سماعة قال غسل يوم
المباهلة واجب والمراد تاكد الاستحباب ولكنها على ما رواه الشيخ بحذف لفظ اليوم ويحتمل الاستحباب النفس للمباهلة ايضا كما في صحيحة ابي مسروق **و منها**
يوم السابع عشر من ربيع المولود **و منها** يوم دحو الارض الخامس والعشرين من ذي القعدة ولم نقف على مستندهما ونحكي الشهرة **و منها** يوم
المبعث السابع والعشرون من رجب وليلة النصف منه وفي الاقبال نقل الرواية على استحباب الغسل في اول رجب ووسطه وآخره **و منها** يوم النيروز
لرواية معلى بن خنيس والاقوى انه يوم حلول الشمس في برج الحمل وقيل عاشر ايار وقيل تاسع شباط وقيل اول يوم من فروردين القديم الفارسي والمشهور
الان بحيث لم يوجد مخالف هو ما ذكرنا وهو المعروف المتعارف بين العرف فهو المحكم وله شواهد من العقل والنقل ذكرها ابن فهد ره في المهذب **و**
**منها** ليلة النصف من شعبان لرواية ابي بصير وغيرها **و منها** غسل فرادى ليالي رمضان نقل بها الرواية في الاقبال وفي كثير منها بالخصوص
روايات اخر في الكتب المشهورة بل وفي غير الفرادى ايضا كالرابع والعشرين بالخصوص وتاكد في اول ليلة وليلة النصف منه وسبع عشرة وتسع
عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين بل فيها غسلان في طرفيها وفي حسنة زرارة وفضيل ان الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم
يصلي ثم يفطر وروي في الاقبال الغسل في جميع ليالي العشر الاخر **و منها** غسل القاضي صلوة الكسوفين اذا تركها متعمدا مع الاستيعاب على الاشهر
لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وكل صحيحة حماد عن حريز
عمن اخبره عن الصادق ع قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه
الا القضاء بغير غسل **و ربما** يقال باتحادها مع صحيحة محمد بن مسلم وما رواه الصدوق مرسلا عن الباقر ع وفي هذه الروايات ينبغي حمل الامر
فيها على الوجوب سيما مع فهم الاكثر خلافه وجعل الصدوق من دين الامامية الاقرار بتاكد وجوبه وذهب طائفة من المتاخرين الى استحباب الغسل للاداء
ايضا لظاهر صحيحة محمد بن مسلم وربما مال بعضهم الى الوجوب **وقد** عرفت ضعف الدلالة على الوجوب **واما** الاداء فقيل ان ذلك مما يحمل عليه
المعهودية وفهم الاصحاب قرينة على ارادة القضاء مع ان لفظها نسقط منها شيء بدليل ان الصدوق رواها باسناد حسن كالصحيح في الخصال وفي تهذيبه
وفيها اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة ورواه في الفقيه والهداية بعينه موافقا للخصال ولذلك لم يتعرض المحقق
لغسل الاداء مع انه يستلزم تاخير الواجب ليحصل العلم باستحباب الغسل اذا اطلع في اول الاحتراق **و ربما** يفوت الواجب او قلنا بفوريته بالشروع
في الانجلاء او تقديم المستحب مع عدم العلم بالتمكن من الواجب لو اطلع بعد الاحتراق وحمل الرواية على صورة حصول العلم بما اشتهر في النجوم ونحوه
بالتمكن فرض نادر **و** يظهر مما نقل عن المفيد والسيد الغسل لقضاء مطلق الكسوف فهو خلاف مقتضى الاخبار فانها لا تقتضي الا صورة احتراق الجميع و
يظهر عن ابن ادريس دعوى الاجماع على خلافه ولعله حمل الاطلاق كلامهما على احتراق الجميع وايضا يظهر من الصدوق في الامالي القول باستحباب الغسل في صورة احتراق
القرص كله وان لم يعلم به الرجل وتحليله ايضا غير ظاهر الا باشتراط ما بعينه **و منها** غسل الاحرام على المشهور ويظهر من الشيخ في التهذيب الاجماع على الاستحباب
وكذا من المنتهى والمعتبر عدم الاختلاف في انه سنة مؤكدة وفي الامالي انه من دين الامامية وقيل بالوجوب ويظهر من السيد ره ان القائل به كثير
**و كيف** كان فالاقوى الاستحباب للاصل ولظاهر الاجماعات المنقولة وذكره في الاخبار في تعداد المستحبات وان حكم فيها بوجوبه لاشتراك بينه وبين
سائر الاغسال المستحبة وكلما في معنى الوجوب والاحوط ان لا يترك **و منها** الغسل للطواف والحلق والذبح ورمي الجمار كما سيجيء في محله **و منها**
غسل التوبة عن فسق او كفر والمراد بالفسق هو ارتكاب الكبيرة وان كان بالاصرار على الصغيرة ولذلك قال في المقنعة وغسل التوبة من الكبائر والرواية
الدالة على ذلك وبالجملة الفسق مقابل العدالة ولا يتحقق بفعل الصغيرة كما سيجيء فلا يصح حمل كلام الفقهاء على خلاف الظاهر هذا ان لم نقل بان اجتناب الكبائر يكفر الصغائر
والا فالامر اظهر والرواية التي استدلوا بها ما رواه الكليني في الموثق عن الصادق ع في حكاية دخول رجل على النبي ص وسؤاله عن استمراره على استماع تغني الجواري
للغناء التي كانت لجيرانه وصوت عود في الكنيف ولو لم نقل بكون الغناء من الكبائر فيكفي كونه مصرا عليه والاصول الرد وداود الحديث مفسر الغناء
فيكون من الكبائر وفي بعض الاخبار ان تعليم المغنيات كفر واستماعهن نفاق **واما** الغسل للتوبة عن الكفر فيظهر الاجماع عليه من الفاضلين ونقل في
البحار عن كتاب سلام بن ابي عمرة عن الباقر ع ما يدل عليه وحمل الروايتين على الاستحباب مع كونهما ظاهرتين في الوجوب للاصل والاجماع **و منها**
غسل زيارة النبي والائمة ع للروايات الكثيرة في خصوص النبي ص وامير المؤمنين ع والحسين ع وعلي بن موسى الرضا ع وفي كامل الزيارة للكاظمين و

في بيان الاغسال المستحبة للفعل

والعسكريين عليهم السلام وما ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة ليشملهم جميعا مع ان في فلاح السائل عن مدينة العلم روى عن الصادق عليه السلام غسل الزيارة مطلقا **ومنها**
غسل دخول مكة والكعبة والحرم ومسجد الحرام والمدينة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله وكلها مستفاد من الاخبار **ومنها** الغسل للسعي الى رؤية المصلوب بعد
ثلثة ايام متعمدا مع حصول الرؤية لما رواه الصدوق مرسلا ان من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وقيل بالوجوب وضعف المستند
يمنعه وتقييده بما بعد ثلثة ايام لم نقف على مستنده وعن الاكثر تعميم المصلوب لما كان بحق او باطل وعلى النهج الشرعي من ربطه بالشجر مستقبل القبلة
او غيره وهو مقتضى الاطلاق **ومنها** غسل قتل الوزغة لرواية الشهيد رواه الفقيه والكافي في الكافي عن الصادق عليه السلام قال هو رجس وهو ممسوخ كله فاذا قتلته
فاغتسل **ومنها** غسل المولود حين يولد وقيل بوجوبه لما في رواية سماعة انه واجب وفيه انه محمول على الاستحباب كنظائره في تلك الرواية وغيرها **و**
**منها** الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة لاستفاضة الروايات والوجوب في بعضها محمول على الاستحباب للاجماع **ومنها** الغسل لمن مس الميت بعد غسله
لصحيحة محمد بن مسلم وقد ذكروا مواضع اخر لم نعرف مستندا لكثيرها نقل عن ابن الجنيد لكل مشهد او مكان شريف او يوم وليلة شريفة وعند ظهور الآيات والامور
العظام وعند كل فعل يتقرب به الى الله ويلجأ فيه اليه وعن الشيخ في التهذيب غسل من مات جنبا اهل غسل الميت لجر العين وعن ابن حمزة لصلوة الشكر وبعض المعبد
في الشرف لمن اهرق عليه ماء غالب النجاسة وفي فلاح السائل الغسل لاخذ التربة من ضريح الحسين عليه السلام في بعض الروايات وقال فيه وقد رايت في بعض الاحاديث
من غير كتاب مدينة العلم ان مولانا عليا عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلوة الليل **تنبيهان الاول** يتوقف نية ... بحسب
للزمان فيه وما للمكان فقبل دخوله وما للفعل فقبله الا التوبة ورؤية المصلوب وقتل الوزغ والظاهر من الاصحاب ان غسل الكسوف ايضا لكنه قد يكون بعد
وان جعل القضاء فيكون قبله وقد دل على ما ورد في التوبة وان كانت خفية ان الاصحاب افتوا بذلك بحيث لا يعرف فيه مخالف ولعله يكون التوبة فورية
والرواية ايضا لا ينافيه كما لا يخفى على المتأمل **والثاني** الاقرب اعادة غسل الفعل بتخلل الحدث قبل الفعل وما لو وقف كفاه وان حدث وصرح بذلك بعض
والشهيد وقد لابد من تقييده بما كان قبل الفعل مع كان للفعل وما ذكرنا مقتضى اطلاق الادلة وخصوص الاخبار في بعضها كالطواف وفي دخول مكة والحرم
وغيرها **الثاني** اذا اجتمع على المكلف اغسال فاما ان يكون واجبة او مستحبة او مختلفة وعلى اي تقدير فهل يكفي غسل واحد مطلقا او بشرط نية الجميع
او يكفي نية البعض مطلقا او في خصوص البعض وجوه واقوال وتفصيلها **والذي** يقتضيه الاصل هو عدم التداخل كما هو ظاهر كثير من الاصحاب فان الظاهر
من الامر هو وجوب الامتثال وهو لا يتم الا بالقصد لان الموافقة الاتفاقية لا يعد امتثالا والامتثال بالحد الامرين المماثلين لا يسمى امتثالا للآخر كما يشهد به
العرف والعادة والاصل عدم الخروج عن عهدة التكليف الا باتيانها على حدة **ولا** ريب ان الماهيات كما تتمايز بالاجزاء الخارجية والذهنية الموجبة
لمغايرتها للاخرى كذلك تتمايز بالقصد والنية فيما لا يختلف اجزاؤها كركعتي الفجر ونافلتها وفريضتها **ولا** ريب ان المميز هو النية فالاتيان باحد
المماثلين لا يجزي عن الآخر بحكم العرف والعقل والشرع **و** كذلك قولهم انما الاعمال بالنيات وما في معناه وكل ما يدل على اجزاء الغسل الداخل في الاخبار كما
ايضا يدل على المغايرة كما بيناه وكذا مثل ما ورد في الخبر من ان غسل الجنابة وغسل الحيض واجب وغسل المس واجب وغيرهما بعد الذي في موارد اختلافها
في شروطها واختلافها في رفع الاحداث وضعفها او قوتها كما يظهر من الاخبار فهو امتثال الاول للكل واحد فلما قيل من ان الظاهر ان الامر بشيء عن
اسباب مختلفة يقتضي جواز الاكتفاء بواحد لان المطلوب شيء والمسمى متصف بالامتثال بذلك فهو بمعزل عن التحقيق **نعم** ان ثبت دليل من الشرع
على سقوط التكليف عن المتعدد بفعل واحد فهو المتبع فالامتثال انما هو لهذا الدليل لا للاوامر المتعددة بتعدد الاسباب وذلك لان علل الشرع
من قبيل المعرفات بمعنى انها علامة لحصول العلم بالشيء لا لوجوده فلا يستحيل اجتماعها على معلول واحد وان كان ذلك مما يخالف فهم العرف في
اللفظ **ثم** ان كانت الاغسال واجبة فان كان فيها الجنابة فان قصد الجميع فيكون غسل واحد وظاهرهم الاتفاق على ذلك ويستدل عليه برواية زرارة بل
صحيحتها ما ضعفه بر قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة واذا اجتمعت لله عليك
حقوق اجزأها عنك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وفي رواية
جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام انه قال اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأ عنه ذلك الغسل عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وصحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام ميت مات وهو جنب كيف يغسل وما يجزيه من الماء قال يغسل غسلا واحدا يجزي ذلك للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في
حرمة واحدة والاخبار الكثيرة الواردة في اجزاء غسل واحد لجنابة المرأة وحيضها **و** ظاهرهم سقوط الوضوء ان كان الجميع فهو والا ففيه الاشكال
وان نوى البعض فان كان هو الجنابة فالمشهور الاجزاء **و** ادعى عليه ابن ادريس الاجماع **و** يدل عليه الاخبار المتقدمة وان كان يمكن المناقشة
في صحيحة زرارة فانها في قصد الجميع اظهر ويكون رواية جميل وغيرها **و** ما قيل ان النسبة بينها وبين ما دل على وجوب الغسل على الحائض والجنب
عموم من وجه فان مقتضى المذكورات كفاية غسل واحد سواء اغتسل للحيض ام لا ومقتضى ذلك وجوب الغسل على الحائض سواء كان معه جنابة

القول في تداخل الاغسال




في كيفية النية في مسئلة التداخل

ام لا وهذا اقوى لا وضعيتها ضعيفة ان ما دل على وجوب غسل الحيض لم يخط لان مقتضاها بناء على ما حققناه من اقتضاء الامر عند تعدده خصوص الامتثال له وعدم كفاية مطلق المماثل منضما الى اطلاقها وجوب الغسل للحيض منفردا في جميع الاوقات والغسل بقصد الغير او بنية تشريك مع ما يباين له فكفاية الجنابة عنه في بعض الاوقات كما هو مقتضى هذه الاخبار تقييدها وتخصيصها هذا كله اذا لم يقصد رفع غير الجنابة **واما** لو قصد عدم رفعه ففيه اشكال **اللهم** الا ان يقصد بذلك تعدد الغسل بناء على كون التداخل رخصة لا عزيمة كما ستعرفه ثم بدا له الترك او لو بشرط له فلا يبعد ح الاجزاء به مع اشكال فيه ايضا والكلام في الوضوء هنا مثل السابق الا ان الاجزاء هنا اظهر لكونه مثل غسل الجنابة وان كان المنوي غير الجنابة فنفي الفاضلان وغيرهما البحث والاشكال في الاجزاء على قول السيد **و** استشكلوا على المشهور في اجزاء الغسل فقط ثم استشكلوا بعد الوضوء ايضا ولا يخفى ان الفرق بين المذهبين مما لم يقم عليه دليل **و** لعلهم نظروا الى المغايرة والاختلاف من جهة توهم كون الوضوء من متممات الغسل في غير الجنابة **وقد** حققنا سابقا خلافه فلا منافاة بين اجزاء غسل الحيض عن الجنابة مع وجوب الوضوء فان غاية ما ثبت سقوط الوضوء عن الاحداث الموجبة له اذا اغتسل غسل الجنابة **واما** سقوطه اذا اغتسل ما يسقط غسل الجنابة فلا برهان عليه فظهر من ذلك ان الاظهر عدم سقوط الوضوء **و بالجملة** فكلامهم في المسئلة مضطرب غير منقح وذهب جماعة من المتأخرين الى الاجزاء لصدق الامتثال وادلتهم المذكورة من الطرفين منها ما فيما يمكن ان يعتمد عليه من جانب العدم اصالة عدم التداخل ومن جانب الثبوت الاخبار ودلالة الاخبار الاخيرة فاضعف لظهور اكثرها في قصد الجميع و ظاهر بعضها كفاية قصد الجنابة فقط مع ان في موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام في الرجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل عن الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب ان دم قصد الجنابة ان لم نقل باقتضائها وجوب الانفراد **و** يظهر من ابن ادريس ايضا ان عدم الاجزاء ايضا اجماعي فلم يثبت ما يعتمد عليه في الخروج من الاصل فالاحوط بل الاظهر عدم الاجزاء فلا بد اما من قصد الجميع او الجنابة **واعلم** ان ظاهرهم الاجزاء عن الحدث المنوي وانما الاشكال في غيره وهو كذلك لعدم المنافاة فعدم الدخول في المشروط انما هو لبقاء الجنابة لا لعدم رفع الحدث المنوي وهو مقتضى كون التداخل رخصة لا عزيمة كما سيجيء ومقتضى كون مقتضى الامر الاجزاء وغيره وان لم يكن في جملتها غسل الجنابة ففي شرح الدروس الظاهر كلام القوم اطباقهم على جواز التداخل سواء نوى الجميع او البعض او اكتفى برفع الحدث او الاستباحة وهذه الدعوى مشكلة فان الشهيد في البيان قطع بعدم تداخل غسل المستحاضة المستمرة وفي الذكرى جعله الاحوط لبقاء الحدث **و** لعله نظر الى ان الاجزاء والتداخل انما هو من جهة رفع الحدث الذي هو مشترك بينها وهو غير متحقق في المستحاضة المستمرة وانت خبير بان الرفع المحدود او الاستباحة حاصلة فيكفي في ذلك على ما ذكروا **والتحقيق** انه ان قصد الجميع فيكفي لعموم قولهم اذا اجتمعت عليك حقوق الظ في قصد الجميع والا فلا الا على ما عدا التداخل وان كانت الاغسال مستحبة فالعلامة في النهاية وجماعة من المتأخرين على الاكتفاء بغسل واحد في المواضع والتحرير والارشاد على العدم وبعد الشيخ ظاهر الدروس وفصل في المعتبر بالاجزاء ان نوى الجميع وبالاختصاص بالمنوي لو نوى البعض وتبعه الشهيدان في الذكرى وصريح روض الجنان وهو الاقرب لعموم قولهم اذا اجتمعت الخ في قصد الجميع ولاصالة عدم التداخل في غيره ويكفي القصد الاجمالي وان لم يلتفت اليها تفصيلا او لم يتفطن لها اصلا ولكن لا بد ان يكون من حال الذكر لو تفطن لقصد **و** يظهر ادلة القولين الاخرين وجوابهما مما سبق **و** يظهر منهم ايضا نفي الاشكال على قول المرتضى وفيه ما مر مع ان بعضهم صرح بان المراد من الشك في باب التنظيف فيرتب في الشك عن رفع الحدث في الواجبات فيلزمهم الاكتفاء على الشاك ايضا وان اختلفت الاغسال فقيل بعدم التداخل مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل ان نوى الجميع او الواجب فيكفي والا فلا نقله الشهيد الثاني عن جماعة وقال لا يخلو من اشكال لتضاد الوجه ولضعف نية السبب وقيل بكفاية قصد الجميع دون غيره وهو الاقوى لما مر **واما** حكاية تضاد الوجه فلا يضر على ما حققنا في الاصول من جواز اجتماع حكمين متضادين مع تعدد الجهة والحيثية فقد ورد في زيادة وغيرها من لعظم الشواهد على ما حققناه **وقد** اضطرب كلامهم في هذا المقام ولعلنا نتوارد على بعض الى تحصيل **وقد** فصلناه في كتابنا الكبير ولا يبعد كفاية قصد الجنابة لو كان فيها ايضا لرواية جميل وان امكن المناقشة فيها لظاهر الوجوب **واما** لو نوى الجمعة فقط مثلا او الواجب فقط فالظاهر انهما مجزيان عن انفسهما لحصول الامتثال واما لو اغتسل ولم ينو شيئا فلا يجزي عن شيء **وقد** يستدل على التداخل في هذا القسم بما رواه الصدوق مرسلا ان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلاته وصومه الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلواته وصومه الى ان يكون قد اغتسل للجمعة فا وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك ولا يمكن الاعتماد على ذلك في اثبات حكم مخالف للاصول والاخبار سيما المتواتر من قولهم انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى وغيرها مع ان فيها ما يخالف الاصحاب من لزوم قضاء الصوم مع نسيان الغسل **تنبيهات الاول** ان تداخل الاغسال انما يتصور في الغايات وقد يتصور في الدواعي وقد تشتبه الغايات والدواعي في الاغسال المستحبة **و** يمكن ان يجعل مثل نفس

في ان الوقت م



الطهارات الواجبة وعلّة الاستحباب أغسال الجمعة كما يستفاد من بعض الأخبار والتطهر في اليوم أو حضور الصلوة أو جماعة المسلمين غاية ومثل الحدث
الموهوم والجنب الموهوم منه علة والتطهر في اليوم غاية لمثل العيد وغيره فإن تعددت العلة أو اتحدت الغاية فإن اتفقت كالاحتلامات وصلوة
فيتداخل بالإجماع ويدلّ عليه الأخبار المتقدمة لكن المتيقن هو ما لو نوى الجميع أو الجامع بينهما كمطلق الحدث للمنام وغسله للجماع والاحتلام وفيما
نوى رفع أحدهما مع نفي الغير إشكال وإن اختلفت كحيض وجنابة أو حيض وجمعة أو عيد وجمعة ففيه حكمه مفصلا وإن اتحدت العلة وتعددت
الغاية فالظاهر أنه لا خلاف في التداخل أيضا سيما إذا نوى الجميع أو الجامع بينهما سواء اتفقت كصلوتين أو اختلفت كصلوة وطواف ومما ذكر
يظهر حكم ما لو تعدّدتا **واعلم** أن الكلام في تداخل الوضوء غير محرر في كلامهم ويجري فيه الاحتمالات المذكورة فإن تعددت العلة و
اتحدت الغاية فيتداخل بلا خلاف ولا فرق بين المتفقة والمختلفة **و** يدلّ عليه الإجماع والظاهر أن المراد هو رفع الحدث وإذا اتحدت العلة
وتعددت الغاية فإما أن يكون كلها واجبة أو مستحبة أو مختلفة **و** الظاهر عدم الخلاف في التداخل في الأول **وأما** الثالث فالمشهور عدم
الوضوءين لا اشتغال بالواجب وقد عرفت أن التحقيق خلافه فلا يبعد القول بالتداخل إذا نوى الجميع أو الجامع بينهما أيضا **وأما** الثاني فإنما يتصور
فيما لو كان الغايات مثل وطلب رفع الحدث لما يضعفها أو كمالها وفيما لم يمكن المطهرية رفع الحدث منه كجماع الحامل ووطي جارية بعد أخرى وجرح
الصلوة ونحوها ولكن في تصوير تعدد الغاية مع اتحاد العلة في هذا القسم **أما** الأول فالظاهر فيها التداخل **و** يظهر وجهه ووجه كثرة تعدد
مما مر في تداخل الأغسال وفي أوائل مستحبات الوضوء **وأما** الثاني فالظاهر فيه عدم التداخل للأصل وعدم الدليل وقد دلالة العلة المنصوصة في مرسل
الميت عليه في الغسل وفي التيمم مما ذكر يظهر حال ما لو تعددت العلة والغاية معا مطلقا ومن فروضها المنام بعد جماع جارية وللصلوة ثم أراد وطي جارية
حامل أخرى **الثاني** الظاهر أن التداخل رخصة لا عزيمة للأصل ولدلالة الأخبار فإن الأغسال تكليفات متغايرة كما حققنا وكل منها يوجب
امتثالا غاية ما ثبت من الأخبار الجزائة غسل واحد عن الجميع وهو لا ينفي جواز الغير بل ظاهر واستصحاب العدم فإن الظاهر من الإجزاء أقل الواجب كما في
الاستنجاء بالأحجار مع أن أفضل الطاعات أحمزها ولأنه ربما يفوت الفضيلة كما في تقديم غسل الجمعة في أول الفجر ولأنه يحصل به الاحتياط للخروج عن
الخلاف وعن مخالفة الأخبار المتواترة بالمعنى من أن الأعمال بالنيات وغير ذلك فهو الظاهر من الأصحاب **و** ممن صرح به الفاضل الأردبيلي رحمه الله وحكم
بعض المتأخرين بكونه عزيمة حيث توهّم أن المطلوب هو الماهية وبعد حصول الطبيعة يحصل الامتثال والأمر يقتضي الإجزاء فلا يبقى أمر وتكليف فيثبت تشريعا
وبدعة **و** يظهر فساده مما تقدم مع أن البدعة هو إدخال ما ليس في الدين بقصد أنه من الدين لا إتيان ما يحتمل كونه منه رجاء الثواب فيثبت الاحتياط
على هذا القول أيضا غير مستند **و** يؤيد ما ذكرنا ما دلّ من الأخبار على جواز غسل الجنابة حال الحيض ونحوه **و** مما ذكرنا يظهر الحال في الوضوء
غيره **الثالث** لا منافاة فيما اخترناه هنا من أصالة عدم التداخل مع ما سبق منا من جواز الدخول بالوضوء الذي قصد به رفع الحدث في
كل مشروط بالطهارة بعد التمر في الغاسلين وكذا لا منافاة بين القول بالتداخل هنا مع القول بعدم جواز الدخول بطهارة واحدة في عبادات مختلفة
الأمر بثبوته بالدليل كما ذهب إليه شارح الدروس وغيره ثمة كما يظهر بالتأمل **الرابع** لم نعثر في كلام الأصحاب على تصريح بحكم التيمم في التداخل
وعدمه ولا يبعد الحاقه به بمقتضى البدلية والله العالم

## المقصد الرابع في كيفيته وفيه مباحث

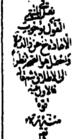
**الأول** يجب فيه المباشرة بنفسه
بلا خلاف إلا من ظاهر ابن الجنيد لظاهر الآية والأخبار والتبيين مضافا إلى الأصل الدال على ما مرّ في الوضوء والابتداء بغسل الرأس ثم الجانب الأيمن ثم
الأيسر على المشهور المدعى عليه الإجماع من السيد والشيخ وابن زهرة وابن إدريس وهو ظاهر المنتهى ولم يذكر الصدوقان وابن الجنيد إلا تقديم الرأس
موافقا لظاهر الصحاح المستفيضة وغيرها ولم يظهر منهم مثل هذه الروايات القول بعدم وجوب الترتيب مع ثبوت الترتيب بين الرأس والجسد
فالظاهر عدم القول بالفصل فيمكن التمسك بالإجماع المركب أيضا كما ادعاه في المنتهى والذكرى ويدل على الثاني مضافا إلى ما تقدم واستصحاب شغل الذمة
خصوص حسنة زرارة قال قلت له كيف يغتسل الجنب فقال إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ثم بدأ بفرجه فأنقاه ثم صب على رأسه ثلاث أكف ثم
صب على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد أجزأه ونحوه في المعتبر عن زرارة وغيره **و** أورد عليه بأنه لا يدل إلا على الترتيب بين
الرأس واليمين وتأخير اليمين عن الرأس لا ينافي تقديم اليسار لأنه لا يدل على الترتيب كتقديم الذكر **وفيه** أن الظاهر من الرواية تعقيب اليمين للرأس
وتلوه تعقيب اليسار اليمين وإن لم يدل اللفظ عليه لغة **و** يمكن أن يستدل عليه بما دل على أن الميت يغسل كغسل الجنابة والأخبار الكثيرة
في كيفية غسل الميت فإنها إما بالترتيب أو بخروج الموثقة فوجب الترتيب فيه إجماعا كما صرح به في المعتبر وادعاه في الذكرى والأخبار المستفيضة **و**
كيف كان فالظاهر أنه لا ترتيب بين أجزاء كل من الجانبين كما ذكروه **و** يدل عليه مضافا إلى الإجماع المحكي حكاية اللمعة والمقنعة وظاهر حسنة زرارة المتقدمة
أن العضو مع الرأس كما صرح به جماعة وكثير هو ونقل عنهم حكاية الإجماع أيضا والأحوط غسله مع الرأس ثم جعل كل نصف منه مع جانبه ليكون فيه متعلق الغسل






ولا يكفي المسح للاطلاقات واشتراط الجريان في بعضها وما ورد في بعض الروايات من الاكتفاء بمثل الدهن فهو مع معارضته بما هو اقوى سندا محمول على المبالغة
في القلة والظاهر انه مما لا خلاف فيه ويجب تخليل ما يمنع وصول الماء لوجوب غسل جميع البدن اجماعا ولا يتم الا بذلك وللاطلاقات الاخبار وخصوص صحيحة حجر
بن زائدة عن ابي عبد الله ع من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في النار وصحيحة علي بن جعفر وغيرهما ويجب ازالة الموانع ولا باس بالجسم الرقيق الذي لا يمنع كالعرق
كما يستفاد من بعض الاخبار وعليه يحمل ما دل على ظاهره خلافه كصحيحة ابراهيم بن محمود ولا يجب غسل الشعر للاصل وعدم صدق الجسد عليه وخصوص صحيحة
الحلبي وربما يتوهم من صحيحة حجر المتقدمة وجوبه وهو في غاية البعد لان الظاهر منها ارادة المقدار وكيف كان فالظاهر ان عدمه اجماعي كما يظهر من المحقق
والشهيد ويتخير في مثل السرة والعضد الى الثنيين والاحوط غسلهما مع الجانبين ولا يجب غسل البواطن بلا خلاف فما دام باطنا يجب الغسل على
مقطوع الانف شيء واما الثقب الذي يكون في الانف والاذن للحلقة ونحوها فالاظهر انها لو كانت ضيقة بحيث لا يرى باطنها فهي في حكم البواطن
وصرح جماعة من المحققين ومنهم الشيخ علي بوجوب الايصال مطلقا وهو بعيد وان كان احوط والثاني يجزي عن غسل الجنابة ان يرتمس في الماء ارتماسة
واحدة للاجماع والاخبار مثل صحيحة زرارة بعد ذكر غسل الجنابة ولو ان رجلا ارتمس في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك وان لم يدلك جسده وحسنة الحلبي
اذا ارتمس الجنب في الماء ارتماسة واحدة اجزأه ذلك من غسله ومرسلة الحلبي ورواية السكوني ويرجع في الارتماسة الواحدة الى العرف فلا يعتبر الوحدة
الحقيقية فلا ينافيه تخليل ما يمنع الماء ولا يجب انفصال الرجل من الارض بعد الانغماس اذا نوى الغسل اول الارتماس بل لا يضر انه لو دخل في الماء
قبل انغماس الجميع كما صرح به في المنتهى وكفاية قصد الغسل تحت الماء وتحريك نفسه غير منفك من الاخبار بل الكتاب ومنه الارتماس من خارج الماء
ويحصل الاشكال في مثل ما لو كان في الماء الى الترقوة ونحوها والاحوط عدم الاجزاء نعم لا يضر استيعاب القدم في لمسها الى الارض ونحوه
اذا فصلهما عن الارض وما ذكروه من كون هذا الغسل مرتبا حكما او لابد فيه من قصد الترتيب وتفريعهم على ذلك فروعا مثل ما لو وجد لمعة لم يغسل
المرتب وما لو غفل عن لمعة من بدنه او حصل منه ما نقض في اثنائه وبعده لو كان مرتبا والا فيبطل ونحو ذلك فمما لم يدل عليه دليل والتحقيق
ان هذا الغسل نوع آخر يسقط عن نوع آخر فان قلنا بوجوب احاطة الماء جميع البدن كما هو الظاهر فان علم بعده بخروج شيء ببقاء اللمعة يجب عليه الاعادة
وان علم في اثنائه عدم المنافاة بالوحدة العرفية فيتداركه وان قلنا بكفاية الارتماس مطلقا كما احتمله في المنتهى نظرا الى اطلاق الروايات فصحيح وذهب الشيخ
والعلامة الى ان القعود تحت المجرى والوقوف تحت المطر يجري مجرى الارتماس وانكره ابن ادريس والمحقق وهذا اقوى وصحيحة علي بن جعفر ظاهرة
في ارادة الترتيب ولا انكره فينوي الغسل ويبدأ بالرأس ثم ينفضه تحت المطر ثم شقه الايمن ثم الايسر وعليها يحمل رواية محمد بن ابي حمزة ايضا واما
المجرى والميزاب فلم نعثر في الاخبار عليهما والكلام فيهما ايضا كالمطر وما دل من الاخبار على ان غسل الحيض مثل غسل الجنابة يدل على جواز الارتماس
فيه ايضا وكذلك في غسل الميت كما سيجيء مع خصوص تخصيص بعض الاخبار واما في غيرهما فالظاهر ان الاجماع دليل الا عدم القول بالفصل كما ادعاه
الذكرى **والثالث** يجب كون الماء مباحا مطلقا وطاهرا **اما** الاطلاق والاباحة فالكلام فيه كما تقدم في الوضوء **واما** الطهارة فهو
ايضا اجماعي ومستفاد من الاخبار واما طهارة محل الغسل فقال الشيخ في المبسوط ان كان على بدنه نجاسة ازال النجاسة ثم اغتسل فان خالف واغتسل
فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كانت لم تزل وان زالت بالاغتسال فقد اجزأه عن غسلها وقربه بعض متاخري المتأخرين للاطلاق
وعدم المقيد وتردد فيه جماعة من المتأخرين وحكموا باشتراط طهارة المحل وهو الاقرب **لنا** الاجماع نقله ابن زهرة واستصحاب شغل الذمة والاخبار
الكثيرة مثل صحيحة حكم بن حكيم عن الصادق ع عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ثم اغسل ما اصاب جسدك من اذى ثم اغسل فرجك
وافض على رأسك وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن غسل الجنابة فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك ثم تصب على رأسك
الاخبار في هذا المعنى كثيرة معتبرة ولا يضر اشتمالها على المستحب لكونها في جواب السؤال عن غسل الجنابة فالاصل اشتراط كل ما ذكر فيه الا ما ثبت
استحبابه من خارج ويمكن ان يستدل بما ورد في المستحاضة الكثيرة الدم من وجوب التعصب والتحشي بالكرسف حال الاغتسال لعدم القول بالفرق وفي
وبما ورد في غسل الميت من وجوب ازالة النجاسة اولا واوفق في المعتبر من غير نقل خلاف وكذلك في الذكرى وهذا مع ما ورد من ان غسل الميت مثل
غسل الجنابة ولانه غسل الجنابة يتم المطلوب وان نوقش في دلالة الاخبار وظهورها فلا اقل من حصول الشك في اشتراطها والشك في الشرط مستلزم
للشك في المشروط وكيف كان فالاجماع المنقول والاستصحاب وتلك الادلة كافية في اثبات الحكم وقد يستدل عليه باصالة عدم التداخل
**وفيه** انه انما يتم لو نوى التطهير من الخبث فقط او نواهما معا اما لو نوى الغسل فالظاهر الاجزاء لكون ازالة الخبث توصليا غير محتاج الى
النية فان كان محتاجا الى الغسلتين كالبول فيغسله مرتين والا فيكفي المرة وبان طهارة ماء الغسل واجب اجماعا والقليل ينفعل بالملاقاة **وفيه**
**فيه** ان المسلم من الاجماع هو ما قبل الوصول الى المحل كما ان الخبث بما اذا قلنا بنجاسة الغسالة الا بعد الانفصال وقد يقال بالضرر اذا ارتمس في

في اخراج بعض الواجبات عن الارتماس والترتيب وغيرهما





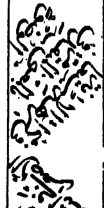
في الكبير للغسل مع زوال النجاسة وهو ايضا مشكل ثم ان الظاهر الاكتفاء بازالة النجاسة عن كل عضو قبل غسله بنية الغسل حاله لا يجب تقديمها مطلقا وان كان احوط بالنظر الى بعض الروايات

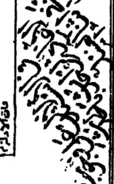
## المقصد الخامس في الآداب والسنن والمنهيات وفيه مباحث الاول

يستحب الاستبراء بالبول ثم الاجتهاد للمنزل قبل الغسل لحافظة الغسل عن الانتقاض بالبلل المشتبه والاخبار المستفيضة المعتبرة وذهب جماعة الى وجوبه ولا باس عندهم لدليل وان كان احوط فان ما ورد من الاخبار فيه لا دلالة فيها على الوجوب وما دل على وجوب اعادة الغسل لو راى البلل بعده ان لم يستبرئ ايضا لا يدل عليه كما لا يخفى وكذا صحيحة احمد بن محمد في كيفية الغسل تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه الحديث لا يدل على وجوب البول بملاحظة المقام وكذا رواية احمد بن هلال ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا مع انها ضعيفة و اختلف كلام الاصحاب في كيفية الاستبراء كالاخبار وما وجدناه من الاخبار هو صحيحة حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام في الرجل يبول قال ينتره ثلثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وحسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلث عصرات وينتر طرفه الحديث وحسنة عبد الملك بن عمرو عن الصادق عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي وكلام بعض الاصحاب موافق لبعضها وبعضها لجامع لثلثها وبعضها مشتمل على التسع ثلثا ايضا والقاعدة تقتضي التخيير و الاظهر كفاية الاستبراء بالاخبار البخايا كيف كان من هذه الوجوه المروية لكن الاحوط ما ذكره جمع من الاصحاب من ان يمسح من المقعدة بقوة الى اصل القضيب ثلثا الى راسه ثم يعصر الحشفة كل واحد منها ثلثا مضافا الى التنحنح وان لم نقف على دليله و يمكن حمل المراد من الموصول فيما بينهما في الرواية الاخيرة كما عن القضيب ورجوع ضمير التثنية الى الانثيين وارجعه بعضهم الى المقعدة والانثيين فيكون ذلك امرا رابعا ثم ان من راى بللا بعد الغسل فاما ان يعلم انه مني او بول فيعمل على مقتضاه من الغسل والوضوء لما ذكره غير واحد من الاصحاب وان علم انه غيرهما فلا يجب شيء منهما اجماعا كما ذكره غير واحد من الاصحاب وان علم انه غيرهما فلا يجب اعادته كما يفهم من كلام بعضهم قاله في شرح القواعد **واما** اذا اشتبه ففيه صور اربع **الاولى** انه بال واستبرأ قبل الغسل فلا شيء عليه بالاجماع والصحاح المستفيضة وغيرها منها ما اشتمل على الغسل انه ان يجده بعد ان لم يبل ولنذكر من الجملة صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شيء قال يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله قال محمد وقال ابو جعفر عليه السلام من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم يجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا و **الثانية** انه لم يبل ولم يستبرء فعليه اعادة الغسل على المشهور المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس والعلامة للاخبار الكثيرة المعتبرة الدالة على وجوب اعادة الغسل اذا لم يكن بال كما مر و اليها ومنها الاخبار الضعيفة الدالة على سقوط الاعادة ان لم يبل قبل الغسل و تحمل على ما لو اجتهد بلا بول واستبرء مع ذلك و هو بعيد وظاهر الصدوق في الفقيه الاكتفاء بالوضوء فانه بعد نقل رواية الحلبي المشتملة على وجوب الغسل اذا لم يكن بال قبل الغسل والوضوء ان بال قال وروي في حديث اخر ان كان قد راى بللا ولم يكن بال فليتوضأ ولا يغتسل انما ذلك من الحبائل ثم قال اعادة الغسل اصل والخبر الثاني رخصة وان خصّص بانه لا يبعد منهما **الثالثة** انه بال ولم يستبرء ولم نقف على مخالف في عدم وجوب الغسل ووجوب الوضوء وادعى عليه ابن ادريس ايضا الاجماع ويدل عليه الاخبار المتقدمة ايضا **الرابعة** انه استبرء ولم يبل والاقوى فيه لزوم اعادة الغسل لما مر من الاخبار وقيل بعدم اللزوم لو لم يتيسر له البول ولا دليل لهذين القولين و قد يستدل عليهما بتاويل الروايات الضعيفة المتقدمة وهو كما ترى **ثم** ان الموجود في كلام الاصحاب تقييد البلل بالمشتبه و اما الاخبار فمقتضى اطلاق البلل وفي بعضها اشياء لفظ شيء المنكر ويتضح الاشكال في موضوع المسئلة انه هل هو البلل الذي لا يعلم انه بول او مني او غيرهما بان يحتمل كون مجموع ذلك البلل بولا او منيا او غيرهما او اعم من ذلك فيدخل فيه ما لو علم انه ليس شيئا لكن يشتبه عليه انه مختلط بالمني او البول ام لا او يعلم انه بول لكن يشتبه عليه انه مختلط بالمني ام لا فان خصصناه بالاول فلا يجب في الثاني شيء وعلى هذا فلو لم ير شيئا بعد الغسل ثم بال باختياره بولا واما بعد الغسل فيلزم ان لا يكون عليه شيء لانه لا يعلم انه بول ويرد عليه ان غاية ما علمه هو ان البلل الخارج بول واما انه لم يختلط بشيء من المني في المخرج فاني له العلم به وكيف يحكم بان الخارج انما هو البول لا غير واطلاق الروايات وكلام الاصحاب المدعى عليه الاجماع انما هو في فرض عدم تحصل الاجتهاد و مع تحققه يبعد او مع لزومه ان العبرة انما هو الخارج بالاصل الا بالتبع وح فيكفيهم في الرد المظنون الاختلاط بالمني او البلل الطرفين معه ويحقق شيء يبعد استظهر من كلام بعضهم تاويل بعض الاخبار الدالة على ان الودي يجب فيه الوضوء انما اذا لم يستبرء مثل صحيحة عبد الله بن سنان و ظاهر كلامهم في المشتبه هو ما يعم الاحتمال ايضا لا خصوص الشك فقط ولكنه لا يستقيم انه هل هو في المني الاول او هو متنفيا وبالجملة كلام الاصحاب في ذلك غير محرر والاخبار

غير مغتسل و البلل الوارد فيها وان كان مطلقا وكذا الفتوى لكن المتبادر منها البلل المشتبه بنفسه لا المفصل الاختلاط لكن في ضمنها الى احتمال
كونه ناقضا فان ثبت عليه من الاخبار فلا اشكال و الا فلابد من الرجوع الى الاصول و الاصول متعارضة والاجماع المدعى في كلامهم ايضا غير
متيقن المورد و استصحاب اشتغال الذمة يقتضي الاعادة حتى يغتسل بل و الوضوء مستقلا ايضا بدون سبق الاستبراء مع ملاحظة قولهم لان البول لم يدع شيئا
في المجرى وفي الجملة فالوجوب للاعادة في نظر القاصر قوة مع كونه احوط ولكن المشهور اقوى ثم ان هذا ناقض جديد موجب مستقل فلا
لاعادة ما صلى كما هو المعروف من الاصحاب لان الامر يقتضي الاجزاء وربما نقل عن بعض الاصحاب بطلان الغسل الاول واعادة الصلوة لظاهر صحيحة
محمد بن مسلم وهي مؤولة بالصلوة الواقعة بعد البلل واما اخراج المني من فرجه فلا يمكن الاعتماد عليه في ثبوت الجنابة بل الظاهر هو الحرج
هذا الكلام في الرجل واما المرأة فلا قائل فيها بالوجوب ويظهر من بعضهم استحبابه لها بالبول ومن بعضهم بالبول و الاجتهاد ومن بعضهم
التوقف ولم نقف فيه على نص من كل الشيء ولكن لا باس بالقول به لا استظهارا و لاختلاف مخرج البول والمني لا يوجب عدم الفائدة في ذلك اذ ربما
يورث البول عصرا في مخرج المني فيخرج به البقايا كما شاهدنا في ارتباط الغوط بالبول مع اختلاف مخرجهما وكذا يظهر من بعضهم استحباب الاجتهاد
لها بعد البول ايضا ولا باس بمتابعته و ذكروا في كيفيته ان تستبرئ باصابعها عرضا ثم ان ظهر بلل فاما ان يكون فيها مني رجل ام لا و على الت
المقديرين فاما ان تعلم ان الخارج مني نفسها ام لا وعلى الثاني فاما ان تعلم انه مني الرجل لا غير او يشتبه عليها فان علمت ان الخارج مني نفسها يجب
عليها الغسل بلا اشكال كما انه لو علمت انه مني الرجل لا غير فلا يجب عليها الغسل للاصل وعدم جواز نقض اليقين بالشك ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ونحوى الروايتين الاتيتين واما في صورة الاشتباه فالاظهر ايضا عدم الوجوب لهذه الادلة وخصوص صحيحة منصور
وموثقة سليمان بن خالد الناطقتين بعدم وجوب الغسل معللا بان ما يخرج من المرأة انما هو من ماء الرجل فلعله جعل امكان كونه من ماء الرجل
كافيا في الحكم بذلك مع احتمال ذلك وخالف ابن ادريس في ذلك مستندا بقوله الماء من الماء وهو مع ضعفه لانه مجروح بالادلة المتقدمة
ولا يتفاوت الكلام في ذلك بين ما قبل البول و الاجتهاد وما بعده لان ما دل على اعادة الغسل مع عدم البول انما ورد في الرجل فلا يعم حكمه
واما البلل المشتبه بالبول فلا حكم فيها ايضا للاصل وعدم جواز القياس بحكم الرجل **الثاني** يستحب التسمية تبعا لفتوى جماعة و للعمومات
وغسل الكفين للاجماع والاخبار الكثيرة وتثليثه لخبر الحلبي المتقدم في الوضوء وغيرها والاخبار فيه وان كانت ظاهرة في الترتيبي ولكن لا باس
به في غيره كما صرح به العلامة و قيل استحباب الغسل الى المرفقين للاخبار المعتبرة فهو افضل والمضمضة والاستنشاق بلا خلاف لصحيحة
زرارة و رواية ابي بصير والنفي الوارد في بعض الاخبار محمول على نفي الوجوب وامرار اليد على الجسد بلا خلاف وذهب الى وجوبه بعض العامة ويدل عليه
الاصل والاطلاقات وخصوص اخبار تقدم الاشارة الى بعضها وتخليل ما يصل اليها الماء كالشعر الخفيف وما تحت الثدي في المرأة وعكن البطن
التمسك بالاحتياط وغسل الشعر كما يستفاد من بعض الاخبار والدعاء بالماثور في الاثناء وبعد الفراغ والغسل بصاع بلا خلاف بين الفقهاء في عدم الوجوب
ولا في الاستحباب للاخبار الكثيرة وزاد جماعة من الاصحاب فما زاد لعلهم ارادوا ان المستحب ان لا يغتسل باقل منه ولا يشترطون فيه عدم التجاوز
عنه الا ان يحصل به الاسراف وقد تقدم مفيدا والصحيح والموالاة كما ذكره جماعة لانه مسارعة الى الخير والتاسي بالمعصومين ع والتحفظ عن طرو
الاشكال من جهة حصول الحدث الاصغر في الاثناء وحصول الشبهة والمعركة العظمى كما سيجيء واما الوجوب فالظاهر انه لا قائل به في غير تضيق العبادة
المشترطة به في الوضوء ويظهر من الشيخ والعلامة الاجماع على عدمه و يدل عليه الاطلاقات وخصوص صحيحة هشام بن الحكم سالم في حكاية
ام اسمعيل وحسنة ابرهيم بن عمر اليماني وغيرهما وتكرير الغسل ثلثا في كل عضو واستدل عليه بالاسباغ و باشارة اخبار الصاع اليه ولم نقف
على نص في غير الراس بعض و يمكن ان يستدل عليه بما ورد في غسل الميت ما نقل عن الترتيب المتقدم في التهذيب وحكي عن ابن الجنيد بالراس ثلاثا
للبرء من تثليث العوض مع تخليل الشعر ومسح سائر جسده بيده في كل مرة ولم نقف على مستنده **الثالث** يكره الاستعانة بالغير كما تقدم
في الوضوء لظاهر الاية على ما فسرت في رواية الوشاء وغيرها كما تقدم والمشهور لما مر وقال المفيد لا ينبغي الارتماس في الماء الراكد فانه ان كان
قليلا افسده وان كان كثيرا خالف السنة ولعل نظره في الاول الى انه يصير مستعملا والمستعمل في الحدث الاكبر غير مطهر و قد عرفت انه
انما يتم بالنسبة الى الغير لا بعد الغسل واما الثاني فلاحتمال شمول المستعمل الكبير ايضا وفي رواية عامة ع لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا
يغتسل فيه من جنابة **الرابع** لو احدث في اثناء الغسل بالحدث الاصغر فللشيخ والصدوقان والعلامة والشهيد الثاني في احد البطلان والاعادة
والسيد المحقق وبعض المتاخرين على الصحة ووجوب الوضوء وابن البراج وابن ادريس والشيخ على حال الصحة بلا وضوء حجة الاولين ما رواه الصدوق في
في كتاب عرض المجالس على ما نقله في المدارك وهو صريح في المطلوب والاجماع بنقض الاحداث الصغر وما ابطل الوجوب للطهارة فالاصل فيها ان







يكون كل منها سببا تاما الا ان يدل الدليل على خلافه كما في صورة التداخل وغيرها فلعلّ الحدث المذكور من نواقض وليس هو الوضوء لمكمّلها لغسل الجنابة بالاجماع ولا بعض اجزاء الغسل لان اجزاء الغسل كل واحد منها مؤثر ناقص في رفع الحدث الاكبر والاصغر معا على تقدير وجود الاصغر معا على تقدير وجود الاصغر قبل الغسل الاخير فتعين ان يكون هو الغسل بتمامه ونوقش في الرواية بجهالة السند وفي الاستدلال بان الاجماع على كون هذا الحدث سببا تاما كيف واصحاب القول الثالث لا يوجبون به شيئا والقائلون بالقول الاول لا يوجبون به الا ما نقض مما تقدم من الغسل
و اما الادلة المقتضية لوجوب الوضوء من الملاقات الاخبار فلا يرضى المستدل باعمالها ولا دليل آخر يعتمد عليه مع انا نقول بكونه مؤثرا في الجملة فلم لا يكون ذلك هو ايجاب الوضوء فان الاجماع المدعى في عدم اجتماعه مع غسل الجنابة في موضع النزاع ممنوع كما يظهر من مقالة السيد واتباعه والاخبار الدالة على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة ايضا لا يفيد ذلك ومنها الا بالنسبة الى الوضوء والحدث الحاصل قبل الغسل كما مرت الاشارة مع معارضتها بالاخبار الدالة على وجوب الوضوء حين حدوث الاحداث سلمنا ان الوضوء غير رافع له لم لا يكون متممة الغسل واتمام الغسل واتمام اجزاء الغسل كونها علة ناقصة لرفع الحدثين معا او الحدث الاكبر فقط ممنوع نعم يثبت ان اليقين برفع الحدث لا يحصل الا بذلك فغموم لاحتمال ان يكون دافع هذا الحدث انما هو البعض مع احتمال حرمة ابطال العمل و حجة القول الثاني ان الحدث الاصغر ليس موجبا للغسل ولا للبعض فيسقط وجوب الاعادة ان الحدث المتخلل لابد له من رافع وهو اما الغسل بتمامه او الوضوء والاول منتف لانعدام بعضه فتعين الوضوء ولا نسلم وجوبه على من يكتفي بالاتمام لا يوجب الوضوء ان لو بقي من الغسل بقدر الدرهم ونحوها ان يكتفي عن وضوئه بغسل موضع الدرهم و اجيب عن ذلك بان عدم ايجابه الوضوء والغسل لا يستلزم عدم انتقاض ما تقدم بسببه ووجوب اعادة الغسل انما هو للجنابة السابقة لا لذلك الحدث ونمنع لزوم الوضوء بسبب الحدث بمثل ما تقدم و عن الكلام الاخير بانه مجرد استبعاد مع ان انا نشك في الوضوء هو الغسل الذي فيه نغسل موضع الدرهم لا نفس غسل هذا الموضع و حجة القول الاخير اطلاقات الغسل والامر يقتضي الاجزاء ونقض الحدث للبعض المتقدم لا دليل عليه وما يقال من ان الحدث كما ينقض الغسل الكامل ينقض بعضه بطريق اولى فان اريد بالنقض ما يقتضي ايجاب الغسل ثانيا فهو كما ترى وان اريد به رفع استباحة الصلوة فيحتاج الى الطهارة في الجملة فمقتضى ذلك كفاية الوضوء فقط منه كما في الاصل سلمنا الكل لم لا يكون ذلك هو البعض الذي من الغسل مع ان ذلك لا يتم على اصولنا فانه قياس والاولوية ممنوعة والحجة منه ما كان من باب المفهوم من كلام الشارع ولو تمسك بما دل على وجوب الوضوء بحدوث الاحداث من العمومات والاطلاقات فيعارض بما دل على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابة هذا و قد ظهر لك مما ذكرنا ان القول الاخير اظهر من غيره بالنظر الى ظواهر الادلة و مما يبعد ان يحكم هذا القول جواز الصلوة بمثل هذا الغسل بعد اتمامه وان مضى بين الجزء من فصل او غاء او زيد او يعصا حدث اكبر بينهما و الانصاف ان شيئا من تلك الادلة ليس بحيث يعتمد عليه ويركن اليه في الفتوى فان الفروض النادرة ولا ينافي نقض ما تقدم من الغسل من اول الوقت ولا اراضيها مما بقي من ادلة الطهارات ولا اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء فيما نحن فيه مع ان الاخبار الدالة على عدم جواز اجتماع غسل الجنابة عن الوضوء فيما نحن فيه من الاخبار الدالة على عدم اجتماع غسل الجنابة مع الوضوء ولا وجوب الوضوء فيه من دلالة موجب به ولا غير ذلك فان العمدة على الرواية كما يظهر من الفقيه ونقل لهذا القول عن ابيه وعمل جماعة من الفقهاء على مضمونها فهو والا فلا امن عن الاحتياط وهو اتمام الغسل واعادته ثم الوضوء او يعيد بوضوء من غير اتمام الاول واتمام الاول انما هو للاحتياط عن ابطال العمل وعن ان قصد البطلان لا يصير منشأ للبطلان فاحوط و اما غير غسل الجنابة من الاغسال فعلى قول السيد يجري الخلاف والاقوال والادلة و على المشهور فيسقط القول الاخير مع اشكال فيه ايضا لو قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل وكونه جزء المؤثر في الحدث الاكبر ايضا لا انه وضوء الصلوة و قد عرفت ان التحقيق خلافه هذا اذا كان الغسل مرتبا وان كان ارتماسيا فالاظهر جريان الاقوال والاحتمالات فيه ايضا لان الظاهر انه تدريجي الحصول لا كما توهمه الشهيد فيه بعينه في الذكرى من انه انما يحصل الغسل بعد احاطة الماء والولوج في الماء من مقدمات الغسل الدليل عليه وما ذكرناه هو الظاهر من الاخبار والادلة وما يتوهم من بطلان هذا القول من استلزامه الاجتزاء ببعض الاعضاء المرتمسة لو منعه مانع من الحاق البواقي باند فع بان ابقاء العضو المرتمس الى ان يلحقه البواقي اشترط في صحة الغسل فالاتمام كاشف عن الاغتسال الا انه يحصل الجزء حينئذ مع انه يمكن اجراء الاحتمالات في الان المفروض على ما اختاره الشهيد ولكنه بعيد لعدم تحقيقه وتعينه ولا يهمنا الكلام فيه هذا الكلام في الحدث الاصغر و اما الحدث الاكبر فاما الجنابة فلا اشكال في وجوب الغسل ثانيا وحصول التداخل مع امكان تجويز اتمامه بناء على كون التداخل رخصة لا عزيمة الا انه يتمكن و التاخير فلا ريب ايضا في وجوب غسل مستقل لها اما الكلام في الاحداث ما تقدم و يظهر الفائدة في اوقات نوع اما يتعلق بالحدث السابق من الموانع فيه و يغتسل التي اجل عنه وقد تقدم الاشارة الى جوازه في المباحث السابقة

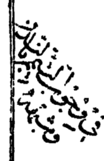
## الفصل الثالث في التيمم وفيه مقاصد المقصد الاول في اقسامه و فيه مباحث الاول انه يتبع في نفسه



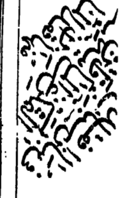
من الماء ثم لا يبعد المائية حول البئر من اصحابنا بل الظاهر عدم الخلاف فيه الى زمن فخر المحققين فان العلامة في المنتهى لم ينقل في المسئلة خلافا الا عن ابي حنيفة من العامة و سيجيء كلام ولده في بعض الموارد **لنا** قبل الاجماع و قوله تعالى و لكن يريد ليطهركم بعد ذكر التيمم و اذا ثبت كونه مطهرا عن الجنابة و الغائط كما استفيد من الآية فلا تأمل في الفصل فانا قد اثبتنا ان الطهارة رافع الحدث لما اشرنا في اوائل الكتاب و اذا ثبت ارتفاع الحدث فلا يبقى مانع عن الدخول في المشروط و قد مر ان الحدث حالة بسيطة لا تركب فيه و لا تعدد مع ان الاصل عدمه و العبرة بقوله تعالى ليطهركم فلا يضر كونه من مدخول لا قوله تعالى اذا قمتم مع ان رفع المانع عن الصلاة لا يتحقق الا برفع نفس الحالة فلا يبقى مانع و ما قيل ان التيمم ليس برافع **ففيه** ان ذلك نزاع لفظي اذ مرادنا رفع وصف المانعية لا ذات المانع فالتيمم انما يصح مع الشك في الآية الا انه يخصه دليل ما في المائية برفع و صفة مع موضوعها الذي نعيده و ان الوصف فقط و لذلك اخترنا كون الطهارة مشككة بين اقسامها فلا تستحيل اصل الارتفاع الى تلك الصفة في الوقف الحد و دخيل في شأن ارتفاع المانع في المائية لا اختلاف بل حتى يتفاوت النسبة الى المشروطات مع ان المقام مقام الامتنان و اظهار النعمة و نفي الحرج فيناسبه تعميمه **و يدل** عليه ايضا الاخبار الصحيحة و غيرها المستفيضة جدا المشتملة على مساواة التراب للماء فمنها انه احد الطهورين و في اخرى انه بمنزلة الماء و في اخرى بان رب الماء هو رب الارض و في اخرى ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و في اخرى انه طهور المسلم الدالة بظاهرها على مساواتهما في الطهورية و مع قطع النظر عن ظهوره في العموم لا بد من حمله عليه في كلام الحكيم و خصوص السبب في بعض الاخبار لا يوجب تخصيص العام فالعبرة بعموم اللفظ **مع** ان الشائع في مطلق الطهورية ايضا يكفي فان الطهارة لا تحصل الا برفع الحدث مع ان ارتفاعه لا يبقى مانع كما مر مرارا و من الاخبار ما رواه ابي ذر عنه قال يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء قال فامر النبي بمحمل فاستترت به و بماء فاغتسلت انا و هي ثم قال يا ابا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين و دلالته على الاعم كفاية عن كل ما يحتاج الى الماء و ما يقال انه ما علمنا بين لابي ذر سابقا ان التيمم يجب بما ذا و يستبيح ما ذا و كان ذلك السؤال و الجواب على ما اعلمه سابقا فلا يستفاد منه العموم **فهو** في غاية البعد **مع** ان الاصل عدمه **مع** انه يثبت الكفاية عن غسل الجنابة فما يترتب عليه لا ان يترتب على التيمم **و** قد يستشكل بان مقتضى هذه الاخبار كفاية التيمم فيما ثبت اشتراطه بالطهارة لا بما اشترط بخصوص الغسل فقط كصوم الجنب و فيما ثبت اشتراطه بالطهارة لا يمكن فيه ارادة المطلق بخصوصه فان الحدث الاصغر لا يجوز له الغسل و بالعكس و هكذا و لو اريد المطلق بالنسبة الى ارادة الافراد فالحدث الاصغر ايضا مكلف بالوضوء و لا ان لم يجد فالتيمم و هكذا و القول بان وجوب الوضوء على المحدث بالاصغر لاجل انه طهارة بخلاف الغسل لصوم الجنب … و قوله لا صلاة الا بطهور مع انه ظاهر في ارادة الفرد لا يستفاد منه ان الشرط … الطهور … التعليل على الوصف و ذكرنا فيه اشعارا بالعلية لكنه ليس بحجة … مع ان … الاطلاق يقتضي دخول التيمم **هذا** كله مع المعاضدة بما بينا من عموم البدلية … الافراد … التيمم و نظير هذا الاشكال ما قيل ان البدلية … فيما ثبت فيه الاشتراط بالمائية نظرا الى دخول الماء و التراب في الاخبار لا فيما ثبت اشتراطه بخصوص احد المائين و يظهر الجواب عنه مما تقدم **الثاني** انه يجب عند فقد التمكن من المائية لكل ما يجب له المائية اما اجمالا فلما ظهر من تلك الاخبار من عموم البدلية و ايضا ظهر انه يبيح ما يبيحه المائية فاذا ثبت اشتراط الواجب بالطهارة و تمكن منه و الغرض يجب من باب المقدمة **و** اما تفصيلا فاما وجوبه للصلاة و شرطيته لها فمما لا خلاف فيه بل الظاهر انه من ضروريات الدين **و** يدل عليه الآية و عموم الاخبار المتقدمة و خصوص قوله لا صلاة الا بطهور و خصوص الاخبار الكثيرة و كذلك الطواف الواجب **و** يدل عليه مضافا الى عموم الاخبار المتقدمة و قوله الطواف بالبيت صلاة **و** اما مس كتابة القرآن الواجب فلعموم قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون بالتقريب المتقدم و اشتمالها الذمة يقتضي اشتراطه به ايضا **و** اما دخول المسجدين و اللبث في المساجد اذا وجبا فاشتراطهما بالطهارة مع وجوبهما مضافا الى ما تقدم من اباحة التيمم كل ما يبيحه المائية بعض وجوبها **و** يشكل هذا الاستدلال بما تقدم من ان الثابت اشتراطها بالغسل لا بمطلق الطهارة **و** يمكن دفعه بانهما محرمان على الحائض و الجنب و المتبادر في رفع الحيض و الجنابة هو الاغتسال كما يستفاد من الآيات و ان كان ينحصر اول الغسل في الآية الآتية و يكون في تلك لرفع الاشكال سيما بعنوان الالزام مع انه يكفي الاستدلال بعموم البدلية المستفاد من الاخبار المتقدمة **و** الآية بضميمة الاخبار المتقدمة على اشتراطها و قوله تعالى و ان كنتم مرضى او على سفر الآية بعد قوله تعالى و لا جنبا الا عابري سبيل على احد الوجهين في الآية **و** يؤيده ما سيجيء من وجوب التيمم على المحتلم في احد المسجدين **و** منع فخر المحققين ابدال التيمم لقوله تعالى حتى تغتسلوا فلو كان التيمم احد الامرين لم يكن الغاية غاية **و** الجواب عنه **اولا** بما مر من كفاية الصعيد عشر سنين و في رواية ابي ذر … كان غالبا في الاخبار **و ثانيا** بمنع كون المراد من الصلاة مواضعها بل المراد هو نفسها كما يستفاد من روايات كثيرة و المراد بعابري سبيل … يعني ان الجنب لا يقرب الصلاة حتى يغتسل الا ان يكون مسافرا لم يجد الماء و هو المرجح في التفسير … **و** على ما فهمه من ارادة المساجد … في الصلاة … الروايات … لا ينافي الآية **و** الاولى حملها على الاستخدام كما ذكره بعض البارعين في البلاغة … في الجواب …



وارده مورد الغالب في الاخبار بمفهومها سيما مع ما تحقق ان التيمم بدل اضطراري ثم انه قد طرد الكلام في متن الكتاب بدخول هذه الغوائب
بالفضل وكذا ما تقدم جواز دخوله في المسجدين و ربما الزم عليه القول بالفضل بعدم جواز الطواف ايضا ولا يستلزم دخول المسجدين و فيه
اشكال الا ان يجزم بمطلق العبور والا فالطواف لا يستلزم دخول الجنب لاحتمال حصوله في المسجد فيستحب تمام الكلام في وجوبه لغيره انشاء الله مما تقدم من
العموم من وجوب الغسل مقدمة وكذا عموم الجنب والحائض وغيرهما يظهر الوجوب من اطلاقات الاخبار المتقدمة واقتضائها عموم البدلية فان مدلول
كثير منها ازيد من الاباحة وثبت من كثير منها الوجوب في كل ما وجب المائية مثل بدليته في ذوي غيرها مع ان ثبوت الاباحة كاف فان المراد بها هو بمعنى
الاعم من الاحكام الثلثة كما لا يخفى ولا قائل باستحباب التيمم للصوم والكراهة فيما يحضرني من بعد الايام و دخل الوجوب فالاولى ابقاء التيمم حتى يجمع
**الثالث** المشهور بين الاصحاب وجوب التيمم على المحتلم في احد المسجدين للخروج ويظهر من الفاضلين انه اجماعي وعن ابن حمزة انه مستحب و الاصل
فيه صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما او مرفوعة محمد بن يحيى
ابي حمزة مثله الا انه قال بعده حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض تفعل كذلك ولا باس ان يمرا في سائر المساجد ولا يجلسان فيها ثم
ان بعضهم صرحوا بالوجوب لتبادله وجوبا وهو ظاهر الرواية وجماعة اوجبوا الغسل اولا مع الامكان مع الامن من تلويث المسجد وتساوي زمان الغسل لزمان التيمم
ونقص مثله عنه و احتمل بعضهم في تعيين الاستئناف بعدم تعلم القائل مطلقا و الاقرب تقديم الغسل لاطلاق الاطلاقات في العمومات سيما اذا ضيق وقت المشروط
كاهنا او الرواية لورود مورد الغالب كما لا يخفى فلان اتيانها لا ظاهرا الاجماع على حرمة المكث في المساجد والعمومات الناهضة حجة على حرمة هذا المكث الا الاجماع
فهو منتف في محل النزاع واما العمومات فليس فيها ما يدل على ما نحن فيه فلا دخل لها فانها مختصة بحرمة العقود في المسجد و ما عبرها الجنب من الخارج
لا ما اجنب فيه والقياس باطل سلمنا لكنها مخصصة بعدد الطهارة ما اجماعا فان كان مجملا فالعام المخصص بالمجمل لا حجة فيه في هذا الاجمال وان كان مبينا
فاما ان يكون هو التيمم فلا دليل عليه اذ الرواية واردة مورد الغالب فينبغي ان يكون هو الغسل مع انها متعاضدة بعمومات الغسل و بينهما عموم من وجه
بل لا يبعد ادعاء خصوص المطلق في جانب الغسل بان يقال الرواية في قوة فليغتسل وان لم يتمكن فليتيمم ويدل على حرمة تجنيس المسجد لا يثبت حرمة الغسل
مطلقا وكلامنا في ثبوتها في الجملة مع ان بينه وبين عمومات الغسل ايضا تعارضا من وجه وهذه اخص بالتقريب المتقدم الا ان الظاهر ثبوت الاجماع على حرمة
التجنيس مطلقا فالصواب تقديم الغسل الا في هذه الصورة و اما فرق بعضهم بين المستباح وغيره والاعتذار بعدم العلم بالقائل فلا يعتمد عليه ثم
ان الظاهر ان دعوى الاجماع في هذه الفروع الجزئية مركبا او بسيطا في غاية الخفاء **ثم** يشكل الكلام فيما لو كان زمان الخروج اقصر من زمان
الغسل بل يجري هذا الاشكال في التيمم ايضا في هذه الصورة ولا يبعد سقوط التكليف حينئذ راسا الا ان الظاهر ان تلك الطهارة لاجل ان لا يكون الكون خاليا
عن الطهارة وح يعتبر الكون الخالي اكثر ولهذه المسئلة فروع وغصون اشرنا الى اكثرها في كتابنا الكبير و يلحق الحائض بالجنب في هذا الحكم للمرفوعة
و ربما يضعف السند ويحمل على الاستحباب ايضا وهو مشكل و الظاهر ان المراد اذا طرء عليها الحيض واما اذا انقطع فلعلها في حكم الحيض بل يتداخل فيها
ادعما وحصل النقاء ثم ارادت الخروج فهل يجب التيمم ام لا والقول بالوجوب هنا اقوى وان كان في استفادته من الادلة اشكال و يظهر من ذلك
الكلام في غير المحتلم في المسجدين اقسام الجنب **الرابع** قد يجب التيمم بالنذر وشبهه كما مر في الوضوء والمراد بشبه النذر اليمين والعهد والمحمل عن الغير
والمراد بما ثبت في ذمة الغير بالنذر وشبهه ان قلنا بصحة الاستيجار فيه و اما الطهارة للصلوة المستاجرة فيندرج فيما يجب للصلوة ولما كان
في نذر الطهارات تفصيل واحكام فلا باس بالتعرض لها في الجملة بحيث يشمل الثلثة **فنقول** النذر اما ان يتعلق بكل واحد من الثلثة بالخصوص
او الطهارة من حيث الحدث افرادها او الطهارة من دون قصد فرد لا بالعموم ولا بالخصوص فاما الاول فاما الوضوء فينعقد نذره حيث لم يكن هناك مانع
فلا ينعقد نذر وضوء الحائض في غير وقت الصلوة ولا وضوء الجنب لا التجديدي قبل الصلوة على القول باشتراطه بفعل الصلوة فتعليل الشهيد الثاني
بانعقاده ذا بما لعل نظر فلو نذره مطلقا فوقته العمر الا ان يحصل ما نذره ولو قيده بوقت فان امتنع فيه شرعا فلا ينعقده ينعقد ان امكن بالفعل فلا شك
وان امكن بتحصيل الامكان بالفعل كامكان الحدث للمتطهر حيث لم نقل بجواز التجديد فقي وجوبه اشكال الاظهر العدم وفاقا للجماعة لان تعلق النذر
تابع للرجحان بالفعل لان الراجح حقيقة في المتلبس بالمبدء ومجاز فيما سيتلبس والوضوء للمتطهر لا رجحان له وثبوت استحباب الوضوء للرافع مطلقا حتى يكون منذورا
والبسط حتى يثبت وجوب مقدمته من جهة ان الواجب هو الوضوء بعد الحدث لا الوضوء بشرط الحدث كما كان ذلك في اصل الرجحان محل كلام لعدم
الدليل على ذلك لعدم شمول اطلاقات الوضوء وما ثبت للوضوء من الاستحباب النفسي انما هو للمحدث او المجدد مع حصول الشرط و من ذلك يظهر ضعف ما
يقال ان مطلق الوضوء مستحب فيصح نذر فرده وان كان مرجوحا كالصلوة في الحمام و فيه ما ينفعك في هذا المقام فان صحة النذر لو كان لتعلق
هو نفس الخصوصية المرجوحة محل كلام مع ان هذا الفرد بنفسه مرجوح بل هو كصلوة الاضحى والفرد الباطل بنفسه لا يصير راجحا بسبب صدق الكلي عليه



ونعبد الجهتين انما ينفع لو لم يثبت بطلان الفرد بالخصوص وبعنوان خصوص شخص فيما نحن فيه فاقدها مع ان ثبوت حكم ظاهر كون ذلك من افراده
غير معلوم هذا كله مع استفادة الكون على الطهارة في حال النوم وبعد تمامه الا ان يكون موجبا للكون على الطهارة ازيد من الثابت بدوا ما الغسل
فلنا باستحبابه بلا سبب كما مر الاشارة وقلنا بجوازه في جميع الاحوال في حال النوم وبعد تمامه فينعقد نذره دائما او الاضيق لو منعه مانع وان منعنا
واما فينعقد حين حصول الاسباب فلو نذر غسلا معينا فينبغي لو اطلق تحصيله ان لم يوقته بوقت العمر كما مر وان وقته فالتفصيل المتقدم و مما يتفرع
لوجوب تحصيل السبب هنا في الصورة السابقة في مثل غسل الجنابة للرجال انه مطلقا او ورد من الثواب على فعله وفيه انه منقوض بما ورد في الوضوء والنظر
ان ما ورد في [illegible] بحسب جانب الاطلاق و بالجملة لم يثبت لنا من الادلة الاجتهادية الشرط و اما التيمم فيشترط فيه عدم التمكن من استعمال الماء فيتوقع مع [illegible]
ويبطل مع التمكن واذا تمكن فيه الان مثل التيمم للنوم وكذا بحث مع الاطلاق بالنسبة الى الاسباب ويتمشى على ما حيث في الغسل ولا يجب عليه تحصيل
السبب كما مر و اما الثاني فيختار المكلف في اي فرد شاء ويعلم التفصيل بما مر و اما الثالث فان قصد المعنى الشرعي والاعم على عرف المتشرعة
فعلى القول بالاشتراك لفظا ومعنويا متواطئا فالتخيير وعلى القول [illegible] والمجاز فالمائية وعلى القول بالتشكيك فحمله لان النظر الى اصل البراءة
واستصحاب الاشتغال [illegible] واقوى التخيير نفسه كما ان الاقوى التشكيك وضعا بالتشكيك [illegible] بينها وبين الطهارة من الحدث فحيث لم يثبت [illegible]
فالتخيير ايضا الخامس يستحب [illegible] المستفادة من صحيح حماد عن الرجل لا يجد الماء ايتيمم لكل صلوة قال لا هو بمنزلة
الماء ورواية ابي [illegible] تكميل الصعيد عشر سنين وحسنة جماعة [illegible] كان المبدل رافعا وزاد بعضهم التيمم بدلا من الوضوء لذكر الحائض و يشكل
بعض المتأخرين في الرافعية [illegible] و يظهر وجه الاخير وجوابه [illegible] و القول بالتفصيل ناظر الى ان كون التيمم بعد الطهورين وكون التراب طهورا
انما يقتضي بدليته من [illegible] حقيقة في الرافع [illegible] ان مفهوم المشتق يجري فيه وكون التراب طهورا لا يثبت كونه بدلا عن الطهور كما ان كون
الماء طهورا لا ينافي كونه بدلا عن غير الطهور [illegible] السادس يستحب التيمم لامور اخر غير ما تقدم منها التيمم للنوم مع وجود
الماء لمرسلة [illegible] وهو مما يدل [illegible] ذكره في [illegible] انه على غير طهور [illegible] كذلك قال فليتيمم من دثاره فلو تمكن من الفرد
من الماء او التراب فيشكل اطلاق الاستحباب فان اعتمد على اطلاق المعنوي فهو والا فالاطلاق اشكال الا ان يتسامح من الرواية ان غرضه تسهيل امر
حصول فرد من الطهارة [illegible] في السهولة [illegible] اما لو وجد التراب فيشكل تقديمه لا سيما اذا كان على التراب ولم يكن له دثار و منها
التيمم لصلوة الجنازة وان وجد الماء للاجماع نقله الشيخ في الخلاف ولحسنة حماد عن حريز عمن اخبره عن الصادق قال الطامث تصلي على الجنازة لانه ليس فيها ركوع
ولا سجود والجنب يتيمم ويصلي على الجنازة [illegible] وروى عن يونس بن يعقوب جواز صلوة الجنازة من غير وضوء ثم قال وفي خبر آخر انه يتيمم ان احب و
يشهد له موثقة سماعة ايضا ولا ينافي ما ذكرنا حسنة الحلبي ورواية عبد الحميد بن سعد الحاكمتان بالتيمم في جواب من سأل عن حال من لا يتمكن من الوضوء
للجنازة فان السؤال غير مختص والجواب على التحقيق وقد ظهر من مرسلة حريز جواز التيمم للطامث اذا ارادت صلوة الجنازة ويدل عليه موثقة سماعة ايضا
و منها استحباب التجديد بحسب الصلوات للجمع بين صحيحة ابي همام قال يتيمم لكل صلوة حتى يوجد الماء وما دل على جواز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد
وهو يتم [illegible] ان الظاهر من الصحيح التقييد بالحدث كما في الوضوء والاولى الاستدلال بعموم التدليل وبقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وبرواية
الكون **المقصد الثاني** في اسباب فقد التمكن من المائية و فيه مباحث **الاول** فقدان الماء بعد ما يكفيه بسبب جواز التيمم
لو امكنه التيمم بالمصاب بحيث لا يخرج عن الاطلاق وجب من باب المقدمة ولو لم يمكن فلا يجب استعمال البعض ولو في الغسل و مما نقل عن الشيخ
واحتمل العلامة في النهاية في خصوص الغسل نظرا الى عدم وجوب الموالات لجواز [illegible] وهو ضعيف للاية فانه حيث تعليقه عرفها انه غير واجد الماء
فرضه التيمم و هو المستفاد من الصحاح المستفيضة المشتملة على السؤال عن جنب يكون معه الماء بقدر الوضوء هل يتوضأ او يتيمم والجواب وجوب التيمم
دون تجويز التبعيض [illegible] الاجنبي ولو كان معه ما يكفي الوضوء او الغسل في غير الجنابة فعلى قول المرتضى يغتسل وعلى المشهور ففيه احتمالان
والاحوط تقديم الغسل ولو وجد ما يكفيه لازالة النجاسة يعيد بها ويتيمم للاجماع نقله الفاضلان ويؤيده ان الطهارة بدلا بخلاف الازالة [illegible]
فيما لم يعف عنه من النجاسات او فيما اضطر اليه من الثياب وكان فيما وجد ما يتيمم به والا فالطهارة مقدمة على الازالة لاشتراط صحة الصلوة بها
دون الازالة فلو تطهر بالماء صح [illegible] وفي بطلانها اشكال لان القدر الثابت من الاجماع هو وجوب الازالة لا حرمة الطهارة لتعلق النهي
بالعبادة فيثبت البطلان واما تعلق النهي المستفاد من الامر بالازالة بهذه الطهارة فهو [illegible] لو سلم كون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده
وان متعلق النهي هو الفرد لا الطبيعة و الحاصل ان ذلك مبني على تسليم الاستلزام [illegible] من باب اجتماع الامر والنهي في شيء مع الخلاف الجهة وبطلانه
غير واضح كما حققناه في الاصول والاحتياط ان يتيمم بعد هذه الطهارة ثم ان فاقد الماء ان تيقن التمكن من تحصيله يجب الطلب [illegible]



في وجوب طلب الماء عند الفقدان بغلوة سهم او سهمين

فلا يجب عليه الطلب مطلقا لعدم الفائدة كما صرح به في المدارك ولكن الشهيد ره في القواعد عدّه من جملة ما وقع التعبد المحض فيها او لا يكاد يهتدى
فيها الى العلة وجوب طلب المتيمم وان علم عدم الماء فلا يجوز التكليف به واما مع الظن بالتمكن فالظاهر انه يجب الطلب ما دام الظن و اما مع الظن بالعدم
او تساوي الطرفين فالظاهر ان هذا المقام هو الذي عنونوا به مسئلة وجوب الطلب وادعوا عليه الاجماع نقله الفاضلان وغيرهما و مستنده
عليه بعد الاية والاخبار فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب او التيقن بالعدم ولكن حدّده جماعة جمهور الاصحاب بغلوة سهم في الحزنة
وغلوة سهمين في السهلة في الجهات الاربع كما في قول بعضهم او في امامه ويمينه وشماله كما في اخر او بعد الاطلاق بعلاوة في شرح جوانبه كما في اخر او بالاطلاق
كما في اخر وانه لا يجب اكثر من ذلك لرواية السكوني وادعى عليه ابن ادريس تواتر الاخبار وابن زهرة الاجماع والا فحيث يحصل له الظن بالماء فيجب تدفعه مطلقا
مثل ان يشاهد قافلة او بعيد اخضرة يظن معها وجود الماء ونحو ذلك و يمكن بعد التتبع والتأمل في صورة الظن ادخالها مثبتة من باب فحص الجواب
المأمور به بالتتبع حينئذ او بقاء الظن وكلام الاصحاب في موضع المسئلة غير محرر ثم ان المحقق استشكل العمل على الرواية لضعفها واستوجه ان يطلب
كل جهة يرجو فيها الاصابة ولا يكلف التباعد بما يشق واستحسن العمل على حسنة زرارة عن احدهما قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت
فاذا خاف ان يفوته فليتيمم وليصل في اخر الوقت واذا وجد الماء فلا قضاء عليه وفيه ان ظاهرها ما ذكره والرواية الاولى معتضدة بالعمل والاجماع
المنقول ونقل التواتر ونفي الحرج والعسر المنفيين فالعمل عليها ويمكن توجيه الحسنة بان يقال المراد ان وجوب الطلب فيه باق ما دام الوقت باقيا
وذلك لا يستلزم وجوب الدوام وعلى هذا فلا يعتبر عند الشهيد في عدم الوجدان عرفا وذلك بناء في استدلالهم على وجوب الطلب لعدم
صدق عدم الوجدان عرفا الا بعد الطلب الا ان يكون ذلك للرواية وعملهم قريب على الاصحاب في عدم الوجدان شرعا وهو مشكل و لعل ذلك
بني بعض المتأخرين على صدق عدم الوجدان عرفا سواء زاد عن التحديد المزبور او نقص فيه الروايتين ثم لو خاف على نفسه او ماله لو فات تركه
لم يجب الطلب لرواية داود الرقي ورواية يعقوب بن سالم وغيرهما مع عموم نفي العسر والحرج ويشكل الاعتماد على الطلب قبل الوقت اذا تجدد مكانه
بعده سيما مع ملاحظة الحسنة واطلاق الطلب في الخبر منصرف الى ما بعد الوقت هذا كله اذا وسع الوقت للطلب ولا يجب مع الضيق فيتيمم مثل
يستيقظ قبل طلوع الشمس ومثله لو وجد الماء ولكن كان استعماله مفوتا للوقت ولو بمقدار ركعة اذا نقص وسيجيء وجهه ولو اخل بالطلب حتى
ضاق الوقت فعن الشهيد انه عاص ولكن يتيمم ويصلي ولا يعيد لسقوط الطلب حينئذ وكونه مأمورا بالتيمم فلا يقتضي الاجزاء و يشكل بمنع سقوط الطلب
ولزوم التكليف بالمحال اذا كان المكلف هو السبب لم يقم دليل على استحالته و لعله لذلك ذهب الشيخ الى بطلان تيممه ويلزمه وجوب الاداء
كما قطع به الشهيد فيما لو وجد الماء واهمل حتى استعماله حتى ضاق الوقت والظاهر ان التكليف الخارج هو كونه مأمورا بالمائية والصلوة في الوقت
والتيمم والصلوة في الوقت لا الاول فقط والا فيلزم جواز ترك الصلوة مع التيمم فيصح التيمم فالصلوة لان الوقت لا عوض له والاهم في نظر الشارع هو الوقت
جوز تفويت بعض الاجزاء لادراك الوقت بخلاف الطهارة المائية فثمرة التكليف بالمائية هو العقاب عليه وثبوت القضاء على اشكال في ذلك
للتردد في وجوب الاداء والقضاء في شيء واحد وللاصحاب في حال استعمال الملوح وقضاء الصلوة لو تيمم وادائها في الوقت قولان من جهة ان التيمم بنوع
بعد العجز عن المائية ولم يثبت كون ضيق الوقت مسوغا له والصلوة مشروطة بالمائية فيجب ومن جهة ان الوقت ايضا شرط فيها بل هو اهم منه
في نظر الشارع كما ذكرنا والثاني اقرب وان كان الاحوط القضاء فاحتيط القضاء بناء على ما حققنا انما هو
الصلوة بالمائية لا من جهة بطلان ما فعله بالترابية والمسئلة من المشكلات **الثاني** من الاعذار عدم الوصلة الى الماء من جهة او فقد

في ثاني الاعذار عدم الوصلة الى الماء

الة او فقد ثمن فيما لا يبذل الا بهما او خوف من لص او سبع على النفس او المال او البضع لنفي الحرج والضرر وللاجماع نقله جماعة ولرواية يعقوب بن سالم وغيرها
والظاهر ان الجبن الشديد ايضا بنفسه من الاعذار فان تحمله عسر وحرج بل ربما يورث فسادا في العقل او المزاج وكذا اذا خاف من البرد والشين تحمله
وان من الغالب لانتفاء الحرج والعسر و يؤيده اطلاق صحيحة محمد بن مسلم ولو تمكن من حفر بئر او اخراج من بئر او اخراج من نهر ولو بشدّ الآلات فيه
عصرها او نحو ذلك وجب وفي معناه تسخين الماء البارد اذا احتيج اليه وكذا يجب شراء المال او الالة وكذا الحطب للتسخين اذا احتيج اليه ونحو ذلك
ان وجد الثمن ولم يضر به في الحال على قول او مطلقا الا فيما يوقع المكلف حصول ما يستحق في المال ايضا لنفي الضرر والحرج ودلالة التحويز رواية يعقوب
بن سالم عليه اما في صورة عدم الضرر فيجب وان كان باضعاف ثمنه المعتاد على الاشهر الاقوى واحد للشارح وصحيحة صفوان المشتملة على انه امر بشرائه وقد رفا
بوضوئه بالف درهم خلافا لابن الجنيد فقال اذا كان الثمن غاليا تيمم وصلى واعاد اذا وجد الماء و لعله نظر الى ما دل على عدم وجوب الطلب اذا خاف
ان يعرض له اللص ولنفي الضرر ولانه تضييع للمال و فيه ان الاول خلط مع الفارق لان الاصل فيها اللص بخلاف ضرر المال
الخيرات والمفروض عدم الضرر وتحصيل الاجر بالمال المعين لا يصح الا فقد ولا تضييع ايضا و تمامية الراكد بغير المجحف بالمال للضرر

ثم في المنتهى لو كانت الزيادة كثيرة تجحف بماله سقط عنه وجوب الشراء ولا نعرف فيه خلافاً والاجحاف في اللغة بمعنى الاذهاب ويعتبر ما خرج من حصول الضرر فاشتراط ذلك يعطي الاشكال لو لم يكن اجماعاً الا ان يتوجه بما لا يجر لجنس الضرر والحرج المنفيين بل العسر فيكونان من جهة حصول الثالم من نقصان قيمة وان لم يكن مضراً به خرج عنه غير المجحف كما دل عليه الصحيح المتقدم وبقي الباقي ولو بذل له الماء او وهب له وجب القبول لصدق الوجدان ح وكذا لو بذل له الثمن كما افتى به الشيخ وتبعه العلامة في المنتهى وغيره **و** استشكله المصنف بان فيه منة فلا يجب تحملها **و** ذهب اليه العلامة في التذكرة والنهاية والشهيدان **و** الاظهر الاول لما ذكرنا ولعدم الفرق ظاهراً بين بذل الماء وهبته وبين بذل ثمنه مع ان الكلام غير مطرد فقد لا يكون منة وقد يتعاكس وقد يختلف الحال بالنسبة الى الباذل والقابل وبالنسبة الى الماء والثمن ولا يجوز مكابرة صاحب الماء بخلاف الاضطرار ولمثل الجوع او العطش والظاهر وجوب القبول لو اعطاه بثمن مؤجل وكان قادراً على الاداء **الثالث** من الاعذار المرض مع وله كان من جهة الخوف من الهلاك بسببه وفي زيادته او بطوء برئه او عسر علاجه وشدة ثمن وكذا القروح والجروح ويدل على الجميع نفي العسر والحرج عموماً وفي بعض الماتنة خصوصاً او في التيمم قوله تعالى وان كنتم مرضى في اكثر ما ذكر وعلى بعضها قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وفي خصوص القروح والجروح الاخبار الصحاح المستفيضة وغيرها التي مرت الاشارة اليها في باب الجبائر والمشهور عدم الفرق بين المتعمد وغيره وذهب الشيخان الى وجوب الغسل على المتعمد وان خاف التلف عن الشيخ في بعض اقواله وجوبه وان لحقه برد ما لم يخف التلف وفي بعض اخر بتيمم عند خوف البرد على نفسه ويعيد الصلوة ونحو ابن الجنيد عدم اجزاء التيمم للمتعمد والمذهب هو الاول لعموم الاية والمذهب فيها نفي الحرج والعسر وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واطلاقات الصحاح المستفيضة جداً **و** يؤيده جواز الجماع لعادم الماء بالاجماع كما نقله في المعتبر وهو الظاهر من المنتهى وان كان معه ماء يكفيه للوضوء فانه انما نقل الكراهة عن بعض العامة ويدل عليه موثقة ومعتبرة اسحق بن عمار رواها في اخر السرائر ايضاً عن كتاب محمد بن محبوب مع زيادة **و** احتجوا بروايات متعددة اما من حيث السند او من حيث الدلالة لا اشتمالها على خبر المتعمد ايضاً مع انها معارضة بالعقل القاطع من وجوب دفع الضرر المظنون فاسلم للتقييد والتأويل ومعارضة الكتاب والسنة وعمل جمهور الاصحاب **و** اما الاعادة بعد الاغتسال **فقد** استدل عليه برواية جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان وهما مطلقتان او ظاهرهما في المجنب والاولى ضعيفة مع انها معارضة باقوى منهما واكثر من الاخبار الصحيحة الكثيرة وغيرها كصحيحة محمد بن مسلم عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد وصلى ثم وجد الماء قال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وايضاً الامر يقتضي الاجزاء والاعادة يحتاج الى دليل يعتمد عليه والمراد بالمرض ما يشق معه تحمل الطهارة او يوجب زيادة المرض فلا عبرة بمسمى المرض ولا ما لا يضر وانما المشاق الى ذلك ينصرف لفظ الاية ولا يكتفي بمطلق اسم المرض في العدول الى التيمم لا وجه له سيما مع ملاحظة الروايات التي استدل بها الشيخ في صورة تعمد الجنابة والمرجع في معرفة الضرر الظن الحاصل بالتجربة او اخبار عدل بل وغير عدل ايضاً اذا حصل الظن لكونه من موضوعات الاحكام بل لا يبعد الاكتفاء بالاحتمال **قال** في المعتبر يستبيح المريض التيمم مع خوف التلف اجماعاً ثم قال وهل يستبيحه لخوف الزيادة في العلة او بطئها والشين مذهب علمائنا الترخيص بمجرد الخوف وان لم يكن مع الظن او كان بعض الجبن وظاهره الاجماع وكذا ابن زهرة ادعى الاجماع على الترخيص لمطلق الخوف عن الامن **ثم** انه قد ظهر من كلام المعتبر الاجماع على الخوف من الشين عنده وصرح في المنتهى ايضاً بالاجماع قال الشهيد الثاني هو ما يعلو البشرة من الخشونة المشوهة للخلقة **و** ربما بلغ تشقق الجلد وخروج الدم **و** قيده في المنتهى بالفاحش **و** ربما استشكل فيه بعض المتأخرين فقال ان وصل الى حد المرض او يحصل الضرر والعسر المحتمل فهو والا فلا وفيه ان الظاهر هو مطلق العسر وان لم يسم مرضاً **و** لعل الاجماعين المنقولين يكفيان في ثبوت الحكم و الاشكال العظيم في امثال ذلك من جهة احتمال البطلان لو تكلف الغسل ولو فعل فالاحوط التيمم ايضاً ان لم يمكن الجبيرة ومن الاعذار خوف اللص الحاصل والمتوقع في زمان لا يحصل فيه الماء اذ ان لم يمكن جمع المتطهر من تمام الطهارة بحيث لا يفي بالغرض للاجماع نقله غير واحد منهم العلامة او للاخبار المعتبرة ولا ريب فيهما لو حصل العلم بذلك او الظن بل الاحتمال المساوي ايضاً لظاهر الاخبار فان الحكم فيها معلق على العطش وهو مطلق كفتوى الاصحاب ولا فرق بين خوف الهلاك او النقص او تولد المرض وغيره بل يكون في ذلك حسن بحمله ايضاً لعموم الاخبار ولنفي الحرج والحق الاصحاب خوف عطش الرفيق الى المسلم فهو كذلك لان حرمة المسلم اكد من حرمة الصلوة كما يستفاد من الاخبار ولذلك يجوز قطع الصلوة لحفظ غاية الامر جواز اخذ الثمن **و** الحق جماعة منهم العلامة الحيوان المحترم وان خيف على المال لا يبعد ايضاً مع على وجوب الشراء ولذلك يجوز اهلاكها في ثمن الماء **و** ربما يحتمل وجوب الذبح وصرف الماء وهو بعيد سيما اذا لم يكن الذبح فيه اضراراً من جهة التضييع ومن جهة الاشكال في ايلام الحيوان ولم يجب الرخصة في الذبح بعد الاشكال وفي حيوان الغير اشكال ولطف اطلاق العام مع الاذن اشاملة بغيرهن لك لان لكل كبد حرّاء اجرا والخبيث لا يجوز استعماله في الطهارة مطلقاً ولا للشرب الا اضطراراً فان لم يجد الا ماء يحرم يؤتى النجس وبحفظ الطاهر في صحة الطهارة في صوته وجوب حفظ



الرابع

المثال الاشكال السابق ولو لم يجد الا الثلج فان امكن تحصيل مسمى الغسل والجريان فلا اشكال والا فمذهب الشيخين وابن حمزة الى وجوب المسح ببلته على جميع اعضاء الوضوء او الغسل والسيد لم يتعرض الى التيمم به وابن ادريس قد منعهما جميعا وهو مذهب المحقق و استدل على الاول بروايات كثيرة **منها** ما دل على كفاية مثل الدهن في الماء مثل صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما وحملها على حال الضرورة ليس باولى من حملها على الغسل كما تقدم مع ان ذلك لو تم لوجب تقديمه على التيمم **ومنها** ما دل بحكم خصوص الثلج بعينه مثل رواية معوية بن شريح وصحيحة محمد بن مسلم وظاهرهما تقديم الغسل به ان امكن على التيمم بالصعيد نعم هو مما نحن فيه على مذهب السيد صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ويمكن دفع دلالتها بارادة التيمم على الصعيد بما بعموم مقتضى ومراد الراوي عدم وجدان غير الماء وعلى الثالث ان التيمم انما هو بالتراب او بالارض والثلج ليس باحدهما فلا يجوز التيمم به ولا التمسح لان المأمور به هو الغسل ولا يحصل الا بالجريان وهو قوي لظاهر الكتاب الحاصر بين الغسل والتيمم بالصعيد وعموم الاخبار وخصوص ما دل على اعتبار الجريان وامكن حمل الروايات على الغسل كما اشرنا سابقا و يظهر من الشيخ في كتابي الاخبار تقديمه على التراب مع وجوده ايضا لرواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل الجنب او على غير وضوء ولا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا ايهما افضل التيمم او يمسح بالثلج قال الثلج اذا بل رأسه وجسده افضل فان لم يقدر على ان يغتسل فليتيمم وهو مختار العلامة في المنتهى و فيه مع ضعفها انها محمولة على ما لغسل واسم التفضيل ليس بمعناه المعهود ويستبدل الاحتياط واضح

في كيفيته وفيه مباحث الاول في بيان النية بعضها في صورة اختلاف الهيئتين

في بيان كيفية النية في التيمم

**المقصد الثالث** يجب فيه النية مستدامة الحكم كما مر في الوضوء وادعى المحقق الاجماع على عدم جواز قصد رفع الحدث وجوزه الشهيد رحمه الله في غاية وقد عرفت ان النزاع لفظي و اما قصد البدلية ففيه اقوال ثالثها الوجوب ان قيل باختلاف الهيئتين هو قصد صار الاشكال بسبب الزيادة والنقصان في الاجزاء ولا دخل للقصد فيه على ما هو مبنى هذا القول والا فلا فرق بين الاختلاف والاتحاد لما بينا ان العبادتين المتماثلتين تتمايزان بالنية كصلوة الظهر والعصر فاشتراطه و التحقيق انه ان كان مميز الطالب يجب لما بينا في الوضوء والا فلا وموضعها ضرب اليدين وقيل عند مسح الوجه تنزيلا للضرب منزلة الماء اخذ للوضوء وهو ضعيف لان ضرب اليدين واجب لا لاجل انه يجب مسح الجبهة لما والجبينين على الاقوى من القصاص الى طرف الانف الاعلى وزاد الصدوق مسح الحاجبين والده تمام الوجه ونقل السيد الاجماع على عدم الاستيعاب **اما** الاية فظاهرها مضافا الى ما ورد في صحيحة زرارة من التفسير مسح بعض الوجه ومقتضاها الاكتفاء باي بعض منه والاخبار مختلفة ففي طائفة من الاخبار المعتبرة مسح الجبينين مع عدم البيان وفي طائفة ذكر الجبهة فقط وفي طائفة منها ذكر الوجه والاخبار كلها معتبرة صحيحة او كالصحيحة او غيرهما ومقتضى الجمع مع ملاحظة الاية مع تفسيرها الصحيح حمل ما دل على الجميع على الاستحباب ولكن الاجماع على الجبهة كما ادعاه في الذكرى جمع بينهما وبين الاية مع تفسيرها وما دل على كفاية البعض اوجب اخراج ما دل على التمام من ظاهرها فحمل اما على البعض او على الاستحباب و لا الاشكال بها بمسح الجبهة ايضا فاما يبقى الكلام في ايجاب الجبينين و الاظهر وجوبه لصحيحي زرارة وحسنته وموثقة ابن بكير الواردة في باب التيمم يمكن حمل ما دل على الجميع على التقية لموافقتها العامة ولم نقف على ما يدل على مسح الحاجبين ثم يجب مسح ظاهر الكف اليمنى من الزند الى رؤس الاصابع بباطن اليسرى ثم العكس كذلك ونقل عن ابن بابويه المسح فوق الكف قليلا و لعل المراد من باب المقدمة فلا يخالف وعن ابيه مسح جميع يديه من المرفقين الى رؤس الاصابع ونقل عن بعض الاصحاب المسح من اصول الاصابع الى رؤسها **حجة** الاولين مضافا الى التبعيض المستفاد من الاية مع تفسيرها بناء على كون اليد حقيقة فيها الى المنكب وهو مبنى قول الصدوق الاخبار الكثيرة المعتبرة مثل صحيحة زرارة وصحيحة اسمعيل بن همام وغيرهما من الاخبار الكثيرة المشتملة على ذكر الكف مع عدم البيان في بعضها ولم يمسح على الذراعين و اما على القول بكون اليد حقيقة في الزند الى رؤس الاصابع فيتم ايضا بملاحظة التبعيض بالنسبة الى كفاية ظاهر الكف مع ما هو المستفاد من الاخبار من ارادة الظهر والمراد في الاية بعض يد الوضوء المحدودة الى المرفقين و اما ما دل من الاخبار على مسح الذراعين ايضا وحمل عليها الصدوق ففيه مع انها مخالفة لظاهر الكتاب على الوجهين المتقدمين ومن وافقه على الوجه الاول من كون اليد حقيقة فيها الى المنكب فهي محمولة على التقية لموافقتها العامة الجمهور والامامية وحملها على الاستحباب ايضا محتمل لكن الاولى ما ذكرنا و اما المسح فوق الكف قليلا لاجل ما الخبر من صحيحة داود بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز وغيرهما مما نقل فعل الامام كذلك وهو لا يدل على انه من باب المقدمة و اما القول الاخير فيدل عليه رواية حماد بن عيسى عن بعض اصحابه عن الصادق وهو مع ضعفها لا تعارض ما تقدم من الادلة ويدل على كون موضع المسح ظهر الكفين مضافا الى ما تقدم ظهور الخلاف حسنة الكاهلي عن التيمم فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احديهما على ظهر الاخرى وذكروا ايضا ان المسح انما هو بباطن الكف وهو المتبادر من الاية والاخبار سيما بعد ملاحظة كيفيته ووضع اليد على التراب وضربها عليه واعتبار العلوق ونحو ذلك فان المتبادر من جميعها المسح بالباطن وهو المراد في مسح الوجه ايضا ولو



**الثاني** يعتبر المسح بالباطن كما هو المتبادر من الاطلاقات فان انفهام الباطن بما هو المتبادر الى الافراد الغالبة وهو في حالة الاختيار
يجب مماسة اليدين الصعيد فلا يكفي لصوق الصعيد بالكف لان العواصف انها استقبال والاظهر ضربهما بالصعيد كما هو الاشهر في كلام الاصحاب
والاوفق باكثر الاخبار المعتبرة القولية و اما الوضع كما في نسخ الفتاوى والاخبار المعتبرة الفعلية فالاولى حمله على الضرب لا لكونه اعم منه لانه
فعل لا عموم في الفعل ولو وجد العموم من جهة نقل الراوي فلا يخفى انهما متباينان عرفا فتعبير بعضهم عن الطلب بالوضع بالاعتماد جمعا بين الاخبار
فعلى الوضع على ما ذكرنا اجمل من باب الاستعارة والجمع بالتخيير تمسكا بان الغرض قصد الصعيد مشكل وكذا حمل الضرب على الاستحباب مع ان الثاني
في كلام الراوي اعلى منه في كلام الامام والاخبار الوضع كلها نقل فعل بخلاف الضرب وكذا يجب المعية كما هو ظاهر الفتاوى والمتبادر من الاخبار كقولهم
ضرب بيديه و بضرب بيديه وفي بعضها ضربة للوجه وضربة للكفين ونحو ذلك ولو كان مقطوع الكف فان اتصلت من الزندين فسقط
عنه مسحهما والمسح بهما بالضرورة ومسح الوجه بالاستصحاب ولان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاولى
مسحه بالذراع ان امكن ولا جبيرة امكن ولو قطع احديهما اقتصر فمسح الوجه بالاخرى ثم مسح الاخرى بالتراب كما مر وكذا الكلام في الجزء الباقي من الكف
ما نقل عن الشيخ من سقوط التيمم عن مقطوع الذراعين فالظاهر انه اراد سقوطه عن اليدين والا لزم سقوط الصلوة عنه وهو معلوم البطلان كذا ذكره
في المدارك و يؤيده حكم مقطوع اليد في الوضوء وفي حكم القطع ما لو كان عاجزا عن ضربهما او وضعهما بالصعيد **الثالث** المشهور ان
الواجب في بدل الوضوء ضربة واحدة للوجه واليدين وفي الغسل ضربة للوجه ثم ضربة لليدين وعن المفيد والسيد في بعض كتبهما وابن الجنيد وابن
ابي عقيل ضربة واحدة واختاره المحقق في المعتبر وعن المفيد في قول آخر وعلي بن بابويه ايضا القول بالضربة الواحدة للوجه ثم المفرق لليدين فيضرب
باليسار ويمسح اليمين من المرفق الى رؤس الاصابع ثم بالعكس ونقل في المعتبر عن قوم منا و الاخبار الواردة في ذلك على اصناف فطائفة من الاخبار
المعتبرة يدل على كفاية المرة مطلقا **منها** موثقة زرارة لابن بكير قال سألت ابا جعفر عن التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم
مسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة ونحوه بمعناه صحيحة صفوان عن عمرو بن ابي المقدام **و منها** صحيحة صفوان ايضا عن الكاهلي ورواية زرارة
غيرها وطائفة **منها** تدل على ذلك مع ورودها في بيان التيمم بدلا عن الغسل واكثرها صحيح مثل ما ورد في حكاية عمار وطائفة منها
يدل على المرتين مطلقا كصحيحة اسمعيل بن همام الكندي عن الرضا قال التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألت عن
التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وشبيهه صحيحة زرارة ورواية ليث المرادي وفي طريقها ابن سنان ولعله ابن سنان ولعل الجمع في الاظهر بينهما
حمل المرتين على الاستحباب لظاهر الاية ولكثرة الاخبار الدالة على كفاية المرة وصحتها وصراحة جملة منها في حكم الجنابة مع صراحة موثقة عمار
المصرحة باتحاد التيمم من الوضوء والجنابة والحيض واما صحيحة محمد بن مسلم الدالة على مذهب علي بن بابويه من التفريق بين ضرب اليدين فمحمولة
على التقية ولابهام ما ذكرنا من الاخبار في اثبات التفريق ايضا و اما مستند المشهور فهو صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت كيف التيمم قال هو ضرب
واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث فجعلوا الغسل مرفوعا و لا يخفى بعده
بل الظاهر انه مجرور والمراد بضرب واحد نعم واحد نقل في المعتبر بلفظ ضربة واحدة فان ثبت كان ظاهرا فيما قالوا و لكن الكلام في ثبوته لما نقف
عليه في غير المعتبر و لعله نقل المعنى على ما فهمه و اما ما استدل به في المنتهى من صحيحة محمد بن مسلم ان التيمم من الوضوء مرة ومن الجنابة مرتان فالظاهر
انه توهم نشأ من الغفلة في فهم كلام الشيخ في التهذيب كما حققه صاحب المنتقى وابنه في حاشيته هذا ولكن الاحوط ان لا يترك الضربتان سيما في
الغسل والاحوط من ذلك ان يجمع بين الكيفيتين لكل من الطهارتين بان يفعل تيممين في كل منهما بنية القربة **ثم** انه لا فرق في التيمم بين الاغسال
كما صرح به موثقة عمار وصحيحة ابي بصير و الاظهر وجوب الوضوء او تيمم آخر لو لم يتمكن من الوضوء في غير الجنابة ولا ينافيه الروايات اذ المراد اتحاد
التيمم الذي هو بدل عن الغسل او الوضوء في الكيفية كما هو ظاهر واما على قول المرتضى فيكفي تيمم واحد مطلقا **الرابع** الاظهر استحباب النفض
ثم بعد تيممه باليدين خلافا للشيخ وفاقا للجماعة و ربما اسند المخالفة الى ابن الجنيد خاصة وليس كذلك و لعله نظر الى كلام المختلف حيث قال
كلام المختلف ان ابن الجنيد اوجب التيمم من المرتفع على اليد من الصعيد اوجب النفض وظاهر ذلك ان ابن الجنيد لا يوجب النفض الا ان الشيخ
مقصر فيه و كيف كان فالاظهر الاخبار لظاهر الاية بعد تفسيرهم مقابلة الغسل في الوضوء والتطهير فدلالة من التبعيضية عليه فان الظاهر من قولك مسحت
بيدي من الدهن او من الماء او من التراب عرفا هو المسح ببعضها كما اعترف به الزمخشري مع كونه مخالفا للطريقة من مذهب وحملها على
بارجاع الضمير الى الحدث او جعله وجدان الماء بعيد وكذا حملها على ابتداء الغاية بمعنى ان المسح موصول بالصعيد او الفضة وكذا حملها على البدلية بمعنى
بدل الماء ولا يرد ان الظاهر للاحتمال سيما مع ورود صحيحة زرارة في تفسيرها قال عليه السلام بعد ذكر بيان آية الوضوء وذكر آية التيمم فلما وضع الوضوء عمن لم يجد

الثالث بعض الغسل منها لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منها اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه
علم ان ذلك اعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث والآية بالتيمم ما يتيمم به كما هو واضح فارادة المسطح فاسد جدا
وارادة المعنى اللغوي بعيد والتعليل انما هو للتبعيض المستفاد من قوله اى من ذلك التيمم و ربما يؤيد تعليل قوله انه اثبت بعض الغسل مسحا
وهو مع انه بعيد من اللفظ غير صحيح اذ المناسب ح ان يقول انه علم ان ذلك لم يجر على الوجه اجمع اما الاذكر و يدل على اعتبار العلوق وغير
البداية الثابتة للتيمم وفهم تبادر المنطق على مقام العرف و يؤيده رجحان الضربة الثانية وغير ذلك مما سيجيء في تعيين التراب
مع ان البراءة اليقينية لا تحصل الا به و احتجوا بالاصل وان الصعيد يشمل الحجر الصلد وباستحباب النفض المجمع عليه الوارد في الصحاح وغيرها
وبالاكتفاء بضربة في الاخبار مع انه لا يبقى شيء بعد مسح الجبهة والاول لا يقاوم الدليل و تستغرب بطلانه الثاني مع ان صاحب الذخيرة اعترف بعدم
مع الحجرية و الثالث لا ينافي ما ذكرنا بل انما هو لدفع تشويه الوجه كالاية لا تعليل الماء في مسح الوضوء لعدم البلة بل كل ما دل على استحباب النفض
يشعر باعتبار العلوق والمطلوب اعتبار مطلق العلوق ولا يوجب الاستمرار مع ان الظ بقاؤه بعد مسح اليدين ايضا فضلا عما بعد الجبهة مع ان
رجحان الضربتين شاهد صدق على ما ذكرنا فبطل الرابع ايضا **الخامس** و يجب الترتيب بان يضرب بيديه معا على الارض ثم يمسح بهما جبهته
جبينيه ثم يمسح ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى ثم بالعكس للاجماع بسيطا كما نقله العلامة في المنتهى وغيره ومركبا كما نقله السيد ان من قال بالترتيب في الماء
قال به في التراب وللاخبار المعتبرة الواردة في مقام البيان او في جواب السؤال عن الكيفية و يجب الموالاة ايضا للاجماع كما يظهر من المنتهى ولوقوعها
في البيانات وفي الجواب عن الكيفيات ولا اقل من الشك في مدخليتها في ماهية العبادة فلا يحصل اليقين بالبراءة الا بها وان ظهر عدم الفرق بين ما
كان بدلا عن الوضوء او الغسل والاحوط اعتبار مدخليتها في الصحة ايضا وترجع فيها الى التتابع العرفي و يجب البدأة من الاعلى في الوجه وكل من اليدين
لانه المتيقن والمتبادر من الاخبار والمعهود في كلام الاصحاب و ربما علل بتبعية الوضوء والاولى ما ذكرنا و يجب ايضا كون مواضع المسح طاهرة على
ما ذكره جماعة من الاصحاب والاطلاقات تقتضي عدمه قال في المدارك والتصريح باشتراط ذلك قليل من الاصحاب و استدل في الذكرى بان التراب
ينجس بملاقاة النجس وبانه لا تقتضيه الطهارة المائية و رد بان الاول اخص من المدعى والثاني قياس وان تعذر التيمم لازالة فالاطلاقات تقتضي جوازه وان
تعدى النجاسة الى التراب ايضا وقيده بعضهم بعدم التعدي و ربما يميل البعض الى ظهر الكف ح وكذا الكلام اذا كانت النجاسة حائلة ولم يمكن
رفعها و ربما منعه بعضهم ايضا وقيد بجواز المسح على الجبيرة وخصوصية النجاسة لا اثر لها وفي العدول الى الجرح ايضا اشكال و الحاصل ان
اطلاقات التيمم تقتضي الوجوب في الكل على النهج المعهود والعدول عنها باحتمال ان تختص بعضو اخر مضر بالصلوة ليس باولى من ترك الصلوة فان
الصلوة مع النجاسة جايزة وبلا طهارة لا يجوز البتة هذا اذا لم يمكن تطهير الموضع المتعدي اليه والا فلا اشكال الظ ولذا كان الفرض اذ ذاك خيرت دون
من الاطلاقات فلا نترك الاحتياط و اما طهارة سائر الاعضاء مع الامكان فلا يشترط جزما كما لا يشترط في الوضوء **نعم** يظهر من بعض الاصحاب
وجوبه على القول باعتبار ضيق الوقت في التيمم ولا بأس به ولكن ثبوت الاشتراط والحكم بالبطلان مشكل لمنع دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده
الخاص **السادس** يجب المباشرة بالنفس كما مر في الوضوء واذا عجز عن المباشرة فيستنيب قالوا انه اجماعي كما يظهر من المدارك ونقل في
الذكرى انه لا يجزي معك الاعضاء في التراب كما دل عليه الخبر **نعم** لو فقد الضرب و استنابة الغير لجزء الا انه يسقط بالعجز ولكن لو امكن تعدد
المعك مقدم على نيابة الغير فهو ثبت به عند من لم يعتبر الضرب من الاعضاء اتفق و نص فيستنيب فيضرب بيدي العليل بالتراب
ويمسح بهما ان امكن والا فبيده على العليل والاحوط بينهما جميعا **السابع** يجب استيعاب الممسوح بالاتفاق كما نسبه في المنتهى الى
علمائنا واكثر العامة وانما نقل الخلاف عن بعض العامة في جواز ابقاء ما دون الدرهم و من بعضهم الفرق بين العمد والنسيان و كيف كان فلا بد
الاستيعاب وهو الظ من الاخبار اذ الجبهة والجبينين واليد حقيقة في المجموع و اما الماسح فقال الشهيد الثاني الظ عدم وجوب الملاقاة لان
... صاحب الذخيرة و قد استدل عليه بصحيحة زرارة في بيان التيمم لعمار انه مسح جبينيه باصابعه و يمكن ان يقوى بعد ما بينا وجوب مسح
الجبهة والاجماع المنقول والاخبار ان المراد من ذلك لعله حصول مسح الجبينين بالاصابع فهو لا ينافي استيعاب مجموع اليد في مجموع الجبهة والجبينين
فانه يكفي مسح المجموع بالمجموع ولا يجب مسح كل جزء منها باحدهما بكل من الاخر والاحوط ان يمسح بالمجموع في المجموع في التمسحين لظ الاخبار مثل
قوله ثم مسح على جبينيه وكفيه و تضرب بكفيك وتمسح وجهك ويديك ونحوها و اما صحيحة داود بن النعمان وحسنة ابي ايوب الخزاز الدالة
على انه مسح فوق الكف قليلا فالظ منهما انه مسح الكف وما فوقه قليلا لاجل ذلك لاجل استيعاب الممسوح **الثامن** و قال في الذكرى يكره
استيعاب التمسيح كما في ... لانه هو كل المرء نادي و تفريج الاصابع عند الضرب نص عليه الاصحاب ليتمكن اليد من الصعيد فلا يستحب

قوله مع ان البراءة اليقينية لا تحصل الا به هذا مضاف الى طريقته من البناء باصل البراءة في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعية للعبادة في العمليات

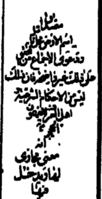
قوله فلا يحصل اليقين بالبراءة الا بها هذا مضاف الى طريقته من البناء باصل البراءة في الشك في الجزئية والشرطية والمانعية للعبادة

تخليلها في المسح للوجه لأصل و قال أيضاً الأقرب استحباب أن لا يرفع يديه عن العضو حتى يكمل مسحه لما فيه من المبالغة في الموالاة ثم يمكن تقدير
الموالاة بزمان جفاف الماء لو كان وضوءاً فيستحب تقصير زمان التيمم عن ذلك ولو أخل به فالأقرب البطلان **أقول** والأولى ما ذكرنا
من التتابع العرفي **المقصد الرابع** فيما يتيمم به **وفيه مباحث الأول** الأقوى أنه لا يجوز التيمم اختياراً إلا بالتراب فهو
المنقول عن المفيد والمرتضى في أحد قوليه وأبي الصلاح وهو قول الشافعي من العامة وعن الشيخ وابن الجنيد والمحقق وأكثر المتأخرين أنه
يجوز بكل ما يقع عليه اسم الأرض تراباً كان أو حجراً أو جصاً أو غير ذلك وهو المنقول عن السيد أيضاً في موضع آخر وهو مذهب أبي حنيفة وعن
ابن أبي عقيل أنه يجوز بكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ وادعى جماعة الإجماع على عدم الجواز بمثلهما **لنا** الآية والأخبار أما الآية فلاشتمالها
على الأمر بالتيمم بالصعيد والصعيد وإن اختلف كلام أهل اللغة فيه لكن القرائن الراجحة مؤيدة لما اخترنا **و** الأظهر أن المراد منه التراب فقد نقله
جماعة من اللغويين أنه التراب **ونقله** المرتضى والعلامة عن ابن دريد في الجمهرة عن أبي عبيدة **و** قال ابن فارس الصعيد هو التراب والمنقول
عن ابن عباس وبعض العربيين تفسير الصعيد بالتراب والصعيد وجه الأرض وكذلك في القاموس عن الخليل والزجاج وابن الأعرابي والمطرزي أنه وجه الأرض
**و** عن الزجاج أنه لا يعلم في ذلك بين أهل اللغة خلافاً **و** يدل على الحصر قوله جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً فذكر التراب بعد الأرض
مع كون التراب لفظاً مقام الامتنان والتسهيل يقتضي اختصاص الحكم كما لا يخفى وقد ورد بإسقاط لفظ ترابها في بعض الأخبار أيضاً في ذلك مع
أن طريق الجمع يقتضي حمل المطلق على المقيد وكذلك قوله التراب طهور المسلم وصحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج قالا قلنا لأبي عبد الله إمام
قوم أصابته جنابة في السفر وليس معه ما يكفيه للغسل أيتوضأ بعضهم ويصلي بهم قال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فإن الله قد جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً **و** يظهر وجه الدلالة مما سبق
وصحيحة رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله قال إذا كانت الأرض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر أجف موضع تجده فتيمم منه فإن ذلك توسيع من الله عز وجل
وحسنة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال قال يتيمم بالجص والكبريت التراب إذا أصابته الجنابة ورواية زرارة عن أحدهما قال قلت رجل دخل
الأجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فإنه الصعيد فإن الضمير يعود إلى التراب الحاصل في الطين وظاهره الحصر ورواية علي بن مطر عن بعض
أصحابنا قال سألت الرضا عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب أيتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طهور وما رواه ابن المغيرة في الصحيح عن معاوية بن ميسرة
عن الصادق عن الرجل في السفر لا يجد الماء ثم صلى ثم أتى بالماء وعليه شيء من الوقت أيمضي على صلاته أم يتوضأ ويعيد الصلاة قال يمضي على صلاته
فإن رب الماء رب التراب فهذا يدل على إرادة التراب من الصعيد في الآية والتبعيض المستفاد من كلمة من كما صرح به في صحيحة زرارة الدالة على العلوق
وكل ما دل على لزوم العلوق كما مر وفي لفظ تيمموا أيضاً إشارة إلى ذلك فإن تحصيل التراب يحوج إلى القصد إليه من مطلق الأرض وكذلك في تنكير الصعيد
لأن التراب تراب في أي موضع كان بخلاف غير الأرض حين التيمم غاية الأمر تعارض القرائن ولا ريب أن التراب مراد ولكن إثبات غيره يحتاج إلى
الدليل **و** يؤيده ما ذكرنا كل ما ورد في الأخبار في كيفية التيمم المتضمنة للأمر بنفض اليد **و** يؤيده أيضاً جميع الأخبار الواردة في حكاية عمار
فإنه كان يتمعك في التراب في فعل ما فعل وهو من أهل اللسان **و** يؤيده أيضاً أن مقتضى بدلية التيمم عن الغسل والوضوء يقتضي المسح بشيء
سيما ما ورد في الأخبار الدالة على استيعاب الوجه واليدين إلى المرفقين وغير ذلك **و** بالجملة من تتبع الأخبار ولاحظ أحكام التيمم يحصل الجزم
بعدم جواز التيمم على الحجر الصلد الأملس سيما بعد وقوع المطر عليه وغسله مع وجود التراب الحقيقي بالنسبة إلى الشريعة السهلة سيما مع أن كون الحجر
من الأرض **و** تبادر في العرف من جلس على الأرض غير من جلس على الحجر سيما إذا كان الحجر مرتفعاً من الأرض **و** بالجملة المتبادر من
الأرض الأجزاء المتماسكة من التراب ونحوه ما دام متماسكاً فقد يتوسع التراب من الأرض وهو يفيد المغايرة للتراب لعدم صدق الأرض على كون الحجر
منفصلاً فما يدل على هذا الحكم الأرض الصلبة التي لا تراب عليها إنما ثبت بالإجماع وكذلك الرمل كما يظهر من المنتهى حيث أسند الخلاف فيهما
إلى بعض الجمهور ونسب صحة التيمم بهما إلى الأصحاب **و** بالجملة إن أريد من الأرض الكرة المشتملة وما فيها فلا ريب أن الأرض ليست بما يصعد وإن أريد
نفس الأرض ودخول الحجر ونحوه فيه ممنوع ألا ترى أنك لا تعد أن الشمس بمثل القمر وغيرهما من الكواكب مما يقال إنها كواكب في السماء فكذلك الحجر
مخلوق في الأرض وكذلك المعادن ونحوها امتنع إطلاق الأرض على الزرنيخ والكبريت ونحوهما ولا من إطلاق الأرض على الأحجار العظيمة الواقعة على وجه
الأرض مع غاية الانفصال ومع ذلك فيتكرر **و** نقول على هذا يظهر أن ما اعتمد عليه من الأخبار الكثيرة الدالة على مساواة الأرض للتراب في التيمم على
الأرض وغير ذلك لا دلالة فيها على جواز التيمم بالحجر ونحوه كما أن كلام اللغويين من تفسير الصعيد بوجه الأرض أيضاً لا يقتضي كون الحجر أيضاً لأنه يقتضي
كون الحجر أيضاً بل لما كان الغالب في وجه الأرض هو التراب فلو قلنا إنه لما أراد تحصيل الزجاج والأدوية فضيق به ذلك **مع** أنا لو سلمنا الإطلاق
أيضاً **فنقول و** إنما يفيد ما ذكرنا من الأدلة ولو عارضونا بأن ذكر التراب في بعض الأخبار كرامة محمول على الغالب **قلنا** نعم

في تعين التراب في التيمم اختياراً

في معنى الصعيد

قوله لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم



الحجر مثلا فهو مستفاد من شيء من ادلة الطرفين مع ان استصحاب اشتغال الذمة يقتضي ما ذكرناه و مما يضعف قولهم انهم ايضا اختلفوا في التيمم
بالحجر حال الاختيار والقول بالتفصيل لا دليل عليه من عقل ولا نقل **نعم** نقل العلامة الاجماع على جواز التيمم على الحجر اذا فقد التراب
فان ثبت الاجماع فلا باس ولكنه لا يتم مع ما عرفت من منع جماعة منهم التيمم عليه مطلقا الآن يقول انهم ايضا مرادهم حال الاختيار **فتم**
اختلفوا ايضا في تقديمه على الغبار وكل ذلك مما يشوش المذهب **و** اما الجص والنورة قبل الطبخ والاحراق فعند الاكثر يجوز التيمم عليه
لصدق اسم الارض خلافا لابن ادريس حيث جعلهما من المعادن وللشيخ في النهاية حيث جوزه عند فقد التراب وهذا ايضا مما يضعف نسبة
مطلق وجه الارض **و** اما على ما اخترناه فان صدق عليه اسم التراب كما في اكثر الاماكن في خصوص الجص فهو والا فلا **و** اما بعد الطبخ
والاحراق فالاقوى العدم مطلقا فيهما كما هو المشهور ايضا لعدم صدق اسم الارض وعن المرتضى والسلار الجواز واستضعفه المحقق لعدم خروجه بالكون
والخاصية عن اسم الارض ولرواية السكوني وهما ضعيفان وفي الخزف نحو لان الاظهر العدم على القولين لعدم صدق اسم الارض ايضا **فتم** ان
الاكثرين اختلفوا في جواز التيمم بالحجر عند فقد التراب **و** يشكل بما نقلوا عن السيد وابي الصلاح وغيرهما من عدم الجواز مطلقا فان ثبت
الاجماع في صورة الاضطرار او بان يحمل منعهم على حالة الاختيار او لم يعتبر مخالفتهم فهو والا فالحق المنع مطلقا كما ذكرنا على التفصيل في القول
لا وجه له لان غاية ما ثبت من ذلك الاجماع لو ثبت الجواز حال الاضطرار **و** اما عدمه حال الاختيار فلا دليل عليه والتفصيل **الثاني**
اذا فقد التراب فليتيمم بغبار ثوبه او لبده او عرف دابته واصل الجواز اجماعي كما نقله الفاضلان والاخبار المعتبرة مصرحة به **و** عن المرتضى
في الجمل الجواز بالاختيار وهو ضعيف واختلفوا في تقديمه على الحجر على قولين اشهرهما العدم **و** هو ايضا يضعف قول الاكثر كما ذكرنا **و** بذلك
يظهر ان الاجماع الذي نقله العلامة على جواز التيمم بالحجر اذا فقد التراب ليس متعينا في تقديمه على الغبار بل انما يثبت الجواز في الجملة والاحوط
الجمع بينهما لو فقد التراب **و** الاظهر اعتبار الغبار بنفسه ثم التيمم كما يستفاد من رواية ابي بصير وهو الظاهر من جماعة من العلماء وان كان الاخبار
مطلقة فالظاهر اعتبار الاحساس بالغبار فلا يكفي وجوده في اعماق الجسم مع عدم خروجه منه فيسقط التيمم به ويجب ان يكون الغبار من التراب فلا يكفي
من الرماد ونحوه كما هو الظاهر من الاخبار والفتاوى وان فقد الغبار ووجد الوحل ولم يمكنه التجفيف فيتيمم به بلا خلاف ونقل عليه الاجماع **و**
يدل عليه الاخبار الصحيحة وغيرها والظاهر من الاخبار انه يضع يده على الوحل فيمسح وينفض ثم يتيمم وهو بعيد اذ لو امكنه التجفيف لزمه كما ذكرنا
مع ان ذلك مستلزم لتفويت الموالاة غالبا ويعتبر في الوحل ان يكون طينا فلا يصح بوحل الرماد ونحوه **و** الاظهر على ما اخترنا تقديم التيمم بالوحل
على الحجر ايضا والاحوط الجمع بينهما ايضا **و** اما الثلج فقد بينا انه ليس شيء يدل على جواز التيمم به وان كان لو انحصر الامر في التيمم به احوط
**الثالث** يجب ان يكون التراب طاهرا للاجماع كما يظهر من المنتهى **و** يؤيده قوله تعالى صعيدا طيبا ولا يبعد القول بظهوره فيكون
دليلا وان لم يكن الطيب حقيقة في الطاهر **و** مما يستدل بقوله جعل الله التراب طهورا وفيه ايضا اشكال لمنع استلزام الطهورية الطهارة
**و** بالجملة يكون ما ذكر مع استصحاب اشتغال الذمة ويجب ان يكون مباحا لحرمة التصرف في مال الغير وفي بطلان التيمم اشكال ولو حبس في مكان
ولم يقدر على الماء او تضرر المكان باستعماله ففي جواز التيمم بتراب البيت اشكال فان شهد الحال برضا المالك فلا اشكال والاوجه
كراهة التيمم بالسبخة والرمل ولم نقف فيهما على نص ولا باس بمتابعتهم **و** يستحب ان يكون من عوالي الارض وان لا يكون من اثر الطريق لرواية غياث
بن ابراهيم عن الصادق قال نهى امير المؤمنين ان يتيمم الرجل بتراب من اثر الطريق **المقصد الخامس** في الاحكام واللواحق **و**
فيه مباحث **الاول** لا يجوز التيمم قبل الوقت بلا خلاف ظاهرا كما يظهر من التذكرة حيث نقل فيه الاجماع ولا بوجوب الطهارة عند حدوث
الاحداث لوجوب موسع **و** اما في اول الوقت فالمشهور ... فلا نعرف فيه خلافا **و** ادعى عليه الاجماع جماعة منهم الفاضلان والشهيد اصحهم
اما بعد دخول الوقت فالمشهور وجوب التاخير الى آخر الوقت **و** الظاهر ان مرادهم عند عدم حصول الظن بفوات الوقت لو اخر عن ذلك الوقت وهو
الشيخ والمرتضى وابن ادريس بدعوى الاجماع عليه **و** ذهب الصدوق الى التوسيع وهو المنقول عن ظاهر الجعفي والشهيد في بعض كتبهما وقواه
اليه جماعة من متاخري المتاخرين **و** عن ابن الجنيد الجواز مع العلم والظن الغالب بعدم العذر الى آخر الوقت وهو ... العشرة(?)
والعلامة في بعض كتبه قيده بالعلم ولم يذكر الظن **و** الاظهر بالنظر الى ظواهر الادلة هو القول الثاني وان كان الثالث ايضا لا يخلو عن قوة وهو
احوط وغاية الاحتياط العمل على الاول وليس لهم الا الاجماعات المنقولة **و** اما الاخبار التي استندوا اليها فظاهرها يدل على مذهب ابن الجنيد
لظهورها فيما يرجى حصول الماء ... في الرواية المتقدمة اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت
فليتيمم وليصل في آخر الوقت ... الامر بالطلب هو الرجاء الا ان الشيخ ذكر في التهذيب ... فليمسك في سند ... قاسم بن عروة ...

في جواز التيمم بالحجر

القسم مع وجود التراب على قولين ونقل في المخ الاجماع على جواز التيمم بالحجر

في جواز التيمم بالغبار ثم الوحل عند فقد التراب

هو ظاهر الفتوى والروايات ولو فرض عدم الغبار في ... كما ذكره الشيخ ... يتيمم بالوحل

في اشتراط كون التراب طاهرا ومباحا

في عدم جواز التيمم قبل الوقت

محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض فيقع قوله فان فاتك الماء اشعار بتعليقه بحصوله والاصابة غير مختص سيما من مثل محمد وموثقة ابن بكير عن الصلوة فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء فلن تفوته الارض وذيلها في قرب الاسناد ايضا مع تفاوت في اللفظ وفي صحيحة محمد بن حمران واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت وظاهره الاستحباب وهذه الاخبار هي ادلة مذهب ابن الجنيد وقد يستدل له بوجوه اخر ضعيفة اقواها عدم صدق عدم وجدان الماء المعلق عليه التيمم في الاية وغيرها مع رجاء الحصول و اما ادلة التوسعة فاطلاق الاية فان قوله تعالى وان كنتم مرضى من مدخولات قوله تعالى اذا قمتم على الاظهر كما مر الاشارة في الغسل فانه يشمل باطلاقه كل من اراد الصلوة ولم يجد ماء فان ظاهر الاية الخطاب لمن اراد الصلوات المعهودة المعلومة اوقاتها بحسب تحديده لزمان معين بالذات فلابد من ان يتيمم اذا جوز الارادة في اول الوقت لفقد الماء بان يحمل التعليق على فقد الماء ايضا موقتا بعيد فان السياق يابى عن ذلك فان الظاهر ان الاية على نسق واحد من اولها و هذا هو الجواب لا ان عموم الارادة لا ينافي وجوب التيمم حين الارادة ولا ما يقال ان الارادة اعم من المتصلة ولا ما يقال انه اعم من تيقن فقد الوقت عن ارادة الصلوة في اخر الوقت لان المتبادر من قوله اذا قمتم هو مجاز المشارفة وان لم يحمل من مدخولات اذا قمتم فالامر اوضح وكذلك الاية الاخرى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى الاية الكلام في قصد قوله تعالى ولم تجدوا ماء مع رجاء الحصول وقد اشرنا سابقا الى انه في صورة العلم بالتمكن في الوقت لا يجوز التيمم وكذا في صورة الظن والاشكال في قصد حد الوجدان في غير صورة العلم بعدم التمكن ايضا وان كلامهم في ذلك غير محرر وكذلك هيهنا لم يبينوا الاجمال فلم يحققوا المقال و الظاهر ان كلامهم هنا مشتبه بكلامهم ثمة وان هذا فيما لم يكن علم ولا ظن بوجود الماء فالمشهور يؤخرون الى اخر الوقت مع امكان حصول العدم وعدمه والموسعون يتيممون في اول الوقت وان امكن حصول الماء و اما ابن الجنيد فهو يؤخر مع امكان الحصول ويقدم مع عدمه بان يعلم عدمه و اما الظن بالعدم فهو وان كان داخلا في امكان حصول الماء لكن ابن الجنيد الحق الظن الغالب بالعلم بالعدم و اما العلامة فلم يذكر الظن فراعى نفس الامكان وهو الصواب وح فالظاهر انه نص على موضوع المسئلة الحق من يعلم عدم الماء او يظنه او يشك في طرفاه بعد الطلب فيما احتج اليه من غير واجد للماء فيدخل تحت عنوان الاية ويتم الاستدلال و يدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على انه بمنزلة الماء وانه احد الطهورين يكفيه عشر سنين والاخبار الصحيحة الدالة على عدم وجوب اعادة الصلوة اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء وهو في الوقت فان ترك الاستفصال فيها يقتضي شمولها لمن فعل ذلك في سعة الوقت ومن لم ينتظر للضيق وانكشف خلافه بعده و يؤيده ايضا ما سيجيء من جواز الصلوة الاخرى مع بقاء التيمم في اول الوقت في فضل الغاشية بحيث اراد وما سيجيء من الاخبار الدالة على عدم جواز قطع الصلوة اذا وجد الماء في الاثناء ما لم يركع من دون تفصيل ونحو ذلك و يؤيده ايضا كونه ادفع للحرج ونفي العسر والحرج سيما في مثل صلوة العشاء و اما الاطلاقات مثل قولهم اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد واذا اجنب ولم يجد الماء يتيمم ونحو ذلك فهو من قبيل اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل واذا وجدت طعم النوم فقد وجب الوضوء كما اشرنا اليه سابقا وظاهرها بيان الوجوب وان كان لا يخلو من تاييد والحاصل ان القول بالتوسعة قوي لكن ترك الاخبار الدالة على التاخير سيما مع رجاء الزوال مشكل وان كان حملها على الاستحباب ايضا وجيها سيما مع ملاحظة رواية محمد بن حمران فالاولى ترك الاحتياط ثم انا قد جرينا في الكلام الى هنا على مذاق القوم و يختلج بالبال ان كلام اخر في تاييد مذهب ابن الجنيد فنقول و ممهدا للمقدمة في بيان دلالة الاية وهو ان لفظة وجد لما مر من الجدة مقابل الفقر ومنه قوله تعالى الذين لا يجدون ما ينفقون او من الوجدان كما في وجدت الضالة ولم اجدها ويرجى الحصول والطلب فاستعماله في المعنى الثاني دون الاول فح نقول الاظهر بمقتضى العرف العام ان الوجدان حقيقة شرعية وعدم الوجدان عرفا مما لا ينبغي ... في جوازه وحيث ذكرنا سابقا استدلالهم على وجوب الطلب بتوقف صدق عدم الوجدان به فذلك يقتضي نفي فقد الماء بكلا المعنيين اما في الاول فمن جهة ان الواجد بالمعنى يطلق على من حصل له ذلك عنده وعلى من كان له مكنة يقتدر بها على تحصيله بالقوة القريبة من الفعل فصدق عدم الوجدان بهذا المعنى ايضا لا يتم الا بعد الياس عن حصوله بالاسباب المحصلة له كالطلب والانتظار و اما في الثاني فالظاهر ان عدم وجدان الضالة يصدق بعدم الوصول اليه المسوّ انما يتم بعد الطلب والانتظار زمانا يرجى فيه حصوله فيه و يمكن ان يقال الاظهر في الاية ارادة المعنى الثاني بقرينة قوله تعالى او على سفر اذ الظاهر انه تعالى اكتفى بكونهم مرضى عن ذكر عدم تيسر الاستعمال لكونه مظنته فلذلك لم يذكر المسافر اشار الى عدم وجود الماء بالفعل غالبا في الاسفار وح يكون المعنى ان كنتم على سفر ولم تجدوا الماء بالفعل فطلبتم او انتظرتم فلم تجدوه بالمعنى الثاني فتيمموا والظاهر ان الصدق العرفي لا يتم الا في اخر الوقت فيلزم تتبع موارد الاحتمال وانتظار الحصول منها حتى يضيق الوقت فان قلت لعلك اشترطت في قربها الى الركوب فان لم يجد فيها او في الدرب اهل العرف انه لو لم يفحص موارد احتمال وجود الغريم في مظانها او لم ينتظر في تحصيله مدة ينتفي فيها احتمال حصول الغريم او بمضي وقت الحاجة

في الاستدلال على التوسعة

في تأييد ما ذهب اليه ابن الجنيد

المولى الى الركوب لا يعد ممتثلا فيجب تتبع موارد الاحتمال وانتظارها الى ان يتضيق زمان الحاجة **اذا** عرفت هذا فالذي يظهر من اشتراط الاول تاخير التيمم الى اخر الوقت والثاني الطلب بعد دخول الوقت بقدر رمية او رميتين ولا ريب ان المعنى الثاني ليس تحصيل الصدق العرفي في عدم الوجود ففيه الاستناد الا انهم على وجوب الطلب كذلك كما اشرنا سابقا فلا بد ان يكون مرادهم تحصيل الصدق من الطلب المشترك بين الامرين فلا يكون الطلب المعين الحد ذو حد الذلك فلعل الشارع خفف الطلب لتسهيل الامر واكتفى بالانتظار الى اخر الوقت منضما الى هذا القدر من الطلب كما انه يجوز ان يقول المولى لعبده في المثال المتقدم انه يكفي في تحصيل الفرس ان يراقب في جوه فان رايته او اعلمك احد به ولكن تفحص عن الفرس في الخان الفلاني او السوق الفلاني ولا يجب عليك تتبع جميع الاسواق والخانات والسكك والدور والمحلات وستر هذا عدم وجوب التاخير اذا علم عدم التمكن من الماء في اخر الوقت لصدق عدم الوجود في اول الوقت فان كان مبني كلام المص هو ما بعد ظاهر فلا حاجة الى التاخير في صورة العلم والا فلا معنى لاستدلالهم بذلك على وجوب الطلب كما مر فاما ان يوجبوا الامرين منضما الى الصدق العرفي او يكتفون بهما وان لم يحصل الصدق العرفي وعلى الثاني فيلزمهم الاعراض عن الاية وعلى الاول فلا بد من الدليل في اثبات التاخير حتى في صورة العلم وعلى هذا فيكون اختيار الامرين لمحض التعبد لعدم مدخلية التاخير في الصدق العرفي اذا علم بالعدم وكذا الطلب المحدود فلا يوجب ذلك كلية ولكن الشان في الدليل **و** يشتمل ما ذكرناه منضما الى القرائن الخارجية على ان القول بالتوسعة ووجوب التاخير مطلقا الى المشقة وهي شان من الخلفاء **و** الظاهر انهم رأوا اطلاق كلماتهم بوجوب التاخير مطابقا للروايات فظنوا انهم قائلون بذلك حتى في صورة العلم **و** ظني انهم موافقون لابن الجنيد الا ان ابن الجنيد صرح بالتفصيل وهم اطلقوا موافقا للروايات وكما ذكرنا ان الروايات ظاهرها التفصيل فكذلك اطلاق كلام الفقهاء ولم اقف على مصرح بوجوب التاخير ان علم فقدان الماء وعدم التمكن ومما نسب ذلك في المختلف الى المشهور **و** الذي يشهد بذلك انه في المختلف بعد نسبته الى المشهور قال ذهب اليه الشيخ والسيد وابو الصلاح وسلار وابن ادريس وابن البراج ثم قال وهو الظاهر من كلام المفيد والذي يحضر من كلام هؤلاء المشايخ هو المقنعة ونهاية الشيخ والانتصار والمسائل الناصرية والسرائر وكلامهم لا ينافي مذهب ابن الجنيد قطعا بل الظاهر منهم موافقته قال المفيد في المقنعة ومن فقد الماء فلا يتيمم حتى يدخل وقت الصلاة ثم يطلب امامه وعن يمينه وعن شماله مقدار رمية او رميتين من كل جهة ان كانت الارض سهلة وان كانت حزنة في كل جهة مقدار رمية سهم فان لم يجده يتيمم في اخر وقت الصلاة عند الاياس منه ثم صلى بتيممه واما السيد في الانتصار فعدها جعل وجوب تاخير التيمم الى اخر الوقت من منفردات الامامية في مقابل خلاف ابي حنيفة في جواز التقديم على الوقت والشافعي في جوازه في اول الوقت **و** استدل بالاجماع قال وايضا فان التيمم بلا خلاف انما هو طهارة ضرورة ولا ضرورة اليه الا في اخر الوقت **و** ما قبل هذه الحال لم يتحقق فيه ضرورة ويقرب منه كلامه في الناصريات وليس ذلك من قبيل اكل الميتة من حيث مطلوبية تقليل زمان الاكل كمقداره فان من يرجو الحلال يجب عليه التاخير بعد الاضطرار حتى يحصل الحلال ومن لا يرجو فيتوخى ايضا لكون ذلك لحفظ الرمق فيحصل التقليل في الاكل في العدد كالكم ولا يتصور ذلك في التيمم فان المقصود فيه انما هو رفع الحاجة بالماهية وبعد العلم بعدمه الى اخر الوقت فلا يبقى مانع عن تحقق الضرورة **و** اما ما ذكروه من ان من شرائط التيمم التاخير الى اخر الوقت وعدم الماء بعد الطلب المعلوم وجعلوا بعد ذكر الشرطين فهو ايضا لا ينافي ما ذكرنا كما لا يخفى **و** بالجملة فالاقوى هو التفصيل وبعد فعل ما ذكرنا ان مراد المشهور هو ايضا ذلك فالروايات كافية في تخصيص ظاهر الكتاب لو سلم الصدق العرفي وكذلك عموم سائر الاخبار والاجماعات المنقولة ايضا لو لم يعلم ارادة ناقليها ما يشمل صورة العلم بل الاجماعات ايضا مطلقة كما ادعوه والاجماع لا يقبل التخصيص كما ذكرنا فعمل الاصحاب مع تلك الاجماعات بهذه الروايات يصير اقوى من العمل بتلك العمومات فان الخاص مقدم على العام مع ان فرض حصول العلم بعدم التمكن من الفروض النادرة التي لا يكاد يوجد لذلك لو يتعرض الجمهور لبيانه فمن نسب اليهم التعميم لذلك والعمومات والخصوصات والفتاوى والاجماعات كلها واردة مورد الغالب **و** اما الاخبار الدالة على عدم وجوب الاعادة في الوقت فهو محمول على ما لو كشف فساد ظنه في اعتبار التضيق اذ لا يعتبر فيه اليقين جزما وذلك الظن شايع غير نادر كما لا يخفى **ثم** لا وجه للقدح في دلالة الروايات لان الامر حقيقة في الوجوب ولا ينفيه رواية محمد بن حمران لعدم المقاومة فظهر بذلك ضعف التوسعة وقوة التوسعة والتفصيل وعليه المعتمد وبه افتى والله العالم **ثم** ان الظاهر مما استفيد من الاخبار الدالة على اعتبار الضيق هو اعتبار ما في الصلاة الفريضة الحاضرة لغير المتيمم ولم يعلم من نقلة الاجماع ايضا الا ذلك فان الاجماع من الادلة القطعية التي لا تقبل التخصيص فيدور حجيته مدار العلم بالتحقق او يكون مورد نقل الناقل قطعا فعلى هذا فلو تيمم لفريضة حاضرة لدخول في اخرى من دون اعتبار ضيق من الادلة ولا من تيمم ويجوز الصلوات الكثيرة بتيمم واحد بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب والصحاح به مستفيضة مضافا



الرجوع المتزلزلة وانه احد الطهورين والجواب عن عموم الاية وكل ما دل على وجوب الطهارة عند القيام الى الصلوة قد عرفته في الوضوء والغسل و
اما صحيحة ابن همام فقد عرفت وجهه وما اوله في ان التيمم تحديدي ويجوز للغاشي في جميع الاوقات لما ذكرنا ولقوله ... ذكرت صلوة فاسلت ...
وللسنة على الاظهر بل المبتدأة وكذا ان نذر وغيرها **قيل** وعلى هذا فيضعف ما ذكره التضييق لجواز الحيلة بما ذكرنا ذكره ولا حاجة الى
ما ارتكبه بعضهم من نذر ركعتين فانه مع ثبوت الاشكال في انعقاد مثله انما يحتاج اليه لو لم يصح الدخول في الفريضة بتيمم النافلة وهو خلاف
التضييق بل نقل الاجماع على جوازه جماعة من الاصحاب **الثاني** لا يعيد التيمم ما صلى به مطلقا ولا ينقض لان الامر يقتضي الاجزاء والقضاء
يحتاج الى امر جديد وللصحاح المستفيضة وغيرها وعن السيد ان الحاضر المتيمم لفقد الماء يعيد وهو ضعيف غير معلوم الوجه وعن ابن ابي
عقيل وابن الجنيد وجوب الاعادة اذا فعلها في سعة الوقت مع بقاء الوقت على القول بجوازه لصحيحة يعقوب بن يقطين وهي محمولة على الاستحباب
لعدم مقاومتها لما ذكرنا سيما ما صرح فيها بانها لا تعاد مع بقاء الوقت ايضا والتصريح ببقاء الوقت في كثير منها وان كان لا يستلزمها
اكثر من بقاء الوقت الذي حصل من الاشتباه في تحديد اخر الوقت بحسب المظنة ولكن اطلاق بعضها يشمل ما لو فعلها في التوسعة ايضا
و يؤيده موثقة منصور بن حازم عن الصادق في رجل تيمم وصلى ثم اصاب الماء قال اما انا فاني كنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد وما رواه
ابو سعيد ان رجلين تيمما فوجدا الماء وصليا في الوقت فاعاد احدهما ولم يعد الاخر فذكرا ذلك للنبي فقال لمن لم يعد اصبت السنة واجزأتك صلوتك وللاخر
لك الاجر مرتين وعن الشيخ اعادة من تيمم للجنابة وخشي على نفسه ثم تيمم وصلى وقد مر الكلام فيه و عن الشيخ ايضا فيمن منعه زحام الجمعة
تيمم وصلى انه يعيد اذا وجد الماء لرواية السكوني وموثقة سماعة والاشهر عدمه وهو الاقوى لعدم مقاومتها للعمومات والاطلاقات
والاخبار فيحملان على الاستحباب وعن بعضهم فيمن اضطر في الصلوة في ثوب نجس مع التيمم انه يعيد اذا وجد الماء لرواية عمار والاشهر خلافه ويحمل الرواية
على الاستحباب و الظاهر ان هذه الاعادة انما هو لاجل النجاسة **الثالث** اذا تيمم ثم وجد الماء ومضى زمان يمكن من استعماله شرعا ينقض
تيممه ان فقد الماء قبل استعماله بالاجماع والاخبار الكثيرة ولما لو لم يمض زمان يمكن فقد فقد فيه وجهان بل قولان من جهة ظاهر الاخبار مثل صحيحة
زرارة قال قلت لابي جعفر يصلي الرجل بتيمم واحد صلوة الليل والنهار كلها قال نعم ما لم يحدث او يصب ماء وبمضمونه رواية السكوني و مثل
صحيحة زرارة عن الصادق في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء فان المعتبر من الوجدان وان كان ما يتمكن منه شرعا وعقلا ولذلك لا
ينقضه بجرد ان يصيب ماء مغصوبا و لكن الظاهر ان التمكن يكون في تعلق التكليف به فهو مكلف في اول الاصابة بالتطهر بالماء ولذلك يحرم
في السنة ومع التكليف بالوضوء لا معنى لبقاء التيمم وصحته وقد يشكل بان مقتضى اطلاق تعلق التكليف بالتطهر بالماء بطلان التيمم وانما المسلم
ما لو كان المطلوب نفسه في نفس الامر لا الشروع فيه ومن جهة ان التكليف مع العلم بانتفاء الشرط غير جائز عندنا ففقدان الماء قبل مضي
زمان التمكن كاشف عن عدم تعلق التكليف ويشكل بانه لا مانع من ان يكون التكليف بالشروع ايضا مقتضيا لذلك كما انا نمنع عدم وجوب
الكفارة على الحائض في الجماع في نهار رمضان لو فطرت في اوله وتقريع عدم وجوب الكفارة على القول بعدم جواز التكليف مع علم الامر بانتفاء
الشرط ثم كما بيناه في كتاب القوانين المحكمة و على تقدير تساقط الوجهين فيبقى الاظهر الاول لاستصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وظواهر الا
وان كان يمكن منع تبادر هذا الفرد منها و اما لو وجد بعد الدخول في الصلوة ففيه اقوال و المراد به على ما ذكره جماعة هو ما بعد اتمام
التكبير و ربما يظهر من بعضهم كفاية التلبس بالتكبير ايضا وليس ببعيد والاقوى وفاقا لجماعة من القدماء واكثر المتأخرين القول بالمضي بمجرد
الدخول للاستصحاب و قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وقولهم الصلوة على ما افتتحت عليه وصحيحة محمد بن حمران عن الصادق في رجل تيمم ثم
قال قلت له رجل دخل في الصلوة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثم يؤتى بالماء حين يدخل في الصلوة قال يمضي في الصلوة وصحيحة زرارة
ومحمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم فصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ قال لا ولكنه يمضي في صلوته
وهو على طهور بتيمم فان العلة المنصوصة تقتضي الحكم فيما نحن فيه و يدل عليه ايضا كلما ورد في الاخبار من التعليل بانه احد الطهورين وانه
الماء وقيل الصعيد ونحو ذلك وذهب الصدوق وجماعة الى انه يرجع ما لم يركع لصحيحة زرارة وعن الباقر قال قلت فان اصاب الماء وقد دخل
في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته وتقرب منه رواية عبد الله بن عاصم و ربما يجمع بينهما
بحمل صحيحة محمد بن حمران على ما بعد الركوع او ان المراد من قوله حين يدخل هو اول الصلوة واراده مطلق الكون في الصلوة منه
النفي و الاولى حمل الانصراف قبل الركوع على الاستحباب وعلى هذا فلا يحرم قطع الصلوة قبل الركوع وان قلنا بحرمة ابطال العمل مطلقا
اما الاجماع فلا نسلمه على القول الاخير بمثل قوله تعالى الى ان يجد الماء في صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها وبعموم الاية ونحوها فغير واضح لان الظاهر





ما قبل الصلوة والنظر فيها الى بيان اعمال الطهارات في وقتها وهو ما قبل الصلوة ولو سلمنا الاطلاق فالمفهوم القيد فلا يعارض بما دل على التوسعة
بالفعل والنقل وحمل الاكثر على اليسر والسهولة ونفي الحرج والعسر وغير ذلك وهناك اقوال اخر لا شاهد لها من عقل ولا نقل ومنها ان الاولى
دلالة بعض الاخبار على بعضها فهو تم **احدها** انه يرجع ما لم يركع **و** الثاني انه يرجع اذا غلب على ظنه سعة الوقت للطهارة والصلوة **و**
الثالث انه يقطع ما لم يركع الركعة الثانية الا ان يخاف ضيق الوقت فلا يقطع اذا صلى ركعة ايتمها واما قبله فلا بد من القطع اذا وجد الماء **ثم**
ان في بطلان التيمم بالنسبة الى صلوة اخرى لو فقد الماء قبل الفراغ منه قولان الاظهر عدم البطلان لان المراد بوجود الماء في الاية والاخبار هو
ما يتمكن من استعماله عقلا او شرعا والمفروض خلافه فيما نحن فيه وجواز القطع قبل الركوع كما قلنا باستحبابه ايضا لا ينافي عدم التمكن بناء على البناء
على ما يحصل الشهر (?) من اتمام الصلوة وبذلك يظهر ان الكلام في النافلة ايضا مثل الفريضة **الرابع** لو احدث المجنب المتيمم بالحدث الاصغر
فتيمم بدلا عن الغسل ولا يتوضأ لو وجد الماء بقدر الوضوء ايضا على المشهور المعروف بين الاصحاب وعن السيد القول بوجوب الوضوء لو وجد ما يكفيه
ويلزمه القول بالتيمم بدلا عنه لو لم يجد **حجة** الاصحاب ان التيمم لا يرفع الحدث باجماع العلماء الا من شذ على الظاهر ولان الحدث السابق لو لم يكن
باقيا فالذي اوجب الحاجة عليه اذا تمكن منها من دون حدث فان وجود الماء ليس بحدث للاجماع كما ادعاه المحقق ولانه لو كان حدث التيمم ماسا (?)
مقتضاه فالذي اوجب الغرق (?) بوجوب الغسل على الجنب والوضوء على غيره والذي حصل من التيمم هو اباحة الدخول في المشروطات الى ان يجد الماء
او يحصل حدث جديد وان كان حدثا اصغر **و** لا يذهب عليك ان المراد بعدم رفع الحدث المدعى عليه الاجماع هو عدم رفع الحدث مدة عمره (?)
هو رفع نفس الحالة فلا ينافي ما ذهب اليه بعض الاصحاب من ارتفاعها الى زمان **و** الحاصل ان الحدث قد يطلق على السبب كالبول وقد يطلق على
الحالة المسببة عنه وهي المهانة الحاصلة للنفس المانعة عن الدخول في المشروطات كما اشرنا في اوائل الكتاب وقد يطلق على وصف مانعية تلك الحالة
ولا كلام في الاول **و** الذي ادعي على عدم رفعه الاجماع هو نفس الحالة والذي جوز بعض الاصحاب ارتفاعه هو وصف تلك الحالة ولا مانع من
ارتفاعه في وقت دون وقت فالنزاع لفظي كما اشرنا اليه سابقا **و** قد يستدل على المشهور بصحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى اصبت الماء فعليك
بالغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن جنبا وبصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في رجل اجنب في سفر ومعه قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ
ودلالتهما غير واضح **و** حجة السيد ان حدثه الاول قد ارتفع الى زمان التمكن من الغسل فلا يرجع حكمه مثل حصول جنابة اخرى او حصول التمكن
من الغسل والحدث الاصغر لا يوجب الا الوضوء او التيمم بدلا عنه **و** فيه انا نمنع ارتفاع الحالة الى زمان التمكن من الغسل تم بل المسلم منه هو الى
هو الى ذلك الزمان او حصول حدث اخرى فلا يمكن التمسك بالاستصحاب لان الاستصحاب الشامل لم يرتفع بمجرد ذلك الاحتمال والقدر الثابت من
الرافع هو الزمان المحدود بغاية الامر جهالتها الحد **و** الحاصل ان المستفاد من الادلة ان قطعة محدودة من هذا الزمان مستثنى من المنع هو زمان التيمم
مع العجز عن الماء الى زمان معين لا بان يكون المخصص هو مطلق الرخصة في الدخول في المشروطات بعد التيمم حتى يمكن استصحابها الى زمان التمكن
من الغسل غاية الامر ان الحد مشتبه وهو لا يوجب جواز الاستصحاب **على** انا نقول ان الدخول بالتيمم في المشروطات ايضا مخصص يقينا ومحدود بحد
مشتبه مشكوك فيه والمخصص بالمجمل لا يمكن التمسك به في الفرد المجمل فلا يثبت اباحة التيمم الا الى زمان حصول الحدث ولا يستصحب الى زمان التمكن من
الغسل **و** بالجملة فالمسئلة لا تخلو من اشكال فالاحوط الجمع بين الوضوء والتيمم او تيممين فيما لم يجد ما يكفي الوضوء **الخامس** من عدم الطهورين
تسقط عنه الصلوة اداء على المعروف من مذهب الاصحاب ونقل المحقق قولا بوجوب الصلوة والاعادة **و** عن المفيد في رسالته الى ولده ان عليه
ان يذكر الله في اوقات صلوته بقدر ادائها **و** الاقوى الاول لقوله ع في صحيحة زرارة ولا صلوة الا بطهور فان المراد نفي صحة الصلوة الصحيحة بدونه فان
بقي التكليف به مع عدم التمكن لزم التكليف بالمحال والا فان وجب الصلوة بدونه فيلزم تحقق المشروط بدون الشرط فثبت عدم الوجوب **و** اما
القضاء ففيه قولان اظهرهما الوجوب لقول الباقر ع في صحيحة زرارة ومتى ذكرت صلوة فاتتك صليتها ويقرب منها صحيحة الاخرى **و** احتج
المخالف بان الاداء لم يثبت وجوبه ولم يثبت امر جديد بالقضاء وفيه ان القضاء ليس تابعا للاداء وقد عرفت الامر الجديد

## الفصل الرابع

في النجاسات وطريق ازالتها وتطهيرها وانواع المطهرات **و** فيه مقاصد

## المقصد الاول

في النجاسات **و** فيه مباحث **الاول**
البول والغائط مما لا يؤكل لحمه نجس اذا كان له نفس سائلة اي دم سائل يخرج بقوة ودفع اذا قطع عرق من صاحبه لا رشحا وهو في مقابل الرشح
كدم السمك وغيره وهو في غير الطير وبول الرضيع قبل الاطعام اجماعي بل ضروري في بول الانسان **و** ادعى الفاضلان اجماع علماء الاسلام على
غيره اذا كان مما لا يؤكل لحمه وله نفس سائلة **الا** ان العلامة حكى عن بعض العامة طهارة ابوال جميع البهائم والسباع وقال النخعي (?) وان الاجماع
و يدل على نجاسة البول عموما وفي خصوص الانسان وعلى عموم ما لا يؤكل لحمه من الحيوانات الاخبار الصحاح وغيرها مما يقرب حد التواتر وكذلك

[illegible]

[illegible]

الكلام في النجاسات وعددها

في الروث يدلّ الاخبار المتضمنة ذكر العذرة كما في الاخبار الكثيرة ان قلنا بشمولها لمحرّم غير الانسان ايضاً كما هو ظاهر اهل اللغة او بخصوص خرء السنور والكلب والفأرة كما في بعضها ويكفي الاجماع وعدم القول بالفرق **و** امّا ما لا نفس له فلا يثبت احد جزئيه من هذه الاخبار فانّ غالب ما لا نفس له ممّا لا يؤكل لحمه لا لحم له يصلح للاكل والمتبادر ممّا يكون معدّاً للاكل ولذلك لا يفهم الاذهان منها اليه والاصل يقتضي طهارته **و** لنا عدم تحقق البول في اكثرها البتة مع انّ لزوم التحرّز منه يستلزم الحرج في كثير منها كالذباب والبق والبراغيث والقمل ونحو ذلك ولا قائل بالفصل مضافاً الى انّ الطهارة كانّه اجماعي كما يظهر من العلامة في التذكرة والمنتهى وغيره **و** الحق الاصحاب بذلك ما لم يؤكل لحمه بعرض كالجلال وشارب لبن الكلبة والخنزيرة حتى يشتدّ لحمه والموطوء والظاهر انّ ذلك ايضاً اجماعي كما يظهر من التذكرة وادّعاه في المختلف في خصوص ذرق الدجاج الجلال **و** يدلّ عليه ايضاً عموم ما دلّ على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه ومفهوم كل ما دلّ على طهارة بول ما يؤكل لحمه **و** قد يعارض ذلك بالاخبار الدالّة على طهارة بول البعير والشاة ونحوهما بالخصوص فانّ بينهما عموماً من وجه والاصل مع ما دلّ على الطهارة ولو سلّم شمول عمومات نجاسة مطلق البول لما نحن فيه فهي ايضاً لم تقطع بما دلّ على طهارة بول تلك الحيوانات بالخصوص والخاص مقدّم على العام فلم يبق الا الاجماع **و** امّا بول الرضيع قبل ان يطعم فالمشهور فيه ايضاً النجاسة للاجماع المنقول عن المرتضى والعلامة والعمومات وخصوص ما ورد في نجاسة بول الصبي **و** ذهب ابن الجنيد الى طهارته استناداً الى رواية السكوني في قبائه لو كان نجساً لوجب غسله ولم يكتف فيه بالصب كما هو المشهور في طريق تطهيره كما سيجيء وآن روايته مع ضعفها لا تنافي النجاسة **و** نحن نقول بالنجاسة ولكن نكتفي بالصب في تطهيره وتطهير النجاسات مختلف **و** امّا رجيع الطير ممّا لا يؤكل لحمه فالمشهور ايضاً النجاسة **و** عن ابن ابي عقيل والصدوق والشيخ في المبسوط القول بالطهارة **حجة** المشهور اطلاقات ما دلّ على نجاسة البول والعذرة وخصوص حسنة عبد الله بن سنان المتقدّمة بل يثبت من ابوال ما لا يؤكل لحمه وكل ما دلّ بالمفهوم على ذلك كما مرّ **و** حجّة المخالف ابي بصير عن الصادق ع قال كل شيء يطير فلا باس بخرئه وبوله فنقول ان لم يكن للطير بول فيشتمل دليلهم على ما يضعفه ولا يعارض به ما تقدّم وان كان له بول فنقول ايضاً لا يقاوم هذه الحسنة ما ذكرنا من الادلة فانّ التخصيص مشروط بالمقاومة واخصيتها ممّا تقدّم بعمل جمهور الاصحاب يمنع من تخصيصها بذلك والنسبة بين الحسنتين عموم من وجه كما لا يخفى **و** امّا الخرء فان سلم انصراف العذرة في الاخبار الى خرء الطير كما يظهر من الصحاح والقاموس من تفسير الخرء بالعذرة ولعموم ما دلّ على مفهوم موثقة عمار عن الصادق ع قال كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه فالكلام فيه مثل ما تقدّم وان لم نسلم كما نقل عن ظاهر ابن الاثير والهروي انّهما خصّا العذرة بالانسان ولم نسلم حجية المفهوم او عمومه او عدم دلالة مفهوم نفي الباس المنكر على النجاسة فيكون عدم القول بالفصل **و** الظاهر انّ مفهوم الموثقة حجة لانّه في معنى الشرط ومعتضد بالقرينة الخارجية ان قلنا بانّه مفهوم الوصف ولكن مفهومه عام كما حققنا في الاصول فيثبت به حكم الخرء والبول معاً **و** امّا نفي الباس المنكر فهو كناية عن الطهارة فوجود الباس كناية عن النجاسة والقول بانّ رفع السلب الكلّي هو الايجاب الجزئي في هذا المقام وهو البأس ما اعمّ من النجاسة فهو كلام ظاهري **و** قد يستدلّ على الطهارة بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير وغيره هل يحكّه وهو في صلوته قال لا باس فانّ ترك الاستفصال يفيد العموم **و** فيه انّ الظاهر انّ السؤال ليس عن حال الخرء بل عن جواز هذا الفعل في الصلوة فلا التفات الى بيان حكم الخرء كما انّه لا يستفصل عن غيره ايضاً فهو ايضاً اعم من الحبس **شم** ان المشهور انّ بول الخشاف ايضاً نجس وكذا الشيخ استثنى الطير مع قوله بطهارته عنه في المبسوط لرواية داود الرقي **و** يظهر من العلامة في المختلف الاجماع على ذلك **و** امّا رواية غياث الدالّة على طهارته فلا يقاوم رواية داود وان كانت اقوى سنداً لانها الاعتضاد بالشهرة وحسنة ابن سنان وغيرها من الادلة **و** امّا ابوال ما يؤكل لحمه فطاهرة كلّها وكذا ارواثها **و** الظاهر انّه اجماعي **و** يدلّ عليه الاخبار الكثيرة الدالّة بعمومها على طهارة ابوال ما يؤكل لحمه منطوقاً ومفهوماً والدالّة بخصوصها في البعير والشاة وغيرهما مع عدم القول بالفصل **تتمة** وقع الخلاف في ابوال الدواب الثلث وارواثها والمشهور طهارتها مع كراهتها والكراهة في البول اشدّ من غيره لانّ لحمها اشدّ كراهة من غيره على الاقوى **و** ذهب ابن الجنيد الى نجاستهما منها **و** اختاره الشيخ في النهاية وذكر رجوعه عنه في الاستبصار والتهذيب جنحة الاول **لنا** الاصل والاستصحاب وكل ما دلّ بعمومه على طهارة ابوال ما يؤكل لحمه منطوقاً ومفهوماً من الاخبار الصحيحة والحسنة والموثقة وغيرها **لا يقال** المتبادر ممّا يؤكل لحمه هو ما كان معدّاً للاكل ومخلوقاً لهذه المصلحة وما يتعارف اكله **لانّا نقول** انّ العرف وان كان معتدّاً على التعارف في بعض المواضع **الا** انّ الظاهر انّ المراد هنا ما يجوز اكله شرعاً والا فالعرف العام قبل ورود الشرع او مع قطع النظر عنه ياكلون الخنزير والثعلب والارنب بل اليربوع وغيرها واكل هذه الامور في العرف العام ليس باقلّ من اكل البعير والعفود وغيرهما **و** هذا الايناق ما قدّمنا من اخراج الانسان وشمل الخشار عن اطلاق تلك الاخبار وعمومها انها قالة ما دينها الحرام في الانسان

في بيان نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وروثه

في حكم بول الرضيع قبل ان يطعم

في حكم رجيع الطير والخشاف

في حكم ابوال الدواب الثلث وارواثها

فلان فاعل الاكل هو نوع الانسان والمتبادر من الماكول هو المباين من الاكل بالنوع و اما في الخشاف فلعدم وجود اللحم فيها لعدم اطلاق اكل لحمها
عرفا في الاغلب و بما ذكرنا تعرف انه لا يمكن القائل بالنجاسة قلب الدليل بان هذه الدواب مما لا يؤكل لحمه عرفا فيكون ابوالها وارواثها
نجسا و كيف كان فلا ينقض الدليل في العمومات بالخصوصيات الكثيرة مثل رواية ابي الاغر النخاس المروية في الكافي والغنية المصرحة بنفي الباس
منكرا في الابوال والارواث ورواية معلى بن خنيس وابن ابي يعفور الصريحة في بول الحمار وموثقة الحلبي في السرقين الرطب اطأ عليه فقال لا يضرك مثله
وصحيحة الحلبي النافية للباس عن روث الحمير الامرة بغسل ابوالها فان تعدد القول بالفصل يثبت الحكم في البول والامر محمول على الاستحباب ويقرب
القول من ذلك رواية ابي مريم ورواية عبد الاعلى بن اعين وما رواه الحميري في قرب الاسناد صحيحا عن ابن ابي نصر الدالة على جواز الصلوة في
الروث حجة المخالف العمومات وخصوص الاخبار المعتبرة المستفيضة و كثير منها صحيح ولكنها لا يقاوم ما ذكرنا اما العمومات فلشمولها
لما نحن فيه ثم لان المتبادر منها بول الانسان سلمنا لكنها مخصصة بما ذكرنا و اما الخصوصيات فلا يعارض بها ما ذكرنا لان الصحيح منها ايضا موجود
ومع اختصاصها بالشهرة العظيمة التي كادت تكون اجماعا وموافقتها الاصل البراءة والطهارة والسهولة واليسر ونفي الحرج والعسر سيما في الا
خصوصا في الايام الكثيرة الريح وخصوصا مع الاحتياج اليها في بعض الاكداس فيترجح على معارضها فان لم يكن مثبتة الاستناد فكيف
مع اعتبار سند كثير منها مع مهجورية معارضها عند الاصحاب وتركهم العمل عليها وانفراد ابن الجنيد بالعمل عليها مع كونه في الاكثر موافقا
للعامة ومخالفتها للاصول والعمومات في العمل فلا بد من حملها على التقية فان ذلك مذهب بعض العامة او على الكراهة كما صرح به في رواية زرارة
عن احدهما في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل واما الرد فعدها من جملة
الادلة لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الكراهة في المعنى المصطلح ولكن بعد الجمع والتأويل فهو منطبق على المدعى و ثم ان المحقق في الشرائع
تردد في الطهارة في روث الدجاج الغير الجلال لرواية ضعيفة جدا معارضة بمثلها و لا وجه له للاصل والعمومات وكل ما تقدم من الادلة و لا بأس
باستحباب التنزه الثاني المني و الدم من ذي النفس السائلة نجس اما المني فيدل عليه مضافا الى الاجماع المنكر في كلامهم المستفيض الاخبار
الصحيحة وغيرها والتي انه ليس فيها ما يشمل جميع افراده منها من الانسان بل انما هي و قد يظن التعميم من صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق قال ذكر المني فشدده
وجعله اشد من البول بان فيه اشعارا بكونه اولى بالتنجيس من البول فكلما حكم بنجاسة بوله فيكون منيه اولى بالتنجيس و فيه منع ان فيه الا
فيما بوله طاهر فالمستند هو الاجماع والاستدلال بقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ضعيف لعدم تسليم
كون المراد من الرجز المني دون الجنابة او غيرها وليس فيه دلالة على النجاسة وارادة الطهارة من الخبث من قوله تعالى ليطهركم ليس باولى من ارادة الطهارة
من الحدث و اما مني ما لا نفس له فقد تردد فيه بعض الاصحاب وصرح جماعة منهم بطهارته وهو الاقوى للاصل وعدم استفادة حكمه من الاخبار و اما
الدم فاما بالاجمال فلا ريب في نجاسته وهو اجماعي ويدل عليه الاخبار المعتبرة و اما التفصيل فان كان من ذي النفس فنجس قليله وكثيره خلافا
لابن الجنيد في الاقل من الدرهم وهو ضعيف و يستثنى من ذلك ما يتخلف في اللحم ويجيء الكلام فيه انشاء الله نجاسة اصل هذا الدم فاجماعي كما
نقله الفاضلان وغيرهما وظاهر المدعين للاجماع على مطلقه سواء كان مسفوحا اي مصبوبا من عرق بقوة او كان من اثر الخدشة والشوكة وهو
مقتضى اطلاق الفتاوى والاخبار وما يتوهم من كلام العلامة في المنتهى وغيره من تقييده بالمسفوح فمراده اخراج المتخلف في اللحم لا ما نقله
به سائر كلماتهم و اطلاق التقييد في الاية ايضا ناظر الى ذلك فلا دلالة للاية على نفي الحرمة فيما تقدم حتى يثبت الطهارة و بالجملة فلا اشكال في نجاسة
غير المتخلف في اللحم للاجماع والاخبار و اما المتخلف في اللحم فهو طاهر حلال بالاجماع كما يظهر من جماعة من اصحابنا ونقطع به بتتبع احوال السلف في
كل زمان من غير نكير و قد يستدل عليه بقوله تعالى او دما مسفوحا و قد يستشكل فيه بان مفهوم الوصف لا حجية فيه وعموم الدم في الاية الاخرى
يشمله وكذا عمومات الاخبار ولا يعارض الخاص المفهوم سيما اذا ضعف العام المنطوق وخصوصا اذا جهل التاريخ الا ان يقال انه من باب مفهوم الحصر
وهو قوي و قيل عليه انه يعارض الاية الاخرى اما مع الجزء السلبي من الحصر او الاثباتي اما الاول فيفيد عكس المطلوب فان مطلق الدم حرام احق و
اما الثاني فيرجع الى اعتبار مفهوم الوصف اقول وغاية ما يستفاد من الحصر نفي الحرمة من غير الدم المسفوح وغير الدم المسفوح اعم من
الدم المطلق من وجه فان غير الدم المسفوح اعم من الدم الغير المسفوح فلا بد من الرجوع الى المرجحات فلا يفيد عكس المطلوب ايضا و كيف كان فما
ادعينا من ظهور الاية في اخراج المتخلف وكون الحصر اضافيا بالنسبة الى ما حرمه العرب على انفسهم مما في بطون الانعام ايضا مع الاجماع يكفي في اثبات
المطلب وان كان الانفهام والظهور من جهة المفهوم الوصفي فيتعضد بصيرورته بانضمام المقام والتأييد بالقرائن و ثم انهم اشترطوا في ذلك القذف
المتعارف فلو تخلف لعارض كالوجيه للحيوان بحيث يدخل جوفه دم بسبب كون رأسه اعلى من جسده حال الذبح فنجس ما في البطن بل ما في العروق ايضا

في ان المتخلف في اللحم والعروق نجس الدم من ذي النفس

لو علم انه من ذلك ولكن فرض حصول العلم فيه بعيد و الجملة المسفوح حرام نجس وغير المسفوح طاهر حلال والالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية ومع عدم امكان العلم فيتبع الظن وحمل هذا الامر على التخلف في العرف بعد احتمال التسامح لكمال بعد حصول العلم او الظن بكونه من الدم المسفوح ولا يكفي مجرد عدم معلومية كونه مسفوحا الا اطلاقات النجاسة وعدم العلم بحصول الاجماع والانفلال في ذلك ولا يبعد القول بعدم نجاسة مثل ما اشتبه بالمحرم لقاعدة الطهارة بل لا يبعد الطهارة والحل للاصول وصحيحة عبد الله بن سنان الآتية و اما دم غير ذي النفس فهو طاهر مطلقا وادعى عليه الاجماع الشيخ والفاضلان و قد يستدل عليه بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وفيه ضعف لعدم تبادر دمه من تجويز اكل السمك حيا وفيه الدم و فيه ان الاحكام تابع للاشياء ولا يبقى له اكل الدم و بقوله تعالى او دما مسفوحا بالتقريب المتقدم و الجواب هنا اظهر مما تقدم و سيجيء في كتاب المطاعم ان الاشهر الاقوى حرمة غير المسفوح ايضا فلا وجه للاستدلال بالآية مع ان الظاهر من الآية الحصر الاضافي بالنسبة الى التخلف كما يشهد به سياق الآية مع ما ثبت التلبس المشتبه في الشرع وان المتبادر من المسفوح وغيره ما من شأنه السفوح بخلاف ذي النفس السائلة وغير السائلة و يؤيده رواية السكوني في السمك وصحيحة ابن ابي يعفور في دم البراغيث وكذا رواية الحلبي وروايتا غياث فيه وفي دم البق مع لزوم العسر والحرج في اجتناب كثير منها ايضا والطهارات الدم الذي يوجد في البيض ايضا كما صرح به جماعة من الاصحاب ولا يبعد كونه اجماعيا فانهم قالوا انه علقة و ادعى الشيخ على نجاستها اجماع الفرقة ويشمله مطلقات الدم ايضا و الذي نشاهد ان هذا الدم خارج الصفرة ويحتمل امكان تطهير الصفرة كالبياض لجسامتها وتحمل التطهير لان عليها جلدة رقيقة يوجب تماسكها فيمكن ادخالها في الكر او الجاري ونحوهما و اما ما يوجد في اللبن فهو ايضا نجس للاطلاقات ولان ضعف الحيوان منع عن استحالته فبقي على حاله ثم ان الاظهر في الدم المشتبه الطهارة للاصل والاطلاقات و اما الحلية فلا لغلبة الدم في الساقط فيهما وان كان يحتمله ايضا لصحيحة عبد الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه بل هو الاظهر

**الثالث** الميتة من ذي النفس السائلة نجسة باجماع العلماء الآن الشافعي في الاناسي معللا بانه لو كان نجسا لما قبل التطهير والآمن الشيخ في الحيوان المائي لخبر ضعيف في الماء نجد الدلالة وتقل الاجماع في المسألة جماعة من الاصحاب و يدل عليه الاخبار التي كادت ان تكون متواترة بالمعنى مثل الصحاح المستفيضة الدالة على ان الميتة والجيفة اذا غيرتا الماء فلا يشرب منه ولا يتوضأ والصحاح وغيرها الواردة في نزح البئر سيما ما دل على نجاستها مع تغيرها بها والاخبار المستفيضة جدا من الصحاح وغيرها الدالة على ان السمن والزيت الذي يموت فيه الجرذ والفارة يحرم اكله ان كان مائعا ويستصبح به وما ورد في اهراق مرق مات فيه الفارة وغسل اللحم وصحيحة محمد بن مسلم الدالة على حرمة الاكل في آنية اهل الكتاب اذا كانوا يأكلون فيها الميتة وحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب ولكن هذه الحسنة صدر الحلبي فيها الميت فيه على الاناسي وغيره فلا اختصاص لها بالاناسي ورواية ابراهيم بن ميمون عنه عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه و كلها ما بعيد العموم ويشمل لعاب الفم والانف والعين ونحوها و لا وجه للقدح فيه لانهما كما وقع عن المدارك وبعض من تقدمه ولو تؤمل في دلالة الاخبار على الغسل وعلى النجاسة وعدمها فلا اختصاص للروايات بما نحن فيه مع ان اكثر افهام الفقهاء على ذلك فيه واكثر الاخبار المتقدمة يدل على المطلوب بالعموم اما من جهة المفرد المحلى الدال على العموم بسبب حمل الطبيعة في ضمن جميع الافراد على التحقيق او بسبب الوقوع في كلام الحكيم وخلوه عن القرينة على القول الآخر او من جهة ترك الاستفصال او ورود رواية جابر عن الباقر عليه السلام يدل بالعموم صريحا قال اتاه رجل فقال له وقعت فارة في خابية فيها سمن او زيت فما ترى في اكله فقال له ابو جعفر عليه السلام لا تاكله فقال له الرجل الفارة اهون علي من ان اترك طعامي من اجلها فقال له ابو جعفر عليه السلام انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء و لا يخفى على المتأمل ان المراد الحرمة الحاصلة بسبب النجاسة ثم ان ظاهرهم الاتفاق على ان المبانة من الحيوان نجسة حيا كان او ميتا الا ما يشعر به العفية من طهارة جلد الميت وقد يدل على نجاسة جزء الميت اذا بان مضافا الى الاجماع وشمول بعض الاخبار المتقدمة الاستصحاب وصحيحة الحلبي المجوزة للصلاة فيما كان من صوف الميتة معللا بانه ليس فيه روح وفي مثل الثؤلول والبثور والاجزاء الصغار من بدنه اشكال اما ما بان من الحي فان خرج منه الروح ولما ينقطع فالاظهر الطهارة وفي المنقطع بعد خروج الروح اشكال و اما ما خرج منه الروح بعد الانقطاع فالاظهر فيه النجاسة و يدل عليه الاخبار المستفيضة **منها** ما ورد في قطع اليات الغنم وانها ميتة ويحرم عدم الاجتناب عنها و **منها** ما في الصيد انما الحديث الحبال وقطعت منه فهو ميتة ونحو ذلك من سائر جسده و **فيها** الصحيح والحسن ورواية ايوب بن نوح عن الصادق عليه السلام قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة **نعم** الاظهر في الاجزاء الصغار مثل البثور والثؤلول الطهارة كما استظهره العلامة وجماعة ممن تأخر عنه لعدم شمول الادلة ولصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون به الثؤلول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثؤلول وهو في صلاته

جملة الدم المسفوح حلال وما يجتمع في العروق فان الغالب حصول العلم او الظن بكونه من

ونطفة ذي النفس نجسة

فان الميتة من ذي النفس السائلة نجسة

ان كان لم يغسل الميت الغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه

وكذا ما أبين من حي من الحيوان

او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا بأس وجه الدلالة ان ترك الاستفصال مع اشتراك مقامه و فيه تامل
ولزوم الحرج الشديد في مثل ما ينفصل عن الشفة وعن اليد في حال حضر الشباب وللاشتراك الاحتياط فيما لو يفصل الحرج ثم ان نجاسة الميتة
مثل سائر النجاسات لا يتعدى الا مع الرطوبة و ذهب العلامة الى تعديها مع اليبوسة و يدل على المختار الاصل والاستصحاب وعموم ما دل على تقليل
بالجفاف لعدم التنجيس في العذرة وغيرها من النجاسات في الاخبار وموثقة عبد الله بن بكير كل يابس ذكي وخصوص صحيحة علي بن جعفر انه
سئله عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت قال ينضحه بالماء ويصلي فيه ولا بأس وصحيحة الاخرى عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل يصلح له الصلوة
فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس ولعل العلامة استند الى اطلاق حسنة الحلبي ورواية ابراهيم المتقدمتين وفيه
انهما مطلقتان يجب الحمل على المقيد مع ان قوله يغسل ما اصاب الثوب ونحوه ما اصاب من الثوب ونحو ذلك يشعر بالرطوبة و ذهب في المنتهى الى تفصيل
آخر وهو ان النجاسة الحاصلة بمس اليابس حكمية فلو لاقى في حجة ما رطبا لا يجب غسله وهو ايضا ضعيف بقي في المقام شيئان الاول ان نجاسة
ميتة الادمي قبل البرد وقولين من جهة الاطلاقات ومن جهة صحيحة محمد بن مسلم الثاني ان ميتة ما لا نفس له طاهر بالاجماع كما نقله جماعة
من الاصحاب والاخبار وخلاف الشيخ في نجاسة ميتة العقرب ضعيف لما ورد من الاخبار الدالة على اراقة ماء وقعت فيه محمولة على الاستحباب او على
التحذر من سمه الرابع لا يطهر الميتة الدباغ على المشهور بل المجمع عليه كما ادعاه الشيخ في الخلاف والشهيد في الذكرى والعلامة عن غير ابن الجنيد وادعى
تواتر الاخبار به وانا وان لم نقف على الاخبار المتواترة لكن يمكن الاستدلال بصحيحة علي بن ابي المغيرة وفي التهذيب علي بن المغيرة قال قلت لابي عبد الله عم
جعلت فداك الميتة ينتفع بشيء منها قال لا قلت بلغنا ان رسول الله صلعم مر بشاة ميتة فقال ما كان على اهل هذه الشاة اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا
باهابها قال تلك الشاة لسودة بنت زمعة زوج النبي صلعم وكانت شاة مهزولة لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت فقال رسول الله صلعم ما كان على اهلها
اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي يذكى ورواية محمد بن ابي عمير عن غير واحد عنه عم في الميتة قال لا يصلى في شيء منه ولا ينتفع ويؤدي
مؤداها رواية الفتح بن يزيد وغيرها ورواية عبد الرحمن بن الحجاج عنه عم حيث انكر في اخرها على اهل العراق استحلالهم الميتة لزعمهم ان دباغ جلد
الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلعم ويؤدي مؤداه رواية ابي بصير ووجه الاستدلال ان الانتفاع بالرطب الملاقي لها
كالماء والسمن انتفاع بجلد الميتة غالبا حيث لو لم يكن ذلك الجلد لما تمكن من حفظ ذلك الرطب ولم يقل احد بحرمة تناول ذلك الرطب تعبدا
الخارج منها من جهة انه كان في جلد الميتة لا من جهة النجاسة بل انما يقول من يقول بالحرمة لاجل النجاسة وكذا انكار كون الدباغ ذكوة فان الذكوة
يفيد الحل والطهارة في غيره واطلاق الحل يحمل على العموم كما قرر في محله ورواية ابي القاسم الصيقل حيث سئل عن اضطرارهم الى استعمال الجلود الميتة
في السيوف ملاستها بايديهم ثيابهم فاجاب عم بقوله اجعلوا ثوبا للصلوة فان الظاهر ان تلك الجلود كانت مدبوغة وعدم منعهم عن الاستعمال لعله
كان لاجل التقية و الحاصل ان تلك الاخبار مع اعتضادها بالاجماعات المنقولين وعمل الاصحاب واستصحاب الحالة السابقة كافية وافية وصحيحة
موثقة سماعة في تذكية السباع ايضا فلا دخل لها جماعة من متاخري المتاخرين في هذا الحكم والمخالف في المسئلة ابن الجنيد والشلمغاني في غير الصلوة
لرواية حسين بن زرارة ورواية سماعة في جلد الميتة المملوح فرخص فيه وقال ان لم تمسه فهو افضل والروايتان مع ضعفهما محمولتان على التقية و
اما ما ادعاه الصدوق مرسلا في اوائل الفقيه الشامل لغير المذبوح ايضا فالاعتماد على ظاهرها اضعف مما تقدم ثم ان ابن الجنيد خص الكلام
بما كان الدباغ بالطاهر ووجهه غير معلوم ويشعر به رواية ضعيفة الخامس استثنى الاصحاب من الميتة ما لا تحله الحيوة وان كان حكم المبانة
من الحي ايضا كذلك وهي الصوف والشعر والريش والوبر والعظم والقرن والظلف والحافر والبيض والانفحة و اختلفوا في اللبن والاخبار باستثناء ما ذكر
مستفيضة منها صحيحة الحلبي المتقدمة ومنها حسنة حريز قال قال ابو عبد الله عم لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف
والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وصحيحة زرارة عنه عم قال سئلته عن
الانفحة تخرج من الجدي الميت قال لا بأس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا بأس به قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض
يخرج من الدجاجة فقال كل هذا لا بأس به الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة و تنقيح المقام يستدعي بيان امور الاول انهم اختلفوا في الانفحة كما اختلف
اهل اللغة في انه كرش الحمل والجدي ما لم ياكل او هو الشيء الاصفر الذي يحصل فيه ويجمد غالبا واصله من الشاة يدخل فيه اللبن ويستوي منه الجبن و
الاظهر من كلمات اللغويين هو الاول ولكن الاظهر من الاخبار هو الثاني اذ غاية الامر كونه الاستعمال المجاز ومن القرائن ذكره في عداد ما لا تحله الحيوة وتصريح
في رواية ابي حمزة عن الباقر عم في جملة كلام المانع فساده ان الانفحة ليس لها عروق ولا فيها دم وانما يجمع في اللبن ليصير مثل الجبن وغير ذلك من
الاشارات فهذا اطلاقات الاخبار فيحصل عدم الحاجة الى التطهير و يظهر من بعض الاصحاب لزوم ملاقاة الغسل مطلقا وان الاطلاقات انما يدل على

فطهارتها من حيث الذات لا من جهة العارض وكان الكلام في ظ الجلد مبناه على طهارتها وان لا يبعد القول بلزوم تطهير ظاهرها الا ماء مع الرطوبة
بعد الموت لا عن الملاقي لها مطلق و بالجملة مقتضى الدليل ان ملاقاة النجس رطبا ينجس لان نجس الملاقي الرطب يوجب تنجس ملاقيه وفيما نحن فيه
نجس عند الدليلين لان احدهما الا في نجسا **الثاني** اتفق الاصحاب ظاهرا على اشتراط اكتساء الجلد الاعلى في طهارة البيضة لرواية غياث
بن ابراهيم عن الصادق عن بيضة خرجت عن است دجاجة ميتة قال ان كانت اكتست البيضة الجلد الغليظ فلا باس بها و الظاهر ان المراد من اشتراط الاكتساء
بالجلد الصلب هو ما يصلب غالبا والا فقد يخرج عن است الدجاج ولم يصلب فالظاهر عدم الخلاف في المسئلة والمراد من خبر بالقشر الاعلى او القشر
الغليظ والقشر الفوقاني او الجلد الصلب واحد فيكون في تقييد المطلقات هذه الرواية مع اعتضادها بالشهرة بل الاجماع وفي لزوم التطهير في ظ
الجلد الاحمر لان لشابقين بل القولان **الثالث** اختلفوا في طهارة اللبن المحلوب من ضرع الميتة و يظهر من التذوين ان المشهور بين القدماء
نجس حيث قال ان القائل بالطهرهذا دو وكان يظهر من غيره ايضا و عن الشيخ في الخلاف الاجماع على الطهارة و ذهب ابن ادريس والفاضلان في
جمع على النجاسة و ذكر انه قوى لحسنة حريز وصحيح زرارة و قوية حسين بن زرارة وغيرها من الاخبار والقدح في الحسنة بان ما قيل في قوله عليه وان
حدث بعد ان يموت لم يذكر فيها حكاية للموت واللبن مما لا يمكن غسله فلا بد الا ان يمهما الا وجه له فان الظاهر من سياق الرواية سيما بملاحظة نظائرها
ان المراد بالجميع المأخوذ من الميت الحي لاخرون بانه مايع ملاقى للنجس فيكون نجسا وبرواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي ع ان ذلك الحرام
محضا و يرد على الاول منع كلية الكبرى **اولا** وتخصيصه بما ذكر **ثانيا** مع كثرة نظائره في الشريعة مثل ما ما الاستنجا وطهارة المذي الخارج
من مجرى البول وتنجيس الغسالة في الثوب وغير ذلك وعلى الثاني ضعف الرواية بحيث مع انها موافقة للعامة فيحمل على التقية ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه
**الرابع** المشهور جواز استعمال الصوف واخواته بالجز والقطع ولكن حكموا في صورة القلع بغسل موضع الاتصال والشيخ اشترط الجز لان اصولها المتصلة
بالميت من جملة اجزائه و قد يستشكل استثنائها بعد نجاسة وقطعه وهو مما يصدق التسمية اولا ولدلالة الاخبار ثانيا باطلاقها وعمومها وهذا الاطلاق
مع اعتضاده بالاصل يترجح على ما دل على نجاسة اجزاء الميت لو سلم ما يدل عليه بالعموم و اما الغسل مع القلع فلعله من جهة ملاقاتها المنشرة رطبا
وخصوص الحسنة المتقدمة وان امكن القدح فيه بانه اشتمل غير صورة القلع فلا يمكن حمله على العموم فلا بد من حمله على الاستحباب والخلاف لا يتحقق
يمكن اجراؤه في القرن والسن والظلف والحافر ايضا وان لم نقف على تصريح به في كلامهم والتعليل المتقدم وظ الحسنة يقتضي الغسل في صورة القلع
**الخامس** مقتضى الاطلاقات عدم الفرق في الامور المذكورة بين ما يؤكل لحمه وغيره و فرق العلامة في النهاية في البيضة في غير المأكول لو صاحب رطوبة
ولا وجه له و تردد في اما الوفي الانفحة مثل الحيوان من بهمائم الاخبار البيان الحل وتنافي الطهارة وحيث لا حل فلا طهارة وما ذكره مم لان بعض
الاخبار حكم بانها ذكية و نحو ذلك وهو اعم من الحل **السادس** اختلف كلام العلامة في كتبه في فارة المسك فذهب في المنتهى الى طهارتها
مط كالشهيد في الذكرى و استقرب في المنتهى نجاستها لو انفصلت بعد الموت وظ اطلاق صحيحة علي بن جعفر عن فارة المسك تكون مع الرجل
وهو يصلي وهي معه في جيبه او ثيابه فقال لا باس بذلك مع الاول وصحيحة علي بن جعفر هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك قال لا باس
بذلك اذا كان ذكيا مع الثاني واصل الطهارة يعضد الاول سيما مع عدم انصراف ما دل على نجاسة الميتة وكذا ما دل على نجاسة المبان
من الحي الى ذلك سيما مع احتمال الرواية عدم عروض النجاسة الخارجية من الذكي في صحيحة الاخرى و الاحوط الاجتناب و في الموثق انه من الحي
مسلم يكفي و فيه تامل لظهور الخلاف في المسئلة بينهم و كيف كان فالظ عدم الخلاف في طهارة غير ما انفصل بعد الموت و اما ما انفصل
فلا اشكال في طهارته للاجماع والاستعمال المعصومين ع اياها واحتمال ورود الاشكال بانه لعله كان مأخوذا من الميتة ايضا مدفوع باستصحاب
الطهارة الثابتة مع انه يمكن نفي الباس عما علم كونه منها ايضا كالانفحة **السابع** التذكية اما يثمر الحل والطهارة معا كما في ماكول
بالاجماع والكتاب والسنة او الحل فقط كالسمك او الطهارة فقط كما في السباع ولا ريب في عدم تاثير التذكية اثرا في الادمي والكلب والخنزير
كالادمي في تاثيره فيما لا يؤكل لحمه والظ حلية استعمال السمك بعد حصول شرائط تذكيته وان لم يكن محللا و اختلفوا في السباع والمسوخ
والحشرات اما السباع فالمعروف من مذهب الاصحاب بحيث لا يعرف لهم مخالف وقوع الذكوة عليها و يدل عليه صحيحة ابي علي بن راشد في
لبوسها قلت فالشاب يصلي فيه قال لا ولكن يلبس بعد الصلوة وموثقة ابن بكير ويظهر من تتبع الاخبار الواردة في النهي عن الصلوة في الثعالب
والارانب وغيرها ان اصل اللبس كان جائزا وانما المنع عن الصلوة وما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال و سئلته عن لبس
و لقيا على جلود السباع وركوبها وبيعها ايصلح ذلك قال لا باس ما لم يسجد عليها و موثقة سماعة وهي مسندة الى الصادق ع في الفقيه
ابوها اما لحومها فانا نكرهه و اما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه و العجب من الشهيد في باب عنه حيث قدح



في اشتراط الكثافة في الجلد الاعلى في طهارة البيضة

في الاختلاف في طهارة اللبن المأخوذ من ضرع الميتة

في جواز استعمال الصوف واخواته بالجز والقطع

في الاختلاف في طهارة فارة المسك

في بيان ما يقع عليه التذكية وما لا يقع عليها





باضعاف الرواية وموثقة الاخرى قال سئلته عن جلود السباع ينتفع بها قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ومع هذه الاخبار وعمل الاصحاب فلا وجه لتامل الشهيد الثاني في تقويته عدم التذكية و لعله لانه لم يطلع الا على هاتين الروايتين وقدح فيهما بالوقف والاضمار وقد عرفت خلافه واما المسوخ فمن قال بنجاستها فيلزمه المنع و اما غيره فالسابقون احتج لهم بوزون بالاصل وهو باطل لثبوت شرعية التذكية والاصل عدمها ولا يكفي عدم القائل بكونها ميتة بل المستفاد من الادلة ان التذكية شرعية لا تجعل لغير ما يكون ميتته محرمة فلا يتبع ما يخبر به مما ذكره و سيجيء في كتاب المطاعم انشاء الله تعالى وبالعموم مثل قوله تعالى الا ما ذكيتم وقوله ما اذكيت حيوانه فكلوا ان اكلتها وعين يطرف الى امره فقد اذكيت ذكاته وفيه انها ظاهرة بل اكثرها صريحة فيما يؤكل لحمه و يمكن ان يستدل عليه بوقوع الذكاة على الذئب لانه من جملة السباع ومن المسوخ و قد يثبت وقوعها على السباع ولا قائل بالفصل والمسوخ على ما في صحيحة محمد بن الحسن الاشعري الفيل والدب والارنب والوطواط والقردة والخنزير الجريث والضب والفارة والعقرب والذئب والوزغ والزنبور وفي بعض الروايات الطاوس وفي بعضها الحاق الكلب وفي الروايات وكلام الاصحاب ان المسوخ لم يبق اكثر من ثلثة ايام وان هذه مثل لها فنهى الله عز وجل عن اكلها واما الحشرات وفسرت بما يسكن في الارض كالفارة والضب فقد اتفق على ما يعتمد عليه في الاستدلال الا ان يعد الثبوت في المسوخ على النهج السابق ثبت في الحشرات لان منها الفارة ولا قائل بالفصل ثم في اشتراط الدباغة في جواز استعمال المذكورات بعد الذبح وان قلنا بالطهارة قولان اقربهما العدم للاصل والاطلاقات وكلب ورد في خبر والسنجاب مضمونها رواية علي بن ابي حمزة واحتج الشيخ على العدم برواية ابي مخلد السراج وهو غير واضح الدلالة والسند

**الرابع** الكلب والخنزير غير المائيين بنجاستهما عينا ولعابا بالاجماع والصحاح المستفيضة وغيرها و اما المائيان فقيل بنجاستهما لاطلاق الاسم وفيه منع كونه حقيقة فيهما عدم انصراف الاطلاقات اليهما بل ظاهرها البريان والعربية فانه لو قيل باشتراكهما لفظا على ارادة البري وما يظهر من الصدوق في الفقيه من الاكتفاء بالرش في ملاقاة كلب الصيد رطبا فهو ضعيف لا مستند له وكذا قول الشيخ بعدم وجوب غسل موضع عضة الكلب من الصيد لقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم لان الالتفات ليس الى بيان حل ما يفسد ولا ينافي توقفه على الغسل بمقتضى الادلة وكذا لم ير الخبر الكلب لاخلاف في نجاسته و ادعى عليه بل على نجاسة مطلق الكافر الاجماع جماعة من الاصحاب ويدل على نجاسة غير الكتابي مضافا الى الاجماع المستفيض قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فان الظاهر ثبوت الحقيقة الشرعية و يؤيده النهي عن قرب المسجد سيما مع ملاحظة قوله بعد عامهم هذا وحمل المصدر على باب المبالغة اولى مما ظهر من تفسير المفسرين اي ذوو انجاس خارجية من جهة عدم توقيهم عن الخمر والمني وغيرهما سيما مع عدم الحصر و قد يستدل بقوله تعالى وكذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون وهو ضعيف لان الظاهر ان المراد به الشك او العذاب او الغضب و اما اليهود والنصارى والمجوس فالمعروف من المذهب نجاستهم كما ان المعروف من المخالفين طهارتهم وعد نجاستهم في الانتصار مما انفردت به الامامية و ادعى عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب ونسب الى ابن الجنيد وابن ابي عقيل القول بطهارتهم لنا الاية المتقدمة فانهم مشركون اما النصارى فلقولهم بالاقانيم قال الله تعالى ولا تقولوا ثلثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد وايضا يقولون بان له ابن هو المسيح وليس هو الله في الواقع فاتخذوا له شريكا وكذا اليهود حيث قالوا ان عزير ابن الله وفي ذلك تامل يظهر مما ياتي في المجبرة والمجسمة مع انه تعالى قال في حقهم سبحانه وتعالى عما يشركون بعد ذكر اتخاذهم احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله وعطف المشركين عليهم في القران لا يستلزم نفيه الشرك عنهم و اما المجوس فلقولهم بالهين النور والظلمة و يدل عليه ايضا ما ورد في تفسير الاية الاتية من الاخبار المفصلة للطعام بالحبوب الحاصرة فيها الدالة على عدم حل غير الحبوب وما فيه لها في الرطوبة منها غير اللحوم الا النجاسة وصحيحة محمد بن مسلم لا تاكلوا من انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في انيتهم التي يشربون فيها وكلمة من في الاولى مشعرة بكون الطعام لهم واختصاصه بها الانية من حيث الاكل وصحيحة زرارة في انية المجوس اذا اضطررت اليها فاغسلوها بالماء وموثقة سعيد الاعرج عن سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا وصحيحة علي بن جعفر في النهي عن مواكلة المجوسي في قصعة واحدة ورواية هرون بن خارجة وصحيحة علي بن جعفر في النهي عن الاغتسال في الحمام مع اليهودي والنصراني و تجويز التوضي بسؤرهم في حال الاضطرار في اخر الرواية لا يتفكك فيه لامكان ارادة التقية من الاضطرار الى غير ذلك من الاخبار وتعليل المنع في بعض الاخبار بانهم ياكلون الخنزير والميتة ونحو ذلك لعله مفسر من العامة واصلاح لحال التقية وتعليم وارشاد للجواب عنهم اذا اطلعوا على اجتنابهم عن ذلك و احتج المخالف بقوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فانه يشمل ما باشروه بالرطوبة وبالاخبار الكثيرة الصحيحة وغيرها الواضحة الدلالة على المطلوب وفيه ان الطعام هو البر كما نص عليه جماعة من اللغويين واصحاب الحديث من العامة قال في المجمل قال بعض اهل اللغة الطعام البر خاصة وفي الصحاح وربما خص اسم الطعام بالبر وفي المغرب اسم لما يؤكل وغلب في البر وفي القاموس البر وكل ما يؤكل سلمنا العموم لكن الاخبار المستفيضة المعمول بها خصصته بالحبوب وتصريح فيها

جه تخصيص به لذكر مع عدم الاختصاص لعله كان بملاحظة شان النزول او بعطف الخاص على العام انما يكون لنكتة نعطف طعامهم على الطيبات انما هو لدفع توهم دخول العموم الا فالمحبوب من الطيبات ولا وجه لافراده الا انا نقول ملاحظة مباشرتهم رطبا سيما في حال الوضع فلتخصيصه لما اوهم خروجه من الطيبة ادخلها بعطفها على الطيبات مع انا نقول حلية طعامهم من حيث انه طعامهم لا ينافي نجاسته من جهة مباشرتهم كان حرمته عند نجاستهم دواما انما هو من جهة انه نجاستهم واما الاخبار فهي محمولة على التقية لموافقتها للعامة سيما والقائل بها من الا ابن الجنيد الذي اغلب فتاويه موافق لهم ويلوح ذلك من خصوص حسنة الكاهلي وصحيحة اسمعيل بن جابر وغيرهما وهذه الاخبار كلما ازدادت عددا وسندا ودلالة مع هجر معظم الاصحاب اياها ازدادت ضعفا خصوصا مع حملهم على ما هو اقل منها عددا وسندا ودلالة ثم ا مرتين الكافر هو من قابل المسلم وهو من انكر احد الاصول الثلثة التوحيد والنبوة والمعاد بل الاصلين الاولين فان الثالث يرجع الى انكار الاولين لكونه انكارا للبديهي من الدين بل جميع الاديان وكل منكر للبديهي منه كافر لانه يرجع الى انكار المخبر عنه وصدقه فعلى هذا يكون الخارجي والناصب كافرا لخروجهما عن الاسلام ولا خلاف في نجاستهم وفي حديثه لخبر المنهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بان فيها غسالة الناصب وفي رواية ابن ابي يعفور ان الله لم يخلق خلقا شرا من الكلب وان الناصب اهون على الله من الكلب وفي رواية الحزري لموثقة اياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه وكذلك الغالي فهو القائل بالوهية علي او واحد من الناس فانهم مشركون منكرون للتوحيد فيكونون كفارا واسندوا نجاستهم في الاجماعات في الاتي و بالجملة لاخلاف بينهم في كفرهم والكافر نجس و اما المجبرة فلا دليل على نجاستهم لانهم معترفون بالشهادتين ولا ينكرون ما هو البديهي من الدين ومن ثم يحقن الدماء ويحل الذبايح ويثبت المواريث ويجوز الشهادة والمعاشرة هو ظاهر الاسلام بسبب الاقرار بالشهادتين كما نطقت به الاخبار وما استدل به في الكتب على تكذيبهم للرسل والكتب بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا فغريب لان المستفاد من العقل والكتب براءة الله تعالى من مشيئة القبيح فاسناد القبيح اليه تكذيب لله وكتبه لا ينهض حجة لانه لعلهم ارادوا ان ذلك مرضي لله تعالى مستحسن عنده لا انه قبيح لكنه حصل بمشيته ولعل التكذيب باعتراضهم على الانبياء بان الله تعالى منعهم عن الشرك ونحو ذلك فيكون ذلك اشارة الى قوله تعالى قبل هذا فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة وقد ورد عن علي ان الوضوء تفضل وضوء المسلمين احب الي من الوضوء من ركو ابيض مخمر فان احب دينكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة و اما المجسمة ففي خلاف فيه كلام الاصحاب فذهب الشيخ وجماعة الى النجاسة و قد يستدل بان القائل بالجسم لا بد ان يقول بحدوثه تعالى لحدوث الاجسام وفيه منع اذ الا بالملزوم لا يستلزم الاعتقاد باللازم فلعل اعتقاد هم الفاسد الجسمية مع القدم وان كان مستحيلا في نفس الامر واما المخالفون غير النصاب فلا اشكال في طهارتهم كما يستفاد من عموم الاخبار المعتضدة بالاصل وقول السيد بنجاستهم مطلقا وابن ادريس بنجاسة غير المستضعفين منهم ضعيف و قد نقل عن السيد الاستدلال بقوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون وبقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وان الايمان يستحيل مغايرته للاسلام فمن ليس بمؤمن ليس بمسلم و فيهما منع ظاهر وعن الصدوق والسيد وابن ادريس القول بنجاسة ولد الزنا لكفره ولم نسلم الوثاقة الصحيحة انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب بتقريب ان نظم السياق في المخالف للاسلام وان النجاسة ليست الا من جهة الكفر وفي رواية حمزة بن احمد عن الكاظم لا تغتسل من البئر الذي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم وفي رواية ابن ابي يعفور عن الصادق لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء قال في المعتبر ومما يتعلل المانع يعني من سؤر ولد الزنا بانه كافر ونحن نمنع ذلك ونطالبه بدليل دعواه ولو ادعى الاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب كان المطالبة باقية فانا لا نعلم ما ادعاه و الحق انه مسلم وظاهر كما عليه سائر الاصحاب للاصل ولما استفيض عنهم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فيبقى على الطهارة حتى يثبت النجاسة بدليل وما ذكر من الاخبار مفقود في السند والدلالة فلا يعارض ما ذكرنا فان المنهيات في بعضها غسالة الجنب وليس ذلك للنجاسة فيكون المراد بها الكراهة القدر المشترك مع عدم دلالة على الحرمة ويمكن ان يكون ولد الزنا في الاخبار فان العلم بولد الزنا الحقيقي في غاية الندرة فلا يناسب الحكم بالجزم بوجوده في السؤر المستنقع و يؤيده افراده بالذكر في رواية ابي يعفور وقد يستدل على منع كفره بلزوم تكليف ما لا يطاق وهو انما يلزم لو قيل بانه يخلق كافرا اذ قيل بانهم لا يكفرون في الواقع لسوء اختيارهم كما في خصوص ابيان ابي لهب فالقول بانهم يكفرون بعد البلوغ بسوء اختيارهم لا يستلزم تكليف ما لا يطاق فيبقى الكلام مع دليلهم في

في نجاسة سائر انواع الكفار وبعض الطوائف من المسلمين

في حكم الكافر وفي المجسمة والمخالفين

في حكم عرق الجنب من الحرام

في ان الولد على الفطرة وان ولد الزنا في الدنيا عليه

كما انه حد الناصبي هو الناصب لكم نعتقد في الاخبار ع

بثبوت كفرهم وقد عرفت ضعفه و اما الاجماع المنقول فالامارات تشاهده على خطائه فالاقوى فيه تنبيهات الاول الاشهر الاقوى
نجاسة ما لا تحله الحيوة من الحيوانات الثلث خلافا للسيد فطهرها لنا اطلاق قوله تعالى انما المشركون نجس فانه يشمل جميع اجزائهم واطلاقات
الاخبار الصحيحة الدالة على نجاستها وهي مشتملة على تلك الاجزاء والاخبار الصحاح وغيرها المستفيضة الدالة على نجاسة الخنزير بل يدل على
نجاسة شعرها فان الغالب ان الاصابة بالشعر وخصوص الروايات الواردة في نجاسة شعر الخنزير حجة السيد ان ما لا تحله الحيوة ليس من اجزاء
محل العين وفيه منع واضح سيما في العظام وان ما لا تحله الحيوة ليس منها مثله من الميتة فيكون طاهرا وهو قياس مع الفارق وان الاصل
ثابت فلا تخرج عنه الا ما كان من جهة النصوص وصحيحة الحلبي المتقدمة ثمة انما دلت على ان الصوف ليس بنجس لعدم خروج الروح عنه لا المحصل انه غير
كما لا يخفى وصحيحة زرارة ورواية حسين ابن زرارة في جواز الاستسقاء بحبل يكون من شعر الخنزير والتوضي من ذلك الماء وهما لا يعارضان ما تقدم من الادلة
مع عدم استلزام الاستسقاء به ملاقاة الماء الثاني ما يتولد من الكلب والخنزير فيتبعهما وكذا لاحدهما في الاسم فلا اشكال في النجاسة وان باين
كليهما فصرح جماعة بنجاسته لنجاسة اصليه واستشكل بعضهم في الطهارة وقوى الاصل ونجاسة الاصلين لم يثبت كونه علة لنجاسة الفرع فان كونه
جزء منهما لا يوجب النجاسة لاستحالته كما ان المني يستحيل بالحيوان الطاهر وان تولد بين احدهما وحيوان طاهر فان شارك النجس في الاسم فنجس وان
وافق الطاهر فطاهر وان باينهما ففيه الاشكال السابق وهنا اضعف الثالث ظ اكثر الاصحاب تبعية ولد الكافر لهما وتطهر من بعضهم
وجود الخلاف في ذلك و لعل وجهه ان الاصل الطهارة وتبعية ولد الحيوان لاصله مطلقا غير مسلم كما بينا وانما هو من جهة الاسم والصبي قبل
البلوغ لا يسمى كافرا وانما ذلك في ضعف عرضي فان كان اجماع والا فالحكم مشكل و اما اذا سباه مسلم فعن بعض الاصحاب ان ظ الاصحاب عدم الخلاف
بينهم في طهارته والحال هذه وانما اختلفوا في تبعيته للسابي بمعنى ثبوت احكام المسلم له فان ثبت الاجماع والا ففيه اشكال للاستصحاب الغمر
لما كان اصل الحكم محل اشكال فالطهارة ح اقوى لان الاجماع الموهوم لو ثبت في الاصل فانما هو ما دام عند الابوين واستصحاب حال الاجماع فيما
فيه هذا و لكن الشهيد الثاني قال في الذكرى ولد الكافر ولو سباه مسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا الثامن المش نجاسة الخمر وكل مسكر
مايع بالاصالة وعن الصدوق وابن ابي عقيل والجعفي القول بالطهارة والاول اقوى للاجماع كما يظهر من السيد والشيخ وابن ادريس وابن زهرة وفخر
المحققين حتى ان ابن ادريس نسب الى الصدوق مخالفة المسلمين فضلا عن الطائفة والاخبار الكثيرة من الصحاح والموثقات وغيرها المنجبر ضعفها
بعمل الاصحاب مثل الصحاح الواردة في نزح البئر ومثل صحيحة علي بن مهزيار وقرأ في جملتها اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك وصحيحة محمد بن مسلم لا تأكلوا في انيتهم التي يشربون فيها الخمر وصحيحة عبد الله بن
سنان الامر بغسل ثوب اعير ممن يشرب الخمر المحمولة على الاستحباب من جهة عدم العلم بمباشرة الخمر وموثقة عمار ولا تصل في ثوب قد اصابه
خمر او مسكر حتى يغسل ورواية يونس اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله فان صليت فيه
فاعد صلوتك ورواية ابي بصير ما يبل الميل ينجس حبا من ماء يعني من النبيذ فانه لم يفرق الاصحاب بينه وبين الخمر الى غير ذلك من الاخبار و
اما الاية فالاستدلال بها ضعيف و احتج الخصم بالاصل والاستصحاب والصحاح وغيرها من الاخبار مثل صحيحة علي بن رئاب وصحيحة الحسن بن ابي
سارة وصحيحة اسمعيل بن جابر وغيرها من الاخبار والاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وهذه الروايات لا تقاوم تلك الروايات فيجب طرحها او
تاويلها و قد يؤول بحملها على التقية لكون الطهارة مذهب اكثر العامة على ما ذكره الشيخ في الاستبصار و قد يتوهم بل اكثرهم على النجاسة
كما يظهر من ابن ادريس وتقدم من كلام السيد فانه قال لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الا من شذ منهم لا اعتبار بقوله وقد يجاب بان ذلك
تقية من امرائهم حيث كانوا مولعين بشرب الخمر و قد يرد بان ذلك ينافي عدم التقية في بيان تحريمه في الاخبار من دون تقية وقد يجاب بان
ذلك لاجل كونه ضروريا من الدين مسطورا في الكتاب المبين و يرد بان المبالغة في الاخبار ازيد مما ظهر في الكتاب والضرورة ونحالف التقية
ازيد من بيان نجاسة الخمر موافقة لمذهب علمائهم اقول و يمكن ان يقال النجاسة مما ينافرها تابعيت لصاحبها في انظار العوام بخلاف اكل
الحرام فقد يستنكف النفوس عن نسبتهم الى النجاسة واكل النجس بخلاف الحرام سيما الظلمة والمتغلبين فناسب فيه التقية و اما الحرمة فمع علمهم
بذلك وتجاهرهم بتعاطيه مع كمال الوضوح فليس هذا البناء و كيف كان فالاشهر الاظهر مع الاجماعات المنقولة وملاحظة حماية الحمى وسد الطرق
الى الاستهانة والاستخفاف بمثل هذا الخبيث الذي قوام المفاسد العظام ومادة جميع الفسوق والاثام مما يعين ترجيح اخبار النجاسة واما سائر
المسكرات المايعة بالاصالة فلم يفرق الاصحاب بينها وبين الخمر ولا خلاف بينهم في ذلك على ما يظهر من غير واحد منهم و يدل عليه الاخبار الكثيرة مما يدل
على كون كل ما كان عاقبته عاقبة الخمر مثل الخمر في الحكم وان كل مسكر خمر فان المراد اتحادهما في الحكم حتى ورد في بعض الصحاح ان الخمر من خمسة

في نجاسة الفقاع

العصير من الكرم، والنبيذ من الزبيب، والبتع من العسل، والمزر من الشعير، والنبيذ من التمر، ويدل عليه خصوص الأخبار المتقدمة وغيرها. وأما عدم نجاسة غير المايع بالأصالة من المسكرات فإن كان إجماعيا بالعرض فكأنه إجماعي كما يظهر من غير واحد، وللتبادر مما مر من الأخبار أيضا؛ ذلك لأن في بعض ما دل بالعموم على أن كل مسكر خمر، والانصاف أن التبادر بعد تسليمه المايع. وكيف كان فطهارته مقتضى الأصل، وليس ما يعتمد عليه في خمر ونحوه عند أما الوجود للمايع فهو أيضا بحيث لا يستتبع النجاسة، وعدم الحرج. **الثامن**: إن الأصحاب ألحقوا الفقاع بالخمر في الحكم وإن لم يكن مسكرا، وادعى عليه الإجماع الشيخ وابن زهرة والعلامة، **و** يدل عليه مضافا إلى نقل الإجماع الأخبار المستفيضة بأنه خمر، وأنه خمر مجهول، وهي الخمر بعينها، ونحو ذلك، وإن لم نقل بثبوت الحقيقة فيه كما هو الأظهر **فلا** ريب أن الظاهر من تلك الأخبار اتحاد حكمه معه، وخصوص رواية أبي جميلة البصري عن يونس بن عبد الرحمن أنه روى عن هشام بن الحكم قال: لا تشربه فإنه خمر مجهول، وإن أصاب ثوبك فاغسله. **وأما** العصير العنبي فيظهر من المختلف والشيخ علي أن أكثر الأصحاب قائل بنجاسته إذا غلا، والمحقق في المعتبر وغيره إذا اشتد أيضا، **و** جعل بعضهم تغيير الغليان من جهة تصاعد الأجزاء المائية بالبخار. **و** كيف كان فحكم جماعة من المتأخرين بأنه لا دليل على ذلك، وأصل البراءة والطهارة يقتضي عدم التنجيس، كما هو مذهب ابن أبي عقيل. أقول:

في بيان حكم العصير

**و** يمكن أن يستدل عليه بالأخبار الدالة على أن العصير إذا غلا فهو خمر، كالمرسل الذي مر في الفقاع، أو سائر المسكرات. **و** يظهر من تتبع الأخبار أن ما أطلق عليه الخمر فهو مثل الخمر في الأحكام، وإن لم نقل بثبوت الحقيقة اللغوية كما قيل، أو الشرعية، فإن إطلاق الخمر يقتضي المشابهة في كل الأحكام الشايعة، والنجاسة من جملتها. **و** مما يرشدك إلى ما ذكرنا ما نقله الكليني في باب أصل تحريم الخمر، ويشهد له ما نقله الصدوق عن ابن عباس فعند الرضا وغيرهما. **و** أما اشتراط الاشتداد فلم نعرف له دليلا، والجسم الطاهر الذي يخرج فيه بالغليان كالزيتون والجوز واللوز ونحوها فالأظهر طهارته بعد ذهاب الثلثين لإطلاق الأخبار، وإشعار بعض الأخبار حيث جوز إخلاط الثامع العصير ثم جعله بعد ذهاب الثلثين بأي نحو اتفق، ولا يجب أن يكون بالكل. **و** أما العصير الزبيبي والتمري فقوى الشهيد الثاني الأشبه في عدم نجاسته. **أقول**: ويظهر من بعضهم القول بنجاسته، ولعل نظر القائل بما ذكرنا من جملة المحرم بسبب الغليان، ورواية عيثمة قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده نساؤه قال: فشم رائحة النضوح فقال: ما هذا؟ قالوا: النضوح يجعل فيه الضياح، قال: فأمر به فأهريق في البالوعة. مضافا إلى موثقة عمار في تفسير النضوح قال: يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن المشعر بعد جواز التمشط قبل ذهاب الثلثين، فلعل الأمر بالإهراق كان لذلك. **و** أما الحرمة فأما في العنبي فلا خلاف فيه، وفي الزبيبي والتمري خلاف، والأظهر الحرمة كما يجيء في المطاعم والمشارب.

في نجاسة عرق الجنب من الحرام

**التاسع**: اختلف الأصحاب في نجاسة عرق الجنب من حرام، **فعن** جماعة من القدماء النجاسة، **و** عن سلار وابن إدريس وعامة المتأخرين الطهارة. **و** الأول أقوى؛ للإجماع المنقول في الخلاف حيث استند في الخلاف بإجماع الفرقة والأخبار ولم يذكر الأخبار. **قال** الشهيد: لعله ما رواه محمد بن همام بإسناده إلى إدريس بن يزداد الكفرتوثي أنه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد أبي الحسن عليه السلام وأراد أن يسأله عن الثوب يعرق فيه الجنب أيصلي فيه؟ فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حركه أبو الحسن بمقرعة وقال مبتدئا: إن كان من حلال فصل فيه، وإن كان من حرام فلا تصل فيه. ويدل عليه بعض ما ورد من النهي عن الاغتسال من غسالة الحمام فإنه يغتسل فيه من الزنا، وفي أخرى يغتسل فيه الجنب من الحرام، وفي الغنية: **و** ألحق أصحابنا بالنجاسات عرق الإبل الجلالة وعرق الجنب إذا أجنب من الحرام. وحمل الآخرون بالأصل فأولوا العمومات والمقيد حملا على الإطلاق إذا قاومه، ولا يبعد القول بالمقاومة. **و** اختلفوا أيضا في عرق الإبل الجلالة، **فعن** الشيخين وابن البراج النجاسة، **و** عن ابن زهرة أنه نسبه إلى أصحابنا، **و** عن سلار وابن إدريس وجمهور المتأخرين الطهارة. **للأولين** صحيحة هشام بن سالم وحسنة حفص بن البختري، **و** للآخرين الأصل، وحملوا الروايتين على الاستحباب، وهو مشكل لعدم المعارض. **و** لا ريب أنه الأحوط بل الأظهر الاجتناب.

في عدم نجاسة الفارة والوزغة والثعلب والارنب

**العاشر**: ذهب الشيخ في النهاية إلى نجاسة الفأرة والوزغة والثعلب والأرنب، وقبله المفيد في الأولين، وبعده أبو الصلاح وابن زهرة في الأخيرين، ونقل ابن زهرة في الأخيرين الإجماع على ذلك، وذهب جمهور المتأخرين إلى الطهارة، **و** هو الأقوى؛ للأصل، وصحيحة البقباق في الجميع، ورواية الحسن بن شهاب في الثعالب، وكذا جميع ما قدمنا في تذكية السباع مما يدل على جواز لبس جلودها، وصحيحة علي بن جعفر في الفأرة، وكذا موثقة عمار، وصحيحة معاوية بن عمار فيها وفي الوزغة، ومرسلة يونس في الثعلب والأرنب، ولا بد من حمل المعارضات على الاستحباب لعدم المقاومة. وقول السيد وابن الجنيد بنجاسة سؤر الجلال، وقول الشيخ بنجاسة سؤر آكل الجيف من الطير ضعيف؛ لمخالفة الأصل والروايات، ولا مستند لهما يعتد به، ولا بأس بالكراهة كسؤر الحائض المتهمة والدجاج مطلقا. **و** فيه تأمل، والأخبار مستفيضة بنفي البأس عن سؤر ما يؤكل لحمه، وعما يشرب منه الطير، وما ورد في خصوص الدجاجة. وكذا قول الشيخ في المبسوط وابن إدريس بنجاسة سؤر غير ما يؤكل لحمه من الحيوان الإنسي سوى ما لا يمكن التحرز منه كالفأرة والهرة والحية ضعيف؛ للأصل، وصحيحة البقباق وغيرها من الأخبار، واحتج الشيخ بمفهوم موثقة عمار: كل ما أكل

جواز شرب سؤره وبيعه خالا ما كل لحمه

في طهارة المسوخات

في وجوب ازالة النجاسات عنه

في صدق المسجد على السطح

لحمه بخصوص سؤره وبيعه و قد يقال ان مخالفة المنطوق والمفهوم يحصل بان ينقسم المفهوم الى قسمين بمعنى ان حكم كل ما يؤكل لحمه انقسم على قسمين قسم منه لا يجوز كالكلب والخنزير وقسم منه يجوز كغيرهما فلا ينافي حجيته في الاستدلال و لكن فيه تامل لانه طرح لاعتبار المفهوم بالنسبة الى التقسيم في المنطوق ولا وجه لاخراج ذلك القسم عن حكم المنطوق فان ذكر الوصف موجب لتعيين علة الحكم على ما هو مقتضى حجية المفهوم فيتوقف اخراجه خاليا عن الفائدة فذلك قول بعدم كون الفائدة في التقييد هو مخالفة حكم المسكوت للمنطوق وهو خروج عن القول بالحجية فا لتحقيق في الجواب منع مفاده ومنها ما ذكرنا وتعليله على الاستثناء العلة بلزوم العسر والحرج والاخبار الكثيرة فيها هذا و لكن عن ظاهر الشيخ في النهاية نجاسة الفارة ايضا و لا ريب في ضعفه سيما و لعل النهي عن استعمال ما دخل فيه الحية لاجل السمية ولا بأس بكراهتهما و ذهب الشيخ و سلار وابن حمزة الى نجاسة المسوخات والاكثر على طهارتها ونجاسة لعابها وهو الاقوى للاصل وصحيحة البقباق وغيرها من العمومات والاطلاقات و احتجوا بحرمة بيعها وليس الا لنجاستها وهما ممنوعان وليس للاول الا رواية مسمع الدالة على النهي عن بيع القرد و هو ضعيف ومع التسليم فممنوع و ذهب ابن الجنيد الى نجاسة المذي عقيب الشهوة لبعض الاخبار و هو مدفوع بالصحاح والى نجاسة لبن الجارية لرواية السكوني وهي مع ضعفها مهجورة عند الاصحاب و يمكن حملها على الاستحباب ونقل قول بنجاسة الوذي وهو ضعيف للاصل والعمومات وخصوص رواية عمار ولا اشكال في طهارة القيح والصديد اذا خلا عن الدم و تردد المحقق في نجاسة الدود المتكون من العذرة اذا خلا من النجاسة ولا وجه له للاصل وضعف الاستصحاب هنا لتغير الاسم ولكن ما دل على طهارة ما ماتت فيه ما لا نفس له سائلة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الدود يقع من الكنيف على الثوب ايصلى فيه قال لا بأس الا ان ترى فيه اثرا فتغسله و الظاهر ان ما يخرج من المقعدة ايضا كذلك لما ذكرنا بل الظاهر طهارة الحبوب التي تخرج من المقعدة مثل العدس ونحوها اذا خلت عن النجاسة لعدم الاستحالة ولا دليل على نجاسته بعد الانبات و اما لو كان متلطخا بالنجاسة ففي تطهيره التفصيل الاتي ومحله والظاهر منها لكونها من النجاسات و اما الحديد فهو طاهر قولا واحدا واستفاضة الاخبار المعتبرة ويدل عليه عمل المسلمين في الاعصار والامصار و ما ورد من الاخبار بخلافه فهو مهجور و يمكن حمله على الاستحباب

## المقصد الثاني في ازالة النجاسات وتطهيرها و فيه مباحث الاول

يجب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة والطواف الواجب وعن الماكول والاواني التي تستعمل في الاكل والشرب على التفصيل الاتي في مواضعها باخراج حالة الاضطرار او العفو في بعض افرادها كما سيجيء مع ادلتها في محالها و لا وجوب لها في نفسها بلا خلاف قالوا ويجب ازالتها عن المساجد وهو في الجملة اتفاقي كما نقله الشيخ وابن ادريس و احتجوا عليه بقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام لظهوره في ان النجاسة الاصطلاحية وتعليل عدم القرب بالنجاسة كما يفيده الفاء وعدم القول بالفرق بين نجاسة الشرك وغيره وكذا بين المسجد الحرام وغيره وبقوله تعالى وطهرا بيتي و فيه مع منع ثبوت الحقيقة الشرعية وامكان ارادة الطهارة من الاصنام ان ذلك انما كان قبل شرعنا و يمكن دفعه بظهور مطلوبيته عن حكاية تعالى لنا و اما التمسك بالاستصحاب لعدم العلم بمنسوخية جميع الاحكام وكون كل شرع ناسخا لجميع ذلك ففي ذلك فهو لا يتم كما سنشير اليه في صلاة الجمعة و بقوله تعالى وثيابك فطهر وفيه ما فيه وبقوله جنبوا مساجدكم النجاسة و هذا اظهر من الآيات و لا وجه للقدح في السند لانجباره بالعمل و يمكن ان يستدل عليه بموثقة الحلبي قال نزلنا في مكان بيننا وبين المسجد زقاق قذر فدخلت على ابي عبد الله عليه السلام فقال اين نزلتم فقلت نزلنا في دار فلان فقال ان بينكم وبين المسجد زقاقا قذرا او قلنا له ان بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال لا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضا قلت فالسرقين الرطب اطأ عليه فقال لا يضرك مثله وما رواه في السرائر من نوادر البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عنه قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا بأس ان الارض تطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا بأس الحديث في الموثق فلا يدخلنه الا طاهرا و ان الامر بهذا الغسل في الاخبار فمحمول بعد تسليم دلالته محمول على الاستحباب لعدم الوجوب قبل العلم و كيف كان فهذه الادلة تكفي لاثبات اصل الحكم ولكن خصصه جماعة من المتأخرين بالمتعدية ومنهم من بعيد لعدم استفادة المطلوب من الدليل غاية الامر استفادة حرمة المماسة كما يظهر من الآية ورواية الحلبي و اما مطلق ادخال النجاسة حتى يشمل ما لو كان خاتم نجس او منديل نجس يابس فلا فالاقوى الاكتفاء بما يحصل به المماسة متعديا كان ام لا و اما غير المماس فلا ثم ان فرش المسجد و بوريه لا يطلق عليه المسجد عرفا لكن الاحوط الاحتراز عن مماسته بالنجاسة و اما الجدران والسقف فالظاهر دليله الآن يجعل السطح ايضا مسجدا و يؤيد جواز ادخال الغير المتعدية من النجاسة جواز دخول الحيض في المساجد بالاجماع كما نقله الشيخ مع كونهن غير منفكات عن النجاسة غالبا وكذا عدم استثناء ذوي القروح والجروح وصاحب السلس وغيرهم على من يدخل في المسجد وغيرها من وجوب صلاة الجمعة ولم ينقل منع عن هؤلاء ويظهر مما ذكرنا انه لا دليل على ازالة النجاسة في المساجد الكبيرة الكائن في المسجد والحوض مباحة في المسجد الضرائح المقدسة والمصاحف المشرفة وان لزمها الخاصة كما

فى حكم الاثر بعد زوال العين الذى يزول

فى كيفية ازالة البول

ان الشيخ ... بين الصبى ... الرجل ... فعليه ... ان يغسل ... الخ



ذ بقرينة ونحوهما من غيرها ولزوم تحصيله بعد ثبوت ذلك نسبته الى ما يكون لا يمكن ازالته ولكن الاحوط ما ذكره **الثانى** زوال حكم النجاسة يتوقف على زوال العين واستخراج اجزائها او غير ذلك مما يستخرج او تغيره باللون والريح كما نقله فى المعتبر **و** مما يظهر من العلامة فيما بقى اللون او الريح مع الشك **و** وجهه تحصيل ما لا يغيره فى الاستنجاء فقال الريح لا ينظر اليه والاخبار الدالة على جواز ان يبقى لون دم الحيض بعد غسله بصبغ الثوب بمشق ونحوه مما يظهر من حكاية الاستنجاء بالاحجار والخرق وللعين انها ان بقاء اللون والرائحة والملاقاة بعينه غير مضر كما اشرنا فى محله الا ان يقتصر فى مورده **و** لا ريب ان الاحوط ذلك بل الاظهر لزوم تحصيل اليقين بزوال العين مهما امكن **و** يجب فى غسل الثوب والبدن عن البول التثنية وفى المعتبر دعوى الاجماع عليه لكنه جعل المرتين فى الثوب غسلا وفى البدن صبا **و** الظاهر ان مراده عدم الاحتياج الى العصر ولذلك فى البدن لعدم نفوذ البول فيه بخلاف الثوب وهو كما ذكره لظاهر الروايات الا اذا توقف ازالة العين عليه كما اذا اختلط بمتنجس او لزج اخر واستدل له العلامة على وجوب ذلك بتوقف اليقين بالزوال عليه ... مع انه معارض بما دل على ... لذلك **و** يدل على وجوب التثنية فى الثوب الصحاح منها صحيح محمد بن مسلم قال سئلته عن البول يصيب الثوب قال اغسله فى المركن مرتين فان غسلته فى ماء جار فمرة واحدة وعلى وجوب المرتين فيه وفى البدن مع الاكتفاء بالصب ... رواية الحسين بن ابى العلاء ... بسند صحيح وكذا حسنة ابى اسحق النحوى الامرة بصب الماء مرتين على الجسد **و** لا وجه لما يظهر من المعتبر فى التثنية غسل البدن ... الروايتين واعتضادهما بالشهرة ولا وجه لكفاية المرة فيما اذا جف نظرا الى بعض الاخبار وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وغيرها الدالة على كفاية مطلق الغسل ولو سلمت فيقيد بما مر كسائر الاطلاقات الغسل وفى الحاق غير الثوب والبدن مثل الاواني والخشب والفرش اشكال والتثنية احوط ... لعدم ... بين الغسلتين لظاهر الروايات واعتبر جماعة من الاصحاب الفصل ... ضعيف **ثم** قد عرفت دلالة صحيحة محمد بن مسلم على ان المرة كافية اذا كان فى الجارى ... العمل عليه الخصوص ... الصحيح وانصراف الاطلاقات الى القليل ... ولكن الاكتفاء بها فى مطلق الكثير ... بعيد **و** عن الشيخ اعتبار التثنية فى الجميع وعن الصدوق التفصيل فيكتفى فى الجارى دون الراكد **و** يظهر وجهه بكل ما سبق والاحتياط فى التثنية مطلقا وفى الراكد كذلك **واما** غير البول من النجاسات ففى الاكتفاء بالمرة او لزوم التثنية قولان **و** قال العلامة بان التثنية اولى بعد ذكر الغسل **و** قد يستدل له بفحوى ذلك برواية الحسين بن ابى العلاء عن الصبى يبول ... على ان عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء فان مفهومه ان غير الماء اكثر عددا او لعين غيره اقل من ذلك وصحيحة محمد بن مسلم عنه انه ذكر المنى فشدده وجعله اشد من البول **و** قد يستدل له بما فى المعتبر بعد نقل رواية الحسين بن ابى العلاء بعد قوله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء ولان الاولين موهونة فان ملاحظة المفهوم لعله من جهة كفاية الصب وعدم الاحتياج الى الغسل والعصر والدلك والتشديد فى النجاسة لا يدل على تعدد الغسل كما انهم لا يفرقون فى غسل دم الحيض ودم الشاة وان عفى عن اقل من الدرهم فى الصلاة عن الثانى دون الاول مع ان التشديد لعله من جهة الاهتمام فى ازالته لنجاسته وصعوبة ازالته وذلك لا يستلزم كثرة الغسلات **و** اما الثالث فقيل ان الظاهر ان كلام المحقق قد يوهم من نسبته الى الرواية حفظه العلية ووقعه فى الكتب المشهورة من الاحاديث مع انه لم يتم فيها المرتين لعين مثل ما ازيل الدم من البدن بالمرة بشئ غير الماء فعلى هذا فيبقى الاطلاقات الدالة على كفاية المرة فى المنى والكلب وغيرهما من النجاسات سالمة والاحتياط فى الجميع التثنية **ثم** ان الاصحاب استثنوا بول الرضيع قبل الاغتذاء بالطعام فلم يوجبوا الغسل بل اكتفوا بالصب اعم من الغسل من وجه وان مرادهم انه لا يجب الغسل بل يكفى الصب ولو كان فى ضمن الغسل **و** ان اختيرنا ان الغسل بالقليل فى العرف لا يصدق الا مع الجريان والانفصال فالثابت لا بخلاف لصب ... القائلين بكفاية الصب انه لا يجب الغسل **قال** الشيخ فى المسائل الناصرية وعندنا ان بول الغلام الذى لا يجب غسله من الثوب بل يصب عليه الماء صبا وان كان قد اكل الطعام وجب غسله وقال الشافعى بمثل مذهبنا وزعم ان يكفى فيه الرش الى ان قال واما الذى يدل على خفة بول الرضيع وجواز الاقتصار على صب الماء والنضح فهو اجماع الفرقة المحقة وما رواه الموثق عن السكونى قال يغسل من بول الجارية وينضح على بول الصبى ما لم ياكل الطعام وروت لبابة بنت الحرث ان النبى اخذ الحسين بن على ع فاجلسه فى حجره فبال عليه قالت فقلت له لو اخذت ثوبا واعطيتنى ازارك لاغسله فقال انما يغسل من بول الانثى وينضح على بول الذكر هذا كلامه وهو كما يدل على نفى اعتبار الجريان اصلا ومثله كلمات غيره **قال** فى الذكرى وقال الفاضل مراتب ايراد الماء ثلثة النضح المجرد ومع الغلبة ومع الجريان ولا حاجة فى الرش الى الجريان بل الى النضح والغلبة وجعل الرش لبول الرضيع الى غير ذلك من كلماتهم التى يستفاد منها عدم اعتبار الجريان فى الصب على بول الرضيع فضلا عن الانفصال **و** اما استيعاب الماء للبول ونفوذه حيثما نفذ فالظاهر انه لا اشكال فيه كما يظهر من كلماتهم ايضا **فيظهر** مما ذكرنا مع انه فهم من ظاهر الخبر ابن الجنيد على النجاسة ان ذلك نوع تطهير فلا مانع من ان يكون مخالطة الماء البول من المطهر ولم يلزم من ذلك ان العين النجاسة فانما يطهر من الذخيرة تبعا للسيد ان من اعتبار انفصال الماء اذا توقف عليه زوال عين النجاسة وان من قال

النجاسة وان من قال بنجاسة هذا البول يحرج يوجب اخراج عينه منه غير مرتبط بكلماتهم وغير متناسق مع ادلتهم كما عرفت **و** من جملة ادلتهم حسنة الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي قال يصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء **و** في رواية السكوني المتقدمة في لبن الجارية ومقابلة الصب بالماء للغسل ينادي بعدم اشتراط الجريان في الصب والعفو بان من اعتبر العصر فهو انما يتم لو اخذنا العصر في مفهوم الغسل واردنا الغسل الخالي عن العصر من الصب والاول ممنوع بل انما هو شرط في ما شرط في بعض النجاسات مع انه لا يجري فيما اصاب البدن فانه لا عصر فيه جزما ومن حجوز لا قرينة عليه فمن يعمل على هذا الحديث ومثله والاجماع فليقطع النظر عن اخراج العين واعتبار الجريان والاقلية بين الدليل والمدعى **و** اما رواية الحسين بن ابي العلاء عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء قليلا ثم تعصره وموثقة سماعة قال سئلته عن بول الصبي يصيب الثوب فقال اغسله قلت فان لم اجد مكانه قال اغسل الثوب كله فقد يوجه الاولى بان المراد بالعصر اخراج اجزاء النجاسة وفيه ما فيه بل الظاهر منه انه لا يصل الماء الى جميع ما وصل اليه البول كما يشعر به وصف الماء بالقلة او يكون للارشاد او يحمل على الاستحباب جمعا لكون الروايات المتقدمة اقوى واكثر واشهر واوفق بالاصل وتحمل الثانية على من اكل وكذلك موثقة سماعة والمراد بالاكل ان يطعم ما كان غذاء له بالاشتهاء والارادة ولا عبرة بالدواء والغذاء النادر وتعليق الحكم بالحولين كما فعله ابن ادريس غير واضح الوجه **نعم** لا يبعد اعتباره ان لم ياكل شيئا حتى تم الحولان فان المتبادر من الرضيع هو من لم يتم له حولان وان لم ياكل بعد **ثم** ان العمومات وفتوى الاصحاب وخصوص ما رواه السيد كلها تدل على ان الحكم مختص بالصبي فالحاق الصبية بالصبي ضعيف وقولهم والغلام والجارية فيه شرع سواء مع منع دلالته على ذلك لعل المراد بعد الاكل لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة مع ان الخروج عن الاصل بسبب هذه الرواية انما كان من جهة اعتضادها بفتوى الاصحاب والاخبار بمجردها لا يقاوم ما دل على وجوب الغسل فيقتصر على ما وافق فتويهم **الثالث** في غسل الاواني فاتفق الاصحاب على اعتبار العدد في غسلها عن بعض النجاسات واختلفوا في غيرها **اما** الاول فهو ولوغ الكلب هو شربه مما في الاناء بطرف لسانه والمشهور وجوب الغسل ثلثا اوليهن بالتراب **بل** ادعى عليه الاجماع جماعة منهم السيد والشيخ والشهيد **و** عن ابن الجنيد انه يغسل سبعا اوليهن بالتراب وهو مذهب الشافعي لنا رواية البقباق عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الكلب فقال رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين نقلها في المعتبر وتبعه جماعة ممن تاخر عنه والرواية صحيحة على ما في التهذيب لكن ليس فيه ولا في غيره لفظ مرتين ولعلهم وقفوا عليه في غير الكتب الحديثية المتداولة **و** كيف كان فرواية المحقق وغيره مع اعتضادها بعمل الطائفة يكفي مع ان السيد نقل في المسائل الناصريات والانتصار الاجماع المستفاد من طريق العامة على وجوب ثلث مرات فيقيدها هذه الرواية بكون اوليهن بالتراب وذلك مع الاجماع المنقول وافية وعن المفيد وسطهن بالتراب ومستنده غير معلوم **و** احتج ابن الجنيد برواية عمار الساباطي وموثقة عمار ولا يبعد حملها على الاستحباب واكتفى اكثر الاصحاب بالتعفير بالتراب **و** صرح بعضهم باجزاء الممزوج بالماء واشترط الشهيد الثاني في ذلك عدم خروجه عن اسم التراب واشترط ابن ادريس المزج تحصيلا لحقيقة الغسل ورد بعدم حصول الحقيقة والغسل في كليهما مجاز ولا ترجيح **و** اجيب بتقدم اقرب المجازات وربما يتوهم ان لو لم يمكن الغسل بالتراب فما يرتكب التجوز في الغسل او في التراب لا ترجيح لاحدهما **اقول** ولعل مبنى كلام ابن ادريس على ان تحصيل الحقيقة في المجموع ومجاز او قرب المجاز خير من حقيقة ومجاز بعيد **و** بالجملة حمل اللفظين على الحقيقة لا يمكن ظاهرا الا على جعل الباء للملابسة فقد يمكن فيه الاكتفاء بادنى ملابسة فيصدق الغسل الحقيقي مع استعمال شيء من التراب لا يخرج به عن الحقيقة **و** لكن الاظهر جعلها للاستعانة وهو ظاهر في استقلال المستعان به في الفعل كتبت بالقلم فلا يكفي بادنى ملابسة مع بقاء الحقيقة ولا يصح ذلك مع بقاء اللفظين على حقيقتهما ولا ترجيح لاختيار في احد اللفظين مع كونه مرجوحا بالنسبة الى اختيار مجاز فيهما كما اشرنا **و** كيف كان فمذهب ابن ادريس اظهر من اللفظ ومع قطع النظر عما يفهم من كلامه من تحصيل الحقيقة وان اريد مع ذلك تحصيل الحقيقة فلا بد ان يخرج الماء عن الاطلاق وعلى العفو باشتراط تحقق الغسل بالماء المطلق الان يكتفى بصدق الاسم حقيقة قبل المزج وان خرج بالمزج عن الحقيقة ولكن هذا انما يتم على جعل الباء بمعنى المصاحبة او الملابسة لا الاستعانة والاحتياط في الجمع بين التعفير بالتراب اولا وفي الغسل فيكفي الصب والتحريك والافراغ والاقرب تشكل الامر في مثل الكوز من الاواني الضيقة الراس **و** الاظهر عدم جواز العدول الى غير التراب من الرماد والنورة والاشنان اختيارا بل ولا اضطرارا اقتصارا على النص وتضعيفا للعلة المستنبطة **و** ربما قيل بتبديله بالغير مخيرا وقيل مرتبا وقيل بسقوطه واما اذا فقد فقيل بتبديله بالماء كغسل الميت وقيل بالاكتفاء بالمرتين **و** الكل ضعيف لان شرط طهارة هذه النجاسة هو ما ورد به النص والاضطرار لا يوجب طهارة شيء نجس ولا يلزم التكليف بما لا يطاق اذا ثبت العفو كاكل الميتة **و** مما ذكرنا يظهر ان خوف فساد الانية من التعفير ايضا لا يوجب سقوطه **ثم** ان جماعة من الاصحاب جعلوا اللطع في حكم الولوغ

في تفصيل غسل الاواني

في كيفية تطهير الولوغ

ثم بالممزوج ... [illegible]



الى الاولوية وفي كلامه الا انه احوط واما الحاق وقوعه في اناء فيه ما كما فعله الصدوق فان ولعقه الحاصل من غير الولوغ او غرفه فيشبه الولوغ
او ماء الولوغ كما فعله العلامة او غسالة الولوغ كما نقل عن الشيخ على فلا دليل عليه في الاخبار الذي قد يتمسك به ضعيف لا يعتمد عليه
والاظهر تداخل الولوغات المتعددة بل وتداخلها مع غيرها من النجاسات ولو لاقاه في اثناء الغسل فيتم العدد ولو اعتبر في اللاحق بعد اتمام
العدد عن الولوغ وذلك لانه في ما قدمنا في مبحث الاغسال من ان الاصل عدم تداخل الاسباب فان الظاهر ان الوجوب فيما نحن فيه توصلي والمطلوب
طاهرة والظاهر انه لا خلاف فيه ايضا واما الثاني فمنها ولوغ الخنزير فالمشهور بين المتاخرين وجوب السبع لصحيحة علي بن جعفر وعن الشيخ ان حكمه
حكم الكلب لانه كلب لغة وله ورد عن حمو وجوب تثليث غسل الاواني والاول هو الاقوى على فرض تسليمه معارض بمثله مع انه عام والصحيحة خاصة و
الدليل الثاني كالصحيحة لا يستلزم التراب بخلاف الدليل الاول والاحوط حمل الصحيحة على الاستحباب فكانهما لم يتعارضا او عند مع العموم فالعدم فهو
عمل من تقدم عليه بها كما ذكره بعض الاصحاب ومنها الخمر فذهب جماعة من الاصحاب الى وجوب السبع لموثقة عمار الواردة في النبيذ وجماعة
الى الثلث لموثقة اخرى وبعضهم الى المرة بعد ازالة العين وبعضهم الى المرة المزيلة استضعافا للموثقتين وتمسكا بما ذكروه في غسل الاناء من
سائر النجاسات كما سيجيء وبعضهم الى المرتين بناء على كفايته في مطلق غسل الاناء والاظهر الاكتفاء بالثلث وحمل رواية السبع على الاستحباب وصرح
جماعة بعدم الفرق بين الخمر وسائر المسكرات المائعة وليس ببعيد كما يظهر مما سبق ونقل عن ابن الجنيد المنع عن جواز تطهير القرع والخشب واواني الخمر
وما اشبههما نظرا الى حديث نحو ذلك وبعض الروايات وفيها ان الشرع نحوه مع عدم الاشكال في طهارة الظاهر وقد لا ان الرواية غير واضحة ولا باس بحمل
على الاستحباب ومنها موت الفارة ذهب الشيخ وجماعة الى وجوب السبع فيه لموثقة عمار وهي واردة في خصوص الجرذ ولعلهم لم يفرقوا بين افراد الفارة وحملها اخرون
على الاستحباب واكتفى جماعة بالثلث واكتفى بعضهم بالمرتين وبعضهم بالمرة المزيلة وبعضهم بها بعد ازالة العين ولعلهم نظروا الى ادلتهم في جعل من عداه من غسل
الاواني كما سيجيء واما سائر النجاسات ففيه الاقوال المتقدمة في موت الفارة عدا السبع للاول الاستصحاب وموثقة عمار الاتية وللثاني استصحاب تمام
في الثوب والبدن والاصل عدم الزائد وهو قياس وللثالث صدق الامتثال بالغسل وهو انما يتم فيما ثبت ورود الامر في خصوصه لا الاواني بمطلق العدد
ولا يحضرني الان ما يدل عليه الا فيما ذكرنا بخصوصه من النجاسات مثل الكلب والخمر والخنزير الا ان يتشبث بمثل قوله الماء يطهر ولا يطهر في الاخبار
الكثيرة وقول الصادق في صحيحة داود بن فرقد كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما
بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا والاستدلال بها لا يخلو عن اشكال وقال الشيخ في المبسوط وقد روي غسلة واحدة فيظهر ان بها رواية
ولكن صحيحها غير معلومة وقد يمنع صدق الامتثال انما يتم اذا استفيد النجاسة من الامر بالغسل وان استفيد من الاجماع فلا الا استصحابا ويدفعه
عدم القول بالفصل مع ان ما ورد فيه الامر في الثوب والبدن وغيرهما يكفي في استفادة حكم الانية وما الذي اوجب دلالة الامر بالغسل على النجاسة
فيما امر بغسله فضلا عما لم يؤمر بغسله فهل يجوز التعدي الا من جهة الاجماع فيعود المحذور الا في خصوص المورد وللرابع ما ذكرنا مضافا الى ان سبب
التنجيس ما دام موجودا لم يؤثر وبعد ذلك ما وفيه منع ظهور المنع الوارد عليه ان الرطوبة المتنجسة بعينه سبب كما سيجيء فمن يعمل بالموثقات كما هو الاظهر
فلا محيص له عن القول الاول سيما مع استصحاب النجاسة وحصول اليقين بالثلث دون الاقل ولا ريب انه احوط ايضا واما كيفية غسل الاواني القليلة
كما ذكره كثير من الاصحاب فهو ان يصب فيها الماء ثم يحرك حتى يستوعب ما تنجس منها ثم يفرغ ومستنده موثقة عمار عن الصادق قال سئل عن الكوز او
الاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ
منه ذلك الماء ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وقال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات ولا يخفى ان هذا
احد البعض الكيفيات والا فيمكن في القمقمة والاجانة والطشت وما اشبهها ادارة الماء عليها بالابريق ونحوه بل هو احوط وامكن في التطهير نعم
لما لا يمكن ذلك في كثير من الاواني الضيقة الرأس فاكتفى في الرواية بما ذكر ولكن ايضا لا يمكن اجراء ظاهره في جميع الاواني الا ان يجعل التحريك اعم من
الاستيلاء بالابريق ونحوه وقال في الذخيرة وعن جماعة من الاصحاب انه لو ملأ الاناء ما كفى افراغه من تحريك وانه يكفي في التفريغ مطلقا وقوعه بالآلة
بشرط ان لا تعاد الى الاناء قبل تطهيرها وعن بعضهم اشتراط كون الاناء مثبتا بحيث يشق قلعه والشرط الثاني لا وجه له والاول مبني على نجاسة الغسالة



اقول ويشكل الاكتفاء بما ذكره الجماعة لعدم صدق الغسل عرفا نعم اذا ادير عليها الماء فاجتمع في اسفله ثم استخرج منه فلا يبعد
عليه وجه فالظاهر عدم الفرق بين المثبت وغيره الا ان يشكل في طهارة اسفل الاناء الذي يجتمع فيه الغسالة المتعددة والغسل العرفي بدون
التحريك فيخرج عن مقتضى الشبهة لعدم الامكان ولزوم الحرج فينبغي البناء والظاهر ان الجمع بين الحكم بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان
كان في الانية وجواز التطهير به مع اشتراط طهارته قبل الشروع في الغسل انما يتم في الغالب بملاحظة العضد والنية فلو صب احد ماء في انية نجسة

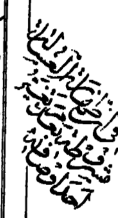


لا بعضه الغسل ثم ان اخر بعد زمان حرّكه وافرغه فالظاهر عدم الطهارة بل ولو لم يحصل الفصل ايضا وغسله هو ايضا ولو صبّ للغسل وحرّكه وافرغه ثانيا فيحصل الطهارة ويقع الاشكال فيما لو ترك التعاقب والتوالي في الصورة المفروضة ولكن يحدس فيه عدم اعتبار النية في الواجب التوصلية فالفرق اذا بالتوالي والتعاقب في عدمه ليصدق الامر عليه عرفا وسيجيء في غسل الاستنجاء ما يوضح ذلك نعم يمكن ان يقال ان اطلاق ما يجيء في غسل الاستنجاء من جواز تطهير اليد المتنجس بموثقة عمار في المركن يدل على جوازه في المركن اذا تشرب الماء المتنجس فلا يضر طول المكث و عدم التعاقب والاظهر حصول النفوذ في الزمان القليل فلم يطهر ثم ان الشرط سقوط اعتبار العدد في الاواني ايضا اذا غسل في الماء الكثير لكن بشرط حصول التعفير فيما احتاج اليه فيلاحظ الشيخ كفاية غسله مرة بعد وعدم اعتبار العدد وموثقة عمار وغيرها مما تقدم ظاهرة في القليل فلا يبعد الاكتفاء بالمرة بعد ازالة العين وان كان التعدد احوط **الرابع** يجب غسل ما لاقى المتنجس رطبا كالملاقي لاصل النجس سواء كان النجاسة عينية او لم تبق سواء عينها او ازيلت بلا خلاف ظاهر من الاصحاب على ما يستفاد من تضاعيف ابواب احكام المياه والنجاسات والمطهرات والاخبار المعتبرة به مستفيضة بل يقرب بحد التواتر وبالجملة هذه المسئلة لا يبعد ان يعدّ من الضروريات فضلا عن الاجماعيات وقد ركب بعض المتفقهين هنا متن عمياء وخبط خبط عشواء ولقد اشتط في القول فافرط وتعدى عن الطور وجانب عن المنهج وتخبط وحكم بان المتنجس لا ينجس بملاحظة بعض الاخبار وحسب ان عنده لبنة في مباني الافكار فاضله ذلك عن مرافقة الابرار وموافقة الاخيار فاخذ في الطعن والازراء على الفقهاء الكرام ومؤسسي مسائل الحلال والحرام بما لا ينبغي ان يذكر باللسان او يكتب بالاقلام واستند في ذلك تارة بظواهر تلك الاخبار الظاهرة ويليها واخرى بالاصل وان دليل عدم نجاسة عدم دليلها ومن تتبع ابواب تطهير الاواني وما ورد في وجوب غسل الانية بمجرد ولوغ الكلب والخنزير في المائع وعدم اصابة الاناء وهي كثيرة معتبرة وكذا ما ورد ان الكلب اذا اصاب الثوب رطبا يجب غسل الثوب مع ان الملاقي للثوب انما هو الماء المتنجس فان الكلب لا يعلو به في جلده وهي كثيرة ايضا معتبرة وكذا فيما ورد في خبر ابن خرج من ملاقية ماء في الطريق وانه يكفي في رفع نجاسة الرجل الموضوعة عليه تطهير الارض اياها وكذا ما ورد في نزح المياه الماء الذي مات فيه الفارة واستعمل يجب غسل ما اصاب ذلك الماء وما ورد في وجوب غسل الثوب من استعمال ماء البئر المتنجس وفيما ورد من اشتراط جفاف محل البول في جواز الصلوة عليه اذا ابتل بماء فقد روي ما ورد من المنع في الاكل والشرب في اواني المشركين معللا بانهم يشربون فيها الخمر ويأكلون لحم الخنزير وان حمل اطلاقها على الاستحباب والتعليل لا يستلزم بقاء عين النجاسات فيها خصوصا لكون النجاسة باعتبار ملاقاة عين النجس فكذا ما ورد في غسل الثياب المعارة لهم ونحوها معللا بما ذكر الى غير ذلك من الاخبار يجزم بان ذلك مما لا ينبغي التكلم فيه وان ذلك نحو لا شبهة تعتريه **و**اما الاخبار التي ذكرها فاظهرها دلالة رواية سماعة قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ابول ثم امسح بالاحجار فيجيء مني البلل ما يفسد سراويلي قال ليس به باس وهو ضعيف وبعد تسليمه محمول ومنها موثقة حنان قال سمعت رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال ربما بلت فلا اقدر على الماء ويشتد ذلك علي فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذلك وهو محمول على الخلاف كما لا يخفى وهذه الاخبار منفية بالمعقول وهذه الاخبار مع ضعفها متروكة عند الاصحاب لانفاده ما ذكرنا ويدل على ما ذكرنا ايضا مضافا الى ما تقدم موثقة ابن بكير عن ابيه في الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس ذكي ومفهومه يقتضي انه اذا اصابت رطبا ينجس **الخامس** ذهب جماعة منهم السيد الى اشتراط ورود الماء على النجاسة في التطهير بالماء القليل ولم يعتد الطهارة لعمل وذلك مبني على ما ذهب اليه من عدم نجاسة القليل الوارد على النجاسة وبعض المتأخرين منهم ان كل ما ورد النجاسة على الماء فنجسه غير محصل الطهارة وهو باطل كما سيجيء بل في الاخبار ما يدل على الاعم من ذلك وعلى النجاسة ايضا كما يظهر من رواية استسقاء غلام ابي عبد الله عليه السلام وخروج الفارة في الدلو وحديث خروج الحبس من الماء وما ورد في المنع عن ان يجعل في قدح الحمام او خل او غيره الى ان يغسل وذلك مع ان ذلك لا يفيد عدم جواز التطهير في غير صورة الورود لعدم ثبوت الكشف بين النجاسة وتطهير المحل كما في حجر الاستنجاء وبالجملة **فنقول** اولا بعد تسليم دلالة بعض الاخبار على النجاسة فيما ورد الماء على النجاسة ايضا كما اشرنا انها في موارد خاصة وليس ماء التطهير من جملتها وعدم القول بالفصل غير معلوم لو توجه النزاع سلمنا لكن لا منافاة بين التنجس والتطهير فان الامر بالغسل يقتضي الاجزاء وقد يتحقق عرفا فيما نحن فيه فاثبات الطهارة مترتب عليه **و**يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الغسل في المركن ايضا وعمل بها في المنتهى وقال اذا غسل الثوب من البول في اجانة بان يصب عليه الماء فسد الماء وخرج من الثاني طاهرا المتقدمة في الانية لو تعددت **و**مثل ما ... ايضا واستدل في الذكرى ايضا بعدم اشتراط ورود الماء الصب في الغسل بعد مرة قال **و**يدل عليه رواية الحسن بن محبوب الاتي تجيء في مطهرية النار **و**ربما يؤيده موثقة عمار في غسل الاواني فان تحريك الماء الذي يقتضي الورود يمكن نقضه بان ... الورود لان الاصل طهارة الماء ... فيما ثبت نجاسته بعد الماء وبقي في الاناء الاصل ...

في نجاسة القليل انما هو فيما ورد

لا فيما ورد الماء على النجاسة فينبغي حكاية مثل التفريق في الانية المشكوك فيه بحث اصل الطهارة و كيف كان فلا ريب ان الاحوط مختار السيد و قد يتفرع تفريعا على الاصل الفاسد من عدم تنجس المتنجس على القول بنجاسة الماء القليل القول بوجوب الغسل مرتين في جميع النجاسات احدهما لزوال العين فيكون الغسالة كالمحل متنجسة والاخرى للتطهير فيكونان طاهرتين وهو مع فساد الاصل وعدم ذهاب احد من الاصحاب اليه الفرق بين نجاسة العين وحكمها في كيفية الغسل انه مبني على استلزام القول بنجاسة القليل بالملاقاة عدم التطهير و قد عرفت فساده ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر طهارة الغسالة مطلقا سيما اذا وردت الماء على النجاسة للاصل والعمومات وخصوص صحيح ابن مسلم في حكاية المركن فان ظاهرها يعطي طهارة الغسالة وتنزيلها على القول بنجاسة الغسالة بعد الانفصال عن المحل او الانية المغسول فيها بعيد كاصل التنزيل عليه لاستلزامه انفكاك الماء عن جملة النجاسة كما قيل وعدم دلالة الاخبار بنجاسة الماء القليل عليه وضعف ما سنذكره في دليل النجاسة وهو ظاهر الشهيد والمنقول عن الشيخ علي في بعض فوائده و ربما انسب الى جماعة من متقدمي الاصحاب فاختاره السيد وابن ادريس فيما الورود الماء على النجاسة و ذهب الفاضلان و جماعة من المتاخرين الى النجاسة واختلف كلام الشيخ في المبسوط وخص الكلام في موضع منه بذكر طهارة غسالة ولوغ الكلب وعن الخلاف الحكم بنجاسة الاولى من غسالة الثوب دون الثانية وطهارة غسالة ولوغ الكلب مطلقا و حجة القول بالنجاسة رواية عبد الله بن سنان عن الصادق قال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ به واشباهه ورواية العيص قال سألته عن رجل اصابته قطرة من طست فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ما اصابه و الرواية الاولى ضعيفة ولا دلالة عليه فيها على المطلوب وغايتها كونه من باب غسالة الجنب في عدم الطهورية فانه لا اشكال فيه فقد ادعى الفاضلان الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع الحدث مطلقا بل هي ظاهرة في الطهارة و اما الثانية فمع انا لم نقف عليها الا في بعض الكتب الاستدلالية كالذكرى و قد قدح فيها بالقطع والضعف دلالتها ايضا ليست بواضحة و اما الاشكال على نجاسة الماء القليل فقد عرفت و قد يستدل بما ورد في غسالة الحمام و فيه ما فيه كما سيجيء انه لم نجد انما يثبت الاجماع المركب وهو ممنوع و ان اريد الاستدلال بالاخبار الواردة في المنع عن ادخال اليد في الاناء اذا كانت قذرة والامر باهراقه لو فعل بتقريب انها اعم من الادخال لاجل الغسل وغيره و فيه بعد تسليم ذلك والاغماض عن ان الظاهر منها ارادة نفس الماء لا الغسل فانه قد يتفاوت الحكم بالقصد من اجل صدق الاسم وعدمه فانه قد يتفاوت الحكم احكام الشرع بتبع العنوانات غالبا وعدم الاشارة وسيجيء في غسالة الاستنجاء ان الامر بالاهراق لعله كناية عن عدم الطهورية كما اشرنا الآن ظاهر الاخبار بل صريح بعضها انه يريد ان يتوضأ منه وان اريد الاستدلال بمفهوم قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه ان النكرة الواقعة في سياق الاثبات لا عموم لها ولا يمكن دعوى عدم القول بالفصل في هذه المعركة العظمى ودعوى ان الماء مما يتنجس بالنجاسة ماء القليل ان الاصل فيه النجاسة حتى يثبت المخرج فهي غير ثابتة ولا مبينة و بالجملة لم نقف على ما يطمئن اليه النفس يدل على نجاسة الغسالة سيما فيما لو ورد الماء على النجاسة ثم قال في المدارك ان جماعة من الاصحاب ذكروا ان من قال بطهارة الغسالة اشترط ورود الماء **اقول** وهو غير واضح لما كما عرفت الآن ليثبت الاجماع مركب فيكون القول بالطهارة مطلقا خرق له وهو غير معلوم بل المستفاد من كلام الشهيدين وغيرهما عدمه ومع هذا كله فلا ينبغي ترك الاحتياط سيما فيما اورد على الشافعي فلا يخلو عن اشكال وان كان ظاهر الادلة ما ذكرنا و اما دليل السيد من بعده وجوابه فيظهر مما و اما بقية الاقوال فلا دليل عليها يعتد به ويظهر ادلتها وجوابها مما قدمنا فيما مر ثم ان الظاهر ان الغسالة على القول بنجاستها لا يلحق حكمها بالمحل فيكون غسل ما اصابه مرة وفاقا لجماعة من المتاخرين كما هو مقتضى اطلاق بعض ادلة القائلين بالنجاسة وهو رواية العيص وان كان في الاستدلال بها اشكال و فيها اقوال اخر نقلها ابن فهد و منها ان حكمها حكم المحل بعد تلك الغسلة وهو قول الشيخ في موضع من الخلاف و منها ان حكمها حكم المحل بعد الغسل ونقله عن الفاضلين وفخر المحققين و منها ان حكمها حكم المحل قبل تلك الغسلة فيجب غسل ما اصابه من الغسلة الاولى مرتين ومن الغسلة الثانية مرة ونقله عن الشهيد واختاره هو ايضا وادلة هذه الاقوال غير واضحة ثم ان القول بطهارة الغسالة انما هو اذا لم يتغير احد اوصافها والا فلا خلاف في نجاستها وكذلك ماء الاستنجاء المجمع على عدم وجوب اجتنابه المدلول عليه بالاخبار الصحيحة و اشترط في طهارته مضافا الى عدم التغير عدم وقوعه على نجاسة خارجة عن المحل وان يكون عن الحدثين بل اشترط جماعة منهم عدم المخالطة بغيرهما ايضا وان لا ينفصل مع الماء اجزاء متميزة لانها كالنجاسة الخارجة يتنجس بها الماء بعد مفارقة المحل وتوقف فيه بعض الاصحاب و ظاهر ان الاخبار في الاستنجاء واردة مورد الغالب وهو عدم الاطلاع على ذلك والاصل عدمه ولا يلزم التجسس فمع العلم بوجود الاجزاء فيه يشكل الحكم بالطهارة ولم يعلم تحقق الاجماع في هذه الصورة ايضا و لما اشتراط عدم زيادة الوزن فهو بعيد وابعد منه توقف الطهارة على العلم به ولا ريب في بطلانه ولا يضر التعدي عن المخرج الا اذا خرج به عن اسم الاستنجاء واشتراط سبق الماء على اليد ضعيف لاطلاق الادلة العسر





لو اصاب اليد المخرج من دون قصد الاستنجاء وتنجس ثم اراد الاستنجاء فينجس بذلك لان تحصل هذه النجاسة لا بنحو الاستنجاء فلم يحصل عنوان الاستنجاء بل هذا امر كسب من غسالة الاستنجاء وغسالة اليد المتنجس قبل الاستنجاء ولا يذهب عليك انه لا تناقض فيما ما ذكرنا سابقا وههنا من مدخلية القصد في امثال ذلك وعدم اشتراط النية في الواجبات التوصلية كما يظهر بالتأمل **ثم** ان الظاهر انه لا خلاف في عدم وجوب غسل ملاقي غسالة الاستنجاء وقد تقدم نقل الاجماع عن الفاضلين في عدم جواز رفع الحدث بمطلق الغسالة ايضا ويبقى الاشكال في جواز رفع الخبث ثانيا وثمرته وقد يظهر ثمرة توابع المسألة في ان عدم وجوب الاجتناب عن ذلك انما هو للعفو او للطهارة والاظهر بالنظر الى الادلة هو الثاني **و** لعل نظر القائل بالاول الى ان رفع الخبث مشروط بالماء الطاهر ولا يستفاد من تلك الاخبار والادلة الا عدم وجوب غسل الملاقي وهو لا يستلزم الطهارة فلم يتحقق شرط ازالة الخبث والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط **السادس** المعروف بين الاصحاب توقف طهارة الثياب ونحوها مما يرسب فيه الماء على العصر واستشكل العلامة فيما لو جف الثوب بعد الغسل من غير عصر **و** قال في البيان لو اخل بالعصر في موضعه فالاقرب عدم الطهارة لانا نتخيل خروج اجزاء النجاسة به **و** قد يستدل عليه بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا بالعصر **و** فيه ان ذلك لا يتم فيما لم يبق فيه للنجاسة عين وبان الغسالة نجسة فيجب اخراجها وفيه منع المقدم وبقولهم ثم تعصر في رواية الحسين بن ابي العلاء المتقدمة في بول الرضيع وهو اضعف من صاحبه **و** يظهر وجهه مما مر فيحمل على الاستحباب او على ما ذكرنا ثمة **و** لعل المحقق حيث استند في هذا المطلب بان العصر داخل في مفهوم الغسل وبدون العصر يكون صبا واستشهد على ذلك برواية الحسين بن ابي العلاء قال سألت ابا عبد الله عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وفيه نظر اذ لو اراد ان العصر داخل في مطلق مفهوم الغسل فلا نسلم اذ اللغة والعرف والكتاب والسنة مشحونة بخلافه في الوضوء والغسل وغيرهما وان اراد انه داخل في خصوص غسل الثوب فلم نجد هذا الفرق في اللغة ولا في العرف **مع** ان ما استدل به بالرواية بضميمة مقابلة الصب بالغسل انه لا يجب الغسل في البدن وفيه ان الامر في الاخبار سيما في الاستنجاء من البول وغيره مما لا يحصى مع ان الرواية التي نقلناها في بول الرضيع ناطقة بان بول الرضيع قبل ان ياكل يصب عليه الماء واذا اكل فيجب غسله وعلى هذا فيجب ان يكون بول الرضيع لعظيم اقوى من بول الرجل **و** قد ذكرنا ثمة ان المراد بالصب هو الاعم من الغسل و انه لا يجب في بول الرضيع انفصال الماء ولا جريانه بخلاف ما لو اكل فيجب الجريان والانفصال سواء في ذلك البدن والثوب لاطلاق الرواية **فعلى** ما ذكرنا لا بد لنا من تاويل هذه الرواية بان المراد فيها ان الصب يكفي بمعنى لا حاجة الى الدلك لا انه لا يجب تحصيل مسمى الغسل عرفا لان وجوب اجراء الماء وانفصاله مما يثبت بالاجماع والاخبار والا فلم يبق فيه فرق بينه وبين بول الرضيع **فعلم** ان المراد بالصب ليس هو الصب المذكور ثمة بل المراد نوع مخصوص من الغسل وذلك لا يوجب عدم وجوب الغسل وعدم صدق الغسل عليه ولا يوجب اختصاص الغسل بما كان فيه عصر ونحوه فيلزم ارتكاب خلاف الظاهر في اللفظين هنا وايضا وهما على حقيقتهما في بول الرضيع **نعم** لو خصص رواية الرضيع بالثوب وجعل معنى الصب في الروايتين واحدا لحصل فرق بين بول الرضيع وغيره في الثوب فقط لكنه تقييد لا دليل عليه مع انه يلزم على هذا التجوز في الروايتين بخلاف ما ذكرنا **و** التحقيق ان الغسل في اللغة والعرف هو اجراء الماء على الجسم وفصله عنه فقيما لا حاجة في تحقق فصله الى امر خارج سوى صب الماء فيتحقق الغسل **و** اما ما يحتاج اليه فهو الذي يجب فيه العصر والتغمير لاجراء الماء على جميع اجزاء ذلك الجسم وفصله بالجفاف فهو لا يفيد الا تمام تحقق مفهوم الغسل عرفا **و** ظهر مما ذكرنا ضعف ما قد يستدل على عدم لزوم العصر بان اطلاق ما دل على طهارة الثوب بالغسل يقتضي طهارة الماء المتخلف في المحل وانه لا فرق بينه وبين المتخلف بعد العصر وان امكن اخراجه بقوة وهو ضعيف لما عرفت ولا قياس وكذلك ما قيل ان التحقيق يقتضي اناطة الحكم بما يتحقق منه مسمى الغسل في العرف فيعلم منه ان النجاسة بامرها وبناء التزام على ذلك على نجاسة الغسالة وطهارتها ويتفرع عليه ان وضع الثوب النجس في المركن في الماء القليل بدون الغمر والعصر وتحقق الغسل العرفي يوجب نجاسته بخلاف ما لو تحقق المذكورات على القول بطهارة الغسالة او نجاستها مع القول بطهارة المحل ايضا **ثم** ان المحقق اوجب بعد كل غسل عصرا بعدهما ولعل الاول ناظر الى الحديث العصر في مفهوم الغسل فوجوب الغسلتين يوجب العصرتين وبناء الثاني على انه لاخراج اجزاء النجاسة وبناء الثالث على ان نجاسة الغسالة مطلقا فلا فائدة في العصر الاول **و** الاحوط بل الاظهر هو الاول **و** في لزوم العصر اذا غسل في الكثير قولان اشهرهما العدم بل الاظهر لعدم الاشكال في حكاية الغسالة بعد زوال العين انما الاشكال في اشتراط انفصال الغسالة في تحقق الغسل ولا يبعد جعله نظير الغسل الارتماسي **و** يمكن ان ينوي اذا دخل الجسم في الماء متدرجا فكل جزء يدخل في الماء فتم عليه الماء وينفصل عنه وينفصل ثم ترد على الجزء الآخر وهكذا وذلك هو السر فيما اخترنا في الغسل الارتماسي انه يتم بتمام الارتماس ولا يحتاج الى الخروج او التحرك بعده وان كان ما اخترناه موافقا

في وجوب العصر في تطهير الثياب ونحوها

في معنى الغسل في اللغة والعرف

ما لا يمكن اخراج غسالته عند تطهيره بالقليل

لما دل على نص لزومه فيه ثم بعد غسله ووجه اعتبار العصر فلا فرق فيه بين الثوب والجسد والعصر ويكفي في اللحاف والفرش المحشوة والثياب الكثيرة الحشو ونحو ذلك مما يخرج منه اذا سرى النجاسة الى باطنه ان يغسل ظاهرها ويعصر جلدها بقوة ليخرج منها اجزاء النجاسة ولو تعسر لشدة الثخونة فيكفي ايضا عصر ثم طهارة الظاهر لبطلان السراية و يظهر من الشيخ في الخلاف وذلك حيث نسب القول به الى بعض العامة في عدم جواز تطهير بعض ثوب نجس معللا بانه يجاور ولا جزء نجس فيسري اليه النجاسة فتنجس ثم يغسله و الدليل على البطلان هو عدم الدليل عليه واشعار كثير من الروايات به ولزوم نجاسة مثل رطوبة الاعضاء اذا ابتل جميعها بمجرد نجاسة بعض منه لو قلنا بها لان رطوبته يصيب جميعه ثم فيسري حتى يشملها مادل على نجاسته مع ان ادلة نجاسة القليل انما هي في موارد خاصة لا يتم الاستدلال بها في محل ثم تعميمه الاجماع لمركب فكيف بما البسيط و اما ما يتوهم ان النجاسة اذا لاقت شيئا رطبا تنجسه فاذا انضم اليه المتنجس ينجس اليه فيجمع مع ذلك لعموم ان ذلك اذا لاقى النجس شيئا رطبا اولاقى رطب نجسا الا اذا تنجس احد المتلاقيين وان كان مجاورا رطبا و اما الاخبار التي اشرنا فمنها ما ورد في السمن والعسل اذا مات فيه فارة انه يلقى هي وما حولها ويؤكل الباقي و منها صحيحة ابراهيم بن ابي محمود في غسل الطنفسة والفراش الثخين يصيبهما البول كيف يصنع بهما وهو ثخين كثير الحشو قال يغسل منه ما ظهر في وجهه و يؤيده رواية ابراهيم بن عبد الحميد وعدم الدليل دليل العدم و يؤيده تطهير اللوح او شبيه من مثل الابريق ونحوه فمن فروع المسئلة جواز تطهير ما حول موضع الفصد اذا تعدى الدم ولو وضع الاصبع عليه فاطهر ما يجوز غسل ما علم من سطح الجسم مخاطا بالنجاسة وبقي طرفا على النجاسة بقي الكلام في مقامات الاول المشهور في كلام المتأخرين ان ما لا يمكن اخراج الغسالة منه كالتراب والدقيق لا يمكن تطهيره بالقليل ويظهر وجهه بعد التامل فيما تقدم من اعتبار العصر وبقاء الغسالة و اما تطهيره بالكثير فلعله لا خلاف فيه اذا علم وصول الماء الى جميع الاجزاء وزال النجاسة وان كان قد يستشكل فيه على القول بدخول العصر في الغسل و قد عرفت التحقيق وعن الشيخ في الخلاف جواز تطهير الارض بان يصب الماء عليها حتى تكاثره وتقهره فيزيل لونه وطعمه و ذكر المحقق حجة ان التكليف بما زاد حرج وبالرواية العامية المتضمنة لامر النبي باهراق ذنوب من ماء على بول الاعرابي في المسجد وقوله بعد حفروا وتبردا ولا تعسروا و قد يستند على ذلك بما ورد من الامر برش الماء في البيع والكنائس وبيوت المجوس والصلوة عليها في صحيحة عبد الله بن سنان ورواية ابي بصير فان فيهما اشعارا بامكان التطهير والانصاف دلالة هذه الادلة مشكل وان كان لا يخلو من قرب نعم لا يمكن الحكم بوجوب غسل الماء في بعد ذلك للتعارض لا للمستعين و قد يقال انه يكفي في تطهير الارض باجراء الماء على وجه الارض بحيث يغمرها ثم يجري الى موضع آخر فيكون ما ليس نجسا ويشكل ذلك مع نجاسة الارض نعم هذا حسن فيما لو كان الارض مفروشا بالآجر والساج ونحوهما ثم ان ثبت بعمومه مثل قوله الماء يطهر وجعل الله الماء طهورا وتقرير ايضا مشكل الثاني ذكر جمع من الاصحاب انه لا يجوز تطهير مثل الصابون والفواكه والخبز والعجين والحبوب والجبن مما لا ينفصل عنه الغسالة بالعصر في القليل ولا ينقل عنهم خلاف في الكثير ولا بد ان يكون مرادهم من الصابون هو اذا كان رطبا او من العجين هنا اذا كان مطبوخا والا فالصابون اليابس كالحجر والتفاح الصحيح ليس بارخى من البدن وكذا جلد الرقبة ووجهه معلوم مما سبق و قد يستشكل في ذلك بانه مستلزم للحرج والضرر وان المخلف في الحشيا بعد الدق والتخمير وقد حكموا بطهارتها باطلاق الامر بالغسل والاول لا يمكن الاعتماد عليه في المقام والثاني في غير مواد النص غير معلوم فان الامر بالغسل انما هو في الثوب والبدن والاواني وبعض الموارد المخصوصة التي ليس ما نحن منها الا ان يثبت بمثل عموم الماء يطهر و الظاهر انه لا اشكال في تطهير مثل الفواكه الصلبة مثل التفاح والكمثرى والسفرجل وبعض افراد البطيخ بعد القطع بالقليل ايضا لانفصال الغسالة عنها عرفا ولبطلان السراية نعم يشكل في مثل حب العنب المقطوع وما يشبه من البطيخ والخوخ والمشمش ونحو ذلك الى ان يخرج الى حد المضاف فيندرج فيما يأتي واما مثل اللحم والالية الصلبة ونحوهما فالظاهر جواز التطهير بالقليل وفي خصوص تطهير اللحم الذي يتنجس في المرق بموت الفارة او بمسكر روايتان معمول بهما ولكن يشكل فيما يشرب الماء النجس الا ان يعلم وصول الماء الى اعماقه ولا يبعد الروايتان صريحا على هذه الصورة بل الظاهر تنزيلهما على ما لم يتعلق بمكث يتنجس في المرق كثيرا وحمله عليه ولا يبعد دعوى ظهورهما في ذلك ايضا انما تطهيرهما في الكثير بعد التشرب ايضا فلعله على عدم الاشكال وعدم لزوم العصر ايضا الثالث المشهور بين الاصحاب عدم جواز تطهير المايعات النجسة لانه ان قيل انه يمكن تطهيره لعدم بقائه فانما يحكم بالاستحالة والاتحاد من تطهيره وهو ذلك نعم ان قلنا بكفاية الاتصال فيتصور فيه بعض الصور كما في الكتب تنبيه و ذهب العلامة الى جوازه بما ذكرها للمطلق الكثير وان خرج عن الاطلاق وبقي اسمها في احد قوليه و نقول انه بطهارة الدهن خاصة اذا صب في الكثير وضرب فيه حتى اختلطت اجزائه وان اجتمعت بعد ذلك على وجهه و هو ضعيف لوجوب وصول الماء الى جميع اجزاء النجس وهو غير ممكن الا بتصيره مطلقا فيبقى الفائدة الآن مثل العسل الذي يمكن ان يجعل الماء حتى يذهب ويبقى الدبس والعسل و ...

الدهن فهو لا يختلط اجزاؤه مع الماء بالعيان الآن يعلى في الكثير حتى يختلط **و** مع ذلك ايضاً لا يخلو عن تأمل **و** يدل عليه مضافاً الى ما تقدم من الاخبار المعتبرة الامرة بالاستصباح بالدهن المتنجس الناهية عن الاكل **ثم** ان الظاهر جواز الصبغ بالمائع النجس ثم تطهيره بالماء حتى يزول المائع النجس الموجود فيه واستهلاكه بالمطلق وان احتيج فيه الى وضعه في الماء الكثير حتى يصل الماء الى اعماقه **و** اما التمثيل بنحو الشحم في المتنجسين فالظاهر عدم جواز تطهيرهما لما تقدم والحاقهما بالكلية **و** اما بعد تجفيفه فالظاهر التطهير بالكثير ان فرض عدم خروج الماء عن الاطلاق بالتداخل والتحلل والظاهر امكانه **الرابع** يشترط في ماء الغسل الطهارة بالاجماع وعن ابتداء والاطلاق لانه المتبادر من الغسل عند الاطلاق والمنصوص عليه في الاخبار مثل حسنة الحسين بن ابي العلاء وحسنة الحلبي بطريق النحوي المتقدمتين وصحيحة محمد الحلبي عن الصادق عن رجل اجنب في ثوبه وليس معه غيره قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله ولو سلم شمول اطلاقات الغسل لغير المطلق فحملها على المقيد لو ثبت بل هو منصرف الى الغسل المتبادر ومورد الغالب في الاخبار ولا يكفي الاطلاقات لانصرافها الى المطلق فيبقى غيره مشكوكاً فيه ومطهريته يحتاج الى دليل ولان النجاسة يحتاج في زوالها الى اليقين وليس الا في المطلق ثم ان الدخول في الصلوة مشروط بطهارة البدن والثوب وحصول الطهارة مشكوك فيه الا في المطلق ولو كان عموم قوله كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر يشمل الماء القليل اذا لاقى ما غسل بالمضاف الا انه نجس لعدم حصول العلم فيكون ذلك الجسم المطهر به طاهراً فلا يخفى ما فيه لان المراد والله يعلم حتى يعلم انه نجس بملاقاته النجس الواقعي لا انه طاهر حتى يعلم ان ما لاقاه نجس مع انه لا منافاة بين هذين الدليلين لتعارض الاستصحابين **و** عن السيد والمفيد جواز الازالة بالمائعات وكذا عن ابن ابي عقيل عند الضرورة **احتج** السيد بالاجماع وهو غريب وبقوله تعالى وثيابك فطهر وهو اغرب لان المعنى اللغوي لا يجدي في المطلوب وثبوت المعنى الشرعي بالمضاف اول الدعوى ثم نقض بالمستعمل بعصير وغيره وغير ذلك وباطلاق الاوامر بغسل البدن والثوب وهو يشمل الغسل بالمضاف لغة وعرفاً **و** فيه ما مر ان الاطلاقات ينصرف الى المتعارف كما في قولك اسقني مع ان المقيد كما ذكرنا وبان الغرض من الطهارة ازالة العين وهو ممنوع مستشهداً بما دل على جواز ازالة الدم بالبصاق كما دل عليه موثقة غياث بن ابراهيم وحمل عليهما ابن الجنيد برواية حكم بن حكيم المتقدمة في مسئلة المتنجس وفيه ان بحصول الغرض ممنوع والروايات شاذة متروكة مؤولة **و** ما اشبه هذا الاستدلال بان يكون ماخذ ما ذهب اليه السيد من جواز ازالة النجاسة عن الاجسام الصيقلة كالمرآة والسيف بالمسح بما يذهب عين النجاسة وهو ايضاً شاذ مطروح ولا يمكن الاعتماد على هذا الدليل وزوال النجاسة يحتاج الى دليل شرعي **و** افرط بعضهم حيث جعل المعيار في عرض الشرع وجوب ازالة العين كيفما اتفق ثم رجح ما رجح بالدليل على وجوب الغسل بالماء مثل الثوب والبدن وبقي الباقي وفرع على ذلك جواز ازالة عين النجاسة من الاجسام الصيقلة بالمسح كما ذهب اليه السيد وطهارة البواطن بمجرد زوال العين وطهارة اعضاء الحيوان المتنجسة غير الادمي ويظهر بطلانه من تتبع موارد ما ورد في اقسام التطهير والنجاسة وحكم ثابت من الشرع وبعضها يحتاج الى الدليل وطهارة البواطن ثابت بالاتفاق ظاهراً وبلزوم الحرج وبموثقة عمار عن الصادق عن رجل يسيل من انفه الدم هل عليه ان يغسل باطنه يعني جوف الانف فقال انما عليه ان يغسل ما ظهر منه **و** يؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يمس انفه في الصلوة فيرى دماً كيف يصنع قال ان كان يابساً فليرم به ولا بأس ونقله زرارة في المضمضة والاستنشاق انهما ليسا بفريضة ولا سنة انما عليه ان يغسل ما ظهر ويشكل بقايا الغذاء في خلل الاسنان ولا يبعد تطهيرها بالمضمضة مرتين والاظهر ان الرطوبة الخارجة من الانف مثلاً طاهرة اذا خلت عن النجاسة وان كان في باطنه دم **و** يشكل مع العلم بزوال عين النجاسة واما طهارة اعضاء الحيوان غير الادمي بزوال العين فيدل عليه الاجماع المنقول عن المختلف فانه بعد ما قال ان الهرة لو كانت نجسة ثم شربت من الماء القليل لم ينجس بذلك سواء غابت او لم تغب وحكى عن بعض العامة انه قال ان شربت قبل ان تغيب عن العين لا يجوز الوضوء به استدل باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة وعدم تفصيلهم والاخبار الصحيحة المستفيضة الدالة على طهارة سؤر الحيوانات سيما الهرة مع ان الغالب في الهرة انها تاكل الميتة ويمكن القدح فيها بان الظاهر منها يفيد ان عدم المنع ونفي البأس انما هو من جهة كونها سؤرها وموثقة عمار عن الصادق سئل عما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دماً فلا توضأ ولا تشرب وزاد الشيخ وسئل عما شرب منه الدجاج فقال ان كان في منقاره قذر لم يتوضأ منه ولم يشرب وان لم تعلم في منقارها قذراً فتوضأ واشرب **وذهب** العلامة في النهاية الى اعتبار الغيبة في الهرة واحتمال ولوغها في الماء الجاري او الكثير وحاصله يرجع الى تعارض الاعتماد على استصحاب طهارة الماء والاستصحاب بقاء نجاسة الهرة **و** هو بعيد للزوم الحرج الشديد والظاهر تلك الاخبار مع الاجماع المنقول وعمل الاصحاب مقبولة كما مر في الاسآر **و** اما الادمي فيشترط الغيبة بمقدار امكان التطهير فيه قطعاً ولكن اشترط بعضهم علمه بالنجاسة واهليته للازالة وزاد بعضهم تلبسه بالطهارة ايضاً **و** الحق انه لو اريد الحكم بطهارة الانسان فيشترط فيه التلبس بالمذكور وان كان علم نجاسة الملاقي فهو يثبت بمجرد حصول طهارة الاحتمال









في وجوب غسل الجميع في الشبهة المحصورة

الطهارة لانه على يقين وغير متيقن **الثامن** اذا علم موضع النجاسة غسل وان اشتبه غسل ما يحصل فيه الاشتباه وان كان كله فان كان في ثوب واحد مثلا فالظاهر عدم الخلاف فيه وبظاهره دعوى الاجماع عليه من الفاضلين وغيرهما **و** يدل عليه مضافا الى الاستصحاب وعدم نقض اليقين الا بمثله المستفاد من الصحاح وغيرها خصوص الصحاح المستفيضة وكذا الكلام في البدن وان كان في ثياب متعددة او فرش متعددة او نحو ذلك فان كان محصورة فالمشهور وجوب اجتناب ما حصل فيه الاشتباه **و** قال جماعة من الاصحاب انه لا خلاف في ذلك وفيه تامل فان الاصل براءة الذمة عن التكليف حتى يثبت المخرج وليس الا فيما حصل العلم بالنجاسة وحصول العلم انما هو اذا استعمل الجميع والكلام فيه كالكلام في المشتبه بالحرام **و** يؤيده عدم وجوب الغسل اذا وجد المني في الثوب المشترك على احد منهما وما يتمسك به من ان الحرام والنجس يجب الاجتناب عنهما ومع العلم بحصولهما في المجموع لا يتم الاجتناب الا بترك الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ففيه ان ما ثبت وجوب الاجتناب عنه هو ما علم نجاسته او ما علم حرمته لا ما يكون حراما او نجسا **نعم** لما لم يمكن الاجتناب فيما لو استعمل الجميع يجب الاجتناب عنه **و** يؤيده في الحرام صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها **و** بالجملة المشتبه بين اصل البراءة وقاعدة وجوب المقدمة عموم من وجه في الاحكام والاخبار الكل واحد منهما تخالف في الجملة كحلية مال الغاصب المختلط ومال السارق ونجاسة الانائين المشتبهين فاما ان يخصص قاعدة وجوب المقدمة او قاعدة اصل البراءة والترجيح لاصل الطهارة والبراءة سيما وقاعدة وجوب المقدمة لا يتم فيما نحن فيه كما عرفت **و** بالجملة الحكم بوجوب الاجتناب في المحصور غير واضح المأخذ الا ان يدعى عليه الاجماع وهو غير معلوم **و** كيف كان فالاظهر ان المراد بنجاسة الجميع هو انه لا يجوز استعمالها في المشروط بالطهارة كالثوب في الصلوة والارض في السجود لا في انه لو لاقى شيء منها يحكم لها بحكم النجاسة حتى يجب الاجتناب عما لاقاها رطبا فان الاصل طهارة الملاقي ولا يجوز نقض اليقين بالشك **و** يظهر من العلامة في مسئلة الانائين جعلهما من باب النجاسات وهو ضعيف

في عدم وجوب غسل غير المحصور له

في تحديد المحصور وغير المحصور

**و** اما غير المحصور فلم يختلفوا في عدم وجوب الاجتناب وجميع الاجزاء باقية على الطهارة **و** يؤيده لزوم الحرج والعسر **و** ذكروا في تحديد المحصور وجوها **ووجهها** حمل غير المحصور على ما يعد اجتنابه حرجا وعسرا وعدم تحديد ذلك في الاخبار وكلام الاصحاب ايضا مؤيد لما ذكرنا **و** قد جعلوا من المشتبه المشتبه من جهة تعارض البينتين على تقدير قبولها في ثبوت النجاسة فقد تعارضتا في شيء بان يشهد احديهما بطهارته والاخرى بنجاسته **فقيل** انه ملحق بالمشتبه بالنجس **و** هو ضعيف لعدم حصول العلم بالنجس في الجملة لتعارضهما وتساقطهما **و** قيل يرجح بينة الطهارة لاعتضادها بالاصل **و** قيل يرجح بينة النجاسة لتقديم الناقل على المقرر **و** هو ضعيف وان تعارضتا في انائين كما اذا فرضنا انحصار النجاسة في شيء واحد لم يعلم قبل البينة وصولها الى احدهما فشهد احدى البينتين على وقوعها على احد الانائين والاخرى على وقوعها على الاخر فذهب جماعة الى الحاقه بالمشتبه بالنجس ولا وجه له لتعارض البينتين وتساقطهما ودعوى انهما يجتمعان على نجاسة احدهما فهو كلام ظاهري اذ احدهما الذي يشهد عليه احديهما غير احدهما الذي يشهد عليه الاخرى كما لا يخفى **و** اما لو فرض صورة يمكن الجمع بينهما فيعمل عليهما ولكنه خارج عن المتنازع واعلم انه يظهر من بعض الاخبار مثل ما ورد في المني والبول المشكوك وملاقاة الكلب جافا بالثياب والمذي وعرق الجنب وبول البعير والشاة وما مر من نضح البيع والكنايس وغير ذلك ان ما شك في حصول النجاسة او توهم هنا النجاسة اولا فكرها فيستحب نضح الماء عليه **و** ادعى المحقق على استحبابه في ملاقاة الكلب والخنزير والكافر يابسا الاجماع علما



**و** يدل عليه صحيحة البقباق في الكلب ومرسلة حريز وغيرهما وصحيحة علي بن جعفر في الخنزير واما الكافر فقال في المدارك لم اقف فيه على نص وكذا في الذخيرة **و** يمكن ان يستدل عليه بصحيحة الحلبي عن الصادق عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء وعن ابن حمزة القول بالوجوب نظرا لظاهر الامر **و** الاظهر الاستحباب لان فهم الاصحاب وحملهم ونفي الاخبار قرينة على الاستحباب ظاهرة وعن الشيخ استحباب المسح بالتراب للبدن اذا لاقى النجس يابسا قال المحقق ولم يثبت وفي المدارك لم نقف على مستند اقول **و** يكون مستند الشيخ **معه** ان رواية خالد القلانسي يدل عليه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب وبالحائط **و** اختلفوا فيما اذا حصل الظن بالنجاسة فاعتبره ابو الصلاح مطلقا **و** منعه ابن البراج كذلك **و** المشهور بين المتاخرين اعتباره اذا حصل من شهادة العدلين **و** اشترط بعضهم تبيين السبب **و** اعتبر بعضهم العدل الواحد مطلقا **و** قيده بعضهم اذا اخبر بنجاسة انائه واكتفى بعضهم باعتبار قول ذي اليد الفاسق ايضا **و** يستدل على قبول خبر ذي اليد بما قبل استعمال الغير وهل يسمع بعد الاستعمال **حجة** ابي الصلاح ان الشرعيات ظنية وان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح باطل **و** رد بمنع الاولى وان العمل بالمرجوح يمتنع بعد ثبوت الدليل الراجح ومطلق الظن ليس بدليل **و** ربما استدل له بان الصلوة مشروطة بالثوب الطاهر والوضوء بالماء الطاهر والالفاظ اسام للامور النفس الامرية فلا اقل من لزوم تحصيل الظن بالطاهر فكيف يصح مع ظن النجاسة ولو منع وجود ما يدل على اشتراط الطاهر فلا اقل مما دل عليه الاخبار والادلة من اشتراط عدم وقوع القذر في الماء وعدم وصول شيء من النجاسات

الى الثوب والبدن **فنقول** ايضا حصول ذلك مضر في نفس الامر ولا اقل من كفاية الظن به و بعضه الاخبار المستفيضة المعتبرة الواردة في ان الماء
طاهر حتى يعلم انه قذر و كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر و وفاق معظم الاصحاب المصرحين بعدم جواز نقض اليقين الا باليقين و تتبع موارد الاحكام
الشرعية الدالة على عدم ذلك في جدة غسل الرجل اذا خرج من الحمام و طهارة مصنوعات الكفار و ملبوساتهم و اوانيهم و ما يعبر بهم و التوضي من حياض
و ضوء المسلمين و غيرها مع حمل السلف من غير نكير و لزوم العسر و الحرج مع الظن بعدم استجماع احسن الظن غالبا الا ان يكون عليه نص بخصوصه لا سيما
كسر قلوب المسلمين و انجراره الى الوسواس غالبا بل و في عدمه امكان ذلك في الجميع و عدم وجود المرجح للبعض **و** مما ذكرنا ظهر ان الترجيح قوي
في غاية القوة و اما مستند قول العدلين فهو انه معتبر في الشرع و لذلك يرد المشتري اذا ادعى عيبا بالنجاسة و شهد عليه عدلان و قد يستدل بعدم ثبوت ما
يدل على اعتباره فيما نحن فيه عموما او خصوصا و ثبوت الرد بذلك لا يستلزم نجاسته مطلقا و لي في ذلك توقف فلا بد من الاحتياط الى ان يتبين
التمام و اما قول العدل الواحد فلا حجة عليه الا القياس بالرواية و هو كما ترى و اما قبول قول ذي اليد فقد يستدل عليه بما لا يظهر عليه مجرد وضوح **و** ما هو
معمل من تنزيل اقوال و افعال المسلمين على الصحة و الصدق لا يكون في اثبات الحكم فان المراد من ذلك حمل قوله على الصحة يعني انه مظنون الصدق [illegible]
يلزم من ذلك ان يكون حجة شرعية في اثبات حكم او تكليف اذ مع شيء ثابت موافق للاصل البراءة **و** الحاصل ان افعالهم صحيحة و اقوالهم صادقة
على مقتضى صحتها و صدقها الا ان يكون معارضا بمثلها او موجبة لتكليف او مستلزمة لضرر على الغير **و** لذا السنة بهم لا يعترضون لمن في يده
شيء او تحته و جاز غيرها الى ان يدعي عليه الخروج يحتاج الى قواعد اخر في طي الدعوى **و** لعل من يحكم بالنجاسة يغفل عن ذلك لما رأى ان قوله
على الصدق و كذا فعله بالنسبة الى نفسه فاذا اجتنب من انائه و قال انه نجس ليس لاحد ان يمنعه من ذلك [illegible] صحيح و قولهم
ان ذلك يثبت النجاسة الواقعية حتى يلزم على غيره ايضا الاجتناب و انعكاسات الاحكام المتلازمة في نظره في غاية الكثرة [illegible] **و** قد يستدل
عليه ببعض الاخبار الواردة في ان شراء الخف و الفرو من سوق المسلمين لا حاجة فيه الى المسئلة ثمرة لقبول قول البايع في تذكيته **و** هذا خبر بعد
دلالته لانه اذا قال غير مذكى فهو مطابق لاصالة عدم التذكية و الذي يعتمد عليه في دفع تلك الاصالة هو يد المسلم و هو قوله مجرد ان ينفع فيما نحن
اذ فصل البين [illegible] من قوله و اذا قال انه مذكى فهو انما يقبل لانه قول منه لا يوجب ضررا و لا تكليفا على الغير و لا معارض له بغير و من ذلك يظهر ان اخبار
ذي اليد كافية في الطهارة و ان علم النجاسة قبل قول المسلم في تطهير ثوب غيره ايضا كالتذكية **و** يؤيده حسنة ميسرة قلت لابي عبد الله عليه السلام آمر الجارية
فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله فاصلي فيه فاذا هو يابس قال اعد صلوتك اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء و لزوم العسر و
الحرج العظيم لولا ذلك **و** لعل من قبله يقول بالنجاسة بها قبل استعمال الغير نظر الى بعض ما ذكرناه و لكنه لم يوفق التحقيق **و** اما من شرط ان
النجاسة فقد اصاب في الخلف فيه من النجاسات **التاسع** المعروف من مذهب الاصحاب بحيث لا يعرف خلافا بينهم ان الارض تطهر باطن الخف
و النعل و القدم **و** يظهر من العلامة في بعض كتبه استشكال في القدم **و** لا وجه له لدلالة الاخبار عليه و الاصل في هذا الحكم الصحاح المستفيضة
و غيرها **و** منها رواية محمد الحلبي المتقدمة في وجوب ازالة النجاسة عن المساجد و حسنة معلى بن خنيس قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج
من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال لا باس ان الارض تطهر بعضها بعضا و هذه العبارة
واردة في حسنة محمد بن مسلم المروية في الكافي ايضا **و** الاظهر في تفسيرها ان المراد بالبعض الاخير هو الاجزاء المختلطة بالنجاسة منها و المراد من تطهيرها
عليها كما في قولك الماء يطهر البول فمراد الامام تبيان تطهير الرجل و الخف و نحوهما انما لاقى النجاسة و لصق بها النجاسة المختلط باجزاء الارض [illegible]
نفس تلك الاجزاء الصغار كما فهمه بعضهم و قال ان الازالة و الاحالة و التجفيف بالوطي عليها مرة بعد اخرى و انتقال بعضها الى بعض يوجب تطهير
ذلك البعض و هو مشكل لان ارادة تطهير الاجزاء الارضية دون الرجل و الخف و نحوهما بعيد من الاخبار سيما من غير حسنة محمد بن مسلم بل [illegible]
لاجل ذلك في ارادة كليهما معا يوجب ارادة المعنيين الحقيقي و المجازي و هو خلاف التحقيق **و الحاصل** ان الظاهر من الكلام هو ان الارض [illegible]
حكم نجاسة الرجل و نحوها الحاصل بسبب الاجزاء المتنجسة منها كما ان الحجر و الخزف يذهب حكم النجاسة من المحل كما يشير اليه خبر زرارة فيشكل
استفادة تطهير تلك الاجزاء بذلك الا ان يستهلك في الارض و عدم تميزها بالحس مواضع الاقدام بالمشتبهة بالنجس و لا يحكم بنجاسة ملاقيه لعدم العلم
لاحتمال الطهارة بها فيشكل جواز السجود عليها و التيمم بها **و** اما حسنة محمد بن مسلم فلا اوضح منها لهذا الكلام بما قبلها و لعلها سقط منها شيء
يوجب افادة ذلك **ثم** ان الظاهر كفاية المسح و لا يحتاج الى المشي و التحديد بخمسة عشر ذراعا مؤول في صحيحة الاحول لا وجه له لما في صحيحة زرارة
و لكنه يمسحها حتى يذهب اثرها و في صحيحة الاخرى يجوز ان يمسح رجليه و لا يغسلهما مع انه ذكر في صحيحة الاحول [illegible] و نحو ذلك [illegible]
غالبا **و** ظاهرهم عدم اشتراط الجفاف قبل الدلك بل الظاهر من الاخبار هو ما كانت رطبة و استثناه حكم اليابس مشكل و صحيحة زرارة و ان كانت

حيث يظهر منها ان المسئلة





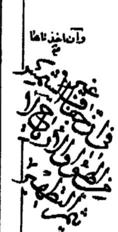


مطلقا الا انها طاهرة في ذات الجرم الرطبة بعد زيته مقابلها الحكم الاستصحاب من الغسالة الا ان الظاهر عدم الخلاف وفي اشتراط طهارة الارض اشكال وصرح جماعة باشتراط طهارتها لانه رعاية الاحوط من اشتراطها من حيث احتمال التغرير وبمقتضى الاستصحاب لعدم انصراف الاطلاقات الى المتنجس لان الغالب في المطهرات الشرعية هو الطاهر ان لم ينقل باستثناء اشتراط الطهارة في ذلك الامر من الاشتراط في جميع ابوابها وكذا في اشتراط الجفاف اشكال ولا دلالة في حسنة الحلبي ب خنزير على ذلك لان الظاهر ان المراد من الجفاف عدم التلوث بالنشاء المتقاطر من الخنزير وبالجملة ان النداوة القليلة غير مضرة ايضا الاشكال في لو حصل شيء منها مع عدم تفسد الارض عليه وتبادر من المسح ايضا هو على غير الوحل الا ان لزوم العسر والحرج سيما في مثل الشتاء يؤيد ذلك ولا ينبغي ترك الاحتياط ويظهر من ذلك الاشكال في كفاية الحجر والشجر والخزف ونحوها وتقييد الارض وان كان وارد امورد الغالب في لكن مدلول المسح ايضا ينصرف الى ذلك ولا فرق بين اقسام الخف والنعل من خشب كان او من جلد او من خرقة او غير ذلك وان لم يصرح بعضها في الاخبار ولا يبعد منهم مثل نحو ذلك والحق جماعة بذلك خشبة الاقطع وفي شمولها اشكال وفي الحاق اسفل العصا وكعب الرمح ونحوهما فلا وجه له **العاشر**

المشهور ان الشمس تطهر ما تجففه من البول والنجاسات التي لا جرم لها او لم يبق منها الا اندونها في الارض والبواري والحصر والابنية والنباتات ونحوها و خصصه بعضهم بالبول وبعضهم بالارض وما يليها فعن القطب الراوندي انه يجوز السجود على الارض وما يليها اذا اصابها البول ويبس فقفته الشمس وان لم يجز مثلها انه رطب ونقل بعضهم عن صاحب الوسيلة ودان اليه بعض المتأخرين والاقوى الاول للاجماع نقله الشيخ في الخلاف وللصحاح المستفيضة وموثقة عمار ورواية ابي بكر الحضرمي فروي زرارة في الصحيح قال سئلت ابا جعفر عن البول يكون على السطح او في المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ودلالتها على المطلوب اما من جهة اطلاق الامر بالصلوة عليه الشامل لما كان بعضها رطبا وللجواز السجود عليها مع **اثبتنا** اشتراط صحة السجود بطهارة المحل وانه لا يكفي ما ذهب اليه الراوندي واما من جهة قوله فهو طاهر فان الظاهر ثبوت الحقيقة الشرعية ستأتى لكن القرينة قائمة على ارادة المعنى الشرعي للكمال بعد ارادة اللغوي واطلاق صحيحة الاخرى وصحيحة علي بن جعفر مع ترك الاستفصال ايضا يكفي في الاستدلال ومطلق الجفاف والبخس فيها مقيد بمفهوم الصحيحة الاولى وفي معناهما موثقة عمار ايضا ولفتح على هذه الاخبار الراوندي تمسكا بان تجويز الصلوة عليها لا يدل على طهارتها ويؤيده ان علي بن جعفر الراوي لهذه الروايات روى ايضا جواز الصلوة مع الجفاف بدون الشمس ويدل عليه ايضا صحيحة محمد بن اسمعيل قال سألته عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل يطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء والجواب عن سنده الاول بالصحيح المقيد مع ان الاطلاق الشامل لما كان بعضه رطبا وترك الاستفصال يناقض مذهب الراوندي ويوافق ما ذهبنا اليه **سلمنا** لكن صحيحة زرارة الاولى مع رواية ابي بكر المنجبرة ضعفها بعمل الاصحاب معتضدة بالشهرة والاجماع المنقول وعموم ما دل على طهورية التراب واليسر ونفي العسر والحرج وموافقتها للاصل يكفي في المطلوب مع ان صحيحة زرارة اصح دلالة من صحيحة الحلبي من زرارة وانه روي عن الباقر ع وصحيحة ابن بزيع مع انها مضمرة فهو يروي غالبا عن الكاظم ع او الرضا ع والاخبار عنهما اقرب الى التقية من اخبار الباقر ع كما لا يخفى على المطلع **مع** انه موافق لمذهب جماعة من العامة فيحمل على التقية وانها مع تسليم دلالتها يمكن ان يحمل ذلك على ما لو وهو انه لعله سئل عما جاف بغير الشمس وسئل انه هل يكفي اشراق الشمس عليه من دون ان يصيب عليه الماء حتى يجففه الشمس فقال كيف يطهر من غير ماء والا فلا حاجة الى قوله من غير ماء في السؤال ولا في الجواب **واما** موثقة عمار فان لحد ناها على ما رواه في الاستبصار وبعض نسخ التهذيب ونقله بعضهم عن الكتب الاربعة حيث قال ع وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك فتحملها كلمة ان وصلية فهو صريح في مذهبنا وعلى ما في بعض نسخ التهذيب حيث روى فيه وان كان عين الشمس بالعين المهملة والنون فهو على مذهبهم ادل غاية الامر تعارض الاحتمالين وبرئت هذه الموثقة لهاما منها وتشابهها ولا يضر بما مر **ثم** ان رواية ابي بكر الحضرمي عن الباقر ع قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر فيشمل البول وغيرها والارض وغيرها خرج ما خرج بالدليل واشتهار العمل بمضمونها يجبر ضعفها فلا يبعد العمل بعمومها فيما يوقع ان في احد صحيحي علي بن جعفر ع سئل عن صب البوريا بالمسلسل بالماء القذر هو لا قائل بالفصل وموثقة عمار ايضا يشمل البول وغيره **ثم** ان المشهور بين المتأخرين انه اذا جف المكان بغير الشمس ثم صب عليه ماء غير مطهر له ثم جففه الشمس يطهر وهو كذلك لما مر وعن جماعة منهم ان باطن الجدار يطهر باشراق الشمس على ظاهره اذا كانت الرطوبة متصلة وهو ظاهر الادلة **واما** طهارة الباطن بدون اتصال نجاستها ورطوبتها بالظاهر فلا دليل عليه **ثم** ان مذهب الجمهور ان تجفيف غير الشمس من الهواء والارياح لا يثمر التطهير للاصل ونقل عليه العلامة الاجماع وعن الشيخ في الخلاف ان الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الرياح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها و التيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء واحتج باجماع الفرقة ولكنه قال في موضع اخر منه فان جف بغير الشمس لم يطهر **و** ظني ان نظر الشيخ الى صحيحة



وان اخذ نافا



زرارة عن الصادق عليه السلام في السطح يصيبه البول او يبال عليه ايصلى في ذلك الموضع فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا بأس به الا ان يكون يتخذ مبالا فيكون وفي كلامه بمعنى الواو فان الظاهر عدم اشتراط الاستقلال للشمس بذلك بل لا يمكن ذلك غالبا **الحادي عشر** يطهر النار ما احالته رمادا او دخانا من الاعيان النجسة للاجماع المنقول في الخلاف وصحيحة حسن بن محبوب انه سأل ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه والاظهر ان المراد من تطهيرهما هو التطهير بالمطر وغيره وعما يتوهم وصوله اليه من النجاسات من غير جهة العذرة ايضا لئلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي **و** يدل على المطلوب من باب الاشعار ايضا حيث لم يمنع عن تجصيص المسجد به مع تمكن حمل التطهير فيها على المعنى المجازي اعني التنظيف **و** اما ارادة التطهير من نجاسة العذرة بالماء الذي يمزج به الجص فلا يستقيم اجماعا كما نقل في المعتبر **و** يدل عليه ايضا ان الاحكام تابعة للاسامي وكذا الكلام في الدخان ويظهر من المعتبر الاجماع ايضا وعن المبسوط القول بنجاسة دخان الدهن النجس لتصاعد الاجزاء الدهنية قبل الاحالة بواسطة السخونة **و** فيه تأمل واضح فيما لو يحصل العلم بذلك وان يحصل الكلام في الاعيان النجسة **و** اما المتنجسة فالحقه بعضهم بالنجس نظرا الى الاولوية **و** فيه تأمل **نعم** الاظهر عدم نجاسة ملاقيه رطبا للاصل والاستصحاب واما الفحم فالحقه بعضهم بالرماد **و** توقف بعضهم والالحاق لا يخلو عن رجحان **و** اما الخزف ففيه قولان **اظهرهما** الحاقه بهما لتسليم الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع **و** الثاني للجماعة للاستصحاب **و** توقف فيه بعضهم **و** الثاني ارجح لو لم يثبت الاجماع **و** اما خبز العجين النجس فلا يطهر على المش للاستصحاب وصحيحي ابن ابي عمير **و** نقل الشيخ في الاستبصار الطهارة لصحيحة ابن ابي عمير ورواية عبد الله بن الزبير وهما [illegible] **مع** حملهما على العجين الطاهر او يبنى على الاستدلال بالروايات الثانية بنجاسة ماء البئر بالملاقاة وهو خلاف التحقيق كما سيجيء **و** من قبيل الاستحالة الاستحالات التي عبر عنها ايضا كصيرورة العذرة ترابا او دودا على المش بين الاصحاب **و** عن بعضهم المنع في الاول **و** عن بعضهم التوقف في الاول لنا عموم ما دل على طهارة التراب وطهوريته وما دل على طهارة الحيوانات وخصوص ما ورد في دود الكنيف كما مر والاحكام تابعة للاسماء فلا مجال للمنع **و** التحقيق ان تغيير الاسم فقط لا يجزي فان طحن الحنطة النجسة لا يطهرها مع تغير الاسم وكذا لا يطهر [illegible] الماخوذة من اللبن المتنجس ولا الجبن [illegible] منه وهكذا بل المعتبر تغير الحقيقة ايضا فحقيقة الحنطة وخواصها الثابتة لها من حيث انها حنطة من القوت بها والطعم والرائحة ونحوها لا ينتفي بالطحن والخبز وجعله [illegible] بخلاف ما لو احترق وصار رمادا وكذا الكلب المستحيل ملحا والمنضوح ونحوهما فالمراد ان الحكم ثابت له ما لم يخرج عن حقيقة متصف بهذا الاسم وماهيته وان لم يصدق عليه الاسم حقيقة فالاشكال المتقدم في الفحم والخزف انما هو من جهة الشك في الخروج عن الحقيقة وعدمه **و** الاظهر في الاول الخروج دون الثاني **و** اما صيرورة الكلب ملحا والعذرة الواقعة في المبرزة [illegible] ففيه ايضا قولان وتوقف بعضهم **و** الاقرب الطهارة لعموم ما دل على طهارة هذه الاشياء مخصوصة وتضعيف الاستصحاب لتبدل الحقيقة والاسم وهذا انما يتم لو فرض انشاء الملح [illegible] واما الاستحالة للارض والماء في صورة الكرية ايضا يحتاج تمام المطلب الى الجواب نقض الاستصحاب في بعض الاحيان كما لو وقع الجميع المذكورة الكلب ملحا فلم يعلم تقدم استحالة الكلب على صيرورة الماء عن الكرية بسبب استحالة بعضه ملحا ومن هذا الباب استحالة النطفة حيوانا طاهرا والماء والعلقة الجنين بولا وروثا الحيوان مأكول اللحم والدم النجس قيحا ونحو ذلك **و** اما انتقال الدم الى جوف البق والبرغوث والقراد ونحو ذلك فانما [illegible] اجل عدم صدق الاسم فقط فهو في العرف دم البق والعلق والبرغوث والقراد مثلا لا دم الانسان ودم ما لا نفس له طاهر فالطهارة انما هو لتغير الحكم بالشرع بسبب تغير الاسم يعني ان الشارع نص على تفاوت الحكم بتفاوت الاسمين وهذا غير تغير الحكم بمجرد الاستحالة ويقع الاشكال في مثل العلق **و** اما انقلاب الخمر خلا ففي جعله من باب الاستحالة اشكال للتردد في تغير الحقيقة ولكن لا اشكال في اصل الحكم للاجماع والاخبار المعتبرة المستفيضة **ثم** انه لا اشكال في الحكم فيما اذا انقلب بنفسه وكذا لا اشكال في الاظهر اذا انقلب بعلاج ونقل عليه الاجماع في الانتصار **و** يدل عليه الاخبار المعتبرة وصحيحة عبد العزيز بن المهتدي مضمونه وحسنة زرارة كالصريح فان جعل الخمر خلا ظاهر في العلاج بينما في العتيقة منها كما سئل عنها في الحسنة وكذا موثقة عبيد بن زرارة لابن بكير فلا وجه لتوقف الشهيد الثاني فيه وحكم بعدم ما يدل عليه من الاخبار المعتبرة بالخصوص **و** لكن لا باس بالقول بالكراهة لصحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام سئل عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه فان ظاهرها مهجور عند الاصحاب فيحمل على الكراهة وكذا موثقة ابن بكير بل لا يدل هذا الا على الكراهة وكذا الاقوى المشهور المدعى عليه الاجماع بالعموم من السيد انه لا فرق في ذلك بين ما لو كان المعالج به مائعا او جامدا باقيا او هالكا **و** ما قيل باشتراط عدم بقاء العين المعالج بها فيتنجس بالنجاسة وبنجس الخل بعد ضعيف لان هذا الاشكال [illegible] عليه بما يعقب فيها ويستهلك ايضا كالملح ايضا **وسلمنا** عدم الورود [illegible] والاخبار تطهر بالانقلاب لكن ما ذكرنا من الادلة يشمل بعمومه ولا يجتمع الحكم بطهارة الخل مع بقاء العين المعالج بها على نجاستها **و** يؤيده ما يدل على طهارة الاشياء الموضوعة في العصير

في ان النار تطهر ما احالته رمادا

[illegible]

في ان الانتقال من المطهرات

العلق جمع علقة وهي دودة في الماء تمص الدم منه

لانها يخرج [illegible] انما يطهر الخمر [illegible] العين المعالج

قبل ذهاب الثلثين وحكمهم بحلية الدبس وان مزج الخليط كالتمر واللوز والجوز والدبس قبل ذهاب الثلثين وقد يومض جواز هذا الفاسد بطهارة
الانية و هو غريب لان قول الشارع يطهر الخمر وحله يدل على طهارة الانية تبعا بالاشارة لعدم الانفكاك عرفا بخلاف ما نحن فيه فالاعتماد انما
على الاطلاقات والخصوصيات سيما صحيحة عبد العزيز عن الرضا قال كتبت اليه جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى
يصير خلا قال لا باس فلم يستفصل الامام فيه وحكم بالحل عموما ولو نبيذ ولو القي في الخل خمر قليل فاستهلك فيه فلا دليل على تنجسه ولا يطهر
بذلك خلافا لابي حنيفة ولكن الاشكال فيما لو بقي الى زمان ينقلب فيه الخمر خلا والاشبه الاقوى عدم التطهير لانه يتنجس خمرا عرفا حتى لو ان الخمر
انقلب خلا بل يكفي هنا الخل متنجس ونفي الخل المتنجس لا يوجب تطهيره و ما يتوهم من الحاقه بالعين المطهرة المعالج بها فهو ضعيف لعدم الاطلاق
عرفا و اضعف منه جعله اولى لكونه اقوى من الاعيان المعالج بها و عن الشيخ وابن الجنيد القول بالطهارة بمضي زمان ينقلب فيه الخمر خلا مستند
الى موثقة ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى يحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس به ولا دلالة فيها على
المدعى و الاولى حملها على التقية **الثاني عشر** من جملة المطهرات الاسلام والنقص **اما** الاول فانما يطهر البدن عن نجاسة الكفر نصا
بالاجماع والاخبار و اما طهارة الثياب ونحوها فلا لعدم الدليل والاسلام من الكفر الاصلي محل الوفاق و اما عن ردة فطرية ففيه اشكال
و اما حكم ولد الكافر فقد اشرنا اليه سابقا و سيجيء تمام الكلام في محله ان شاء الله و اما النقص فهو في العصير اذا تحصل بذهاب الثلثين بعد الغليان
على القول بنجاسته ويطهر بتبعيته المزاولات **اما** الانية فلدلالة الاشارة و اما غيره فان جعلنا التجفيف مطهرا وان كان المزاولة فالامر
سهل فيها وان قلنا ان ذهاب الثلثين انما يطهر العصير ولا يصدق العصير على هذه الرطوبات فالظاهر ان الدليل هو الاجماع لان المنكرين للنجاسة
فيقولون بالطهارة بالاصل و اما القائلون بها فالظاهر انهم لم يختلفوا في تبعية المزاولات وبعض الاشكال في كفاية جفاف الرطوبة العصيرية عن
المزاولات لا يبعد القول بالكفاية والله العالم **المقصد الثالث** في المياه وفيه مقدمة ومباحث **اما المقدمة** فهو في
الاصل طاهر ومطهر بالكتاب والسنة والاجماع **اما** الكتاب فقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا ومقام الامتنان يقتضي حمله على المطهرية فانه لا فائدة في
الطهارة في بادي الامر باستقرار موارد المطهرات وان كان يمكن المناقشة في الاستلزام سيما في غير الماء وقوله تعالى ليطهركم به في حكاية اصحاب البدر
والتقريب ما مر و يمكن فيه ارادة الطهارة والمطهرية بعنوان عموم المجاز ملاحظة شان النزول ومقام الامتنان وتمام الكلام في حجية مفهوم
اللقب بعدم القول بالفصل **مع** انه في مثل قوله تعالى سلكناه ينابيع لاشعاره بالاتحاد وان كان فيه تامل و اما السنة فكثيرة جدا مثل الماء
وخلق الله الماء طهورا والماء يطهر ولا يطهر وغير ذلك و اما الاجماع فلا ريب فيه بل هو ضروري و انما خالف بعض العامة في مطهرية ماء البحر **المبحث
الاول** في الماء الراكد القليل والمعروف من مذهب الاصحاب **بل** المتفق عليه من غير ابن ابي عقيل الانفعال بمجرد ملاقاة النجاسة و
ادعى السيد الاجماع عليه في المسائل الناصرية وجعله في الامالي من دين الامامية الذي يجب الاقرار به الا ابن عقيل والاجماعات المنقولة
في التطهير عن الولوغ وغيره كثيرة و يظهر منها موافقة ابن ابي عقيل ايضا ولم ينقل عنه احد التفرقة بين النجاسات و لعله لم يعثر والاصل
الاخبار المستفيضة جدا بل ادعى بعضهم حد التواتر حتى ادعى تواترها معنى جماعة وهي انواع مختلفة منها الصحاح المستفيضة وغيرها الدالة على ان الماء اذا
بلغ حد الكر لم ينجسه شيء بان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء الدال بمفهوم الشرط فان ثبوت الانفعال في الجملة يبطل عدم الانفعال مطلقا وما يتوهم
من انه يكفي الانفعال من الكر في ما هو مقتضى المفهوم يتم بحمله على العهد ولا عموم فيه فمدفوع بان ذلك لا اختصاص له بالقليل كما لا يخفى **ثم** ان الظاهر ان
المراد من قوله لم ينجسه شيء مجرد ثبوت عدم الانفعال سيما مع ملاحظة سؤال الراوي في بعضها الا ان نفي العموم في النجاسات وعدم الانفعال بكل منها
فمفهومه هو الانفعال بالنجاسات مطلقا وهذا يحتاج الى لطف قريحة **ومنها** الصحاح المستفيضة الواردة في حكم الكلب ونحوه ولو صحيحة
البقباق حيث سال الصادق عليه السلام عن فضل جميع الحيوانات فقال لا باس حتى انتهى الى الكلب فقال رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب
اول مرة ثم بالماء فانها تدل لان بعض مواضع منها الاول ظهور الحقيقة الشرعية في الرجس وتوكيده بالاتباع والثاني النهي عن الوضوء الا دليل على ظاهر انه
ليس من جهة عدم المحدثية بل لكون النجاسة وتوكده استلزامه بطلان التيمم مع اشتراطه بفقد الماء الطاهر والثالث ايجاب الصب مع كونه
اسرافا وتوكيده ما تقدم سيما ويجب تحصيل الماء على الغير ويحصل التضاعف مطلقا وعدم ذلك والوجوب الغيري كاف في المطلوب فلا يرد انه ليس
بوجوب اصلي والرابع الامر بالغسل موكدا فان الظاهر ان للنجاسة دخلا فيها لا لعلة من جهة وصول النجاسة الى نفس الاناء وفي غسالة البدن **ومنها**
صحيحة علي بن جعفر في جنابة او جماعة وطن العذرة وقد دخل في الماء وفي قرب الاسناد مع زيادة ولا دلالة وصحيحة الاحوى حكم
ما لا يدركه الطرف من الدم وصحيحة البزنطي وموثقة سماعة قال اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون اصابها قذر بول او

الاظهر الطهارة للزوم تكليف ما لا يطاق

جنابة فان دخلت يدك في الاناء وفيها شيء من ذلك فاهرق الماء وبهذا المضمون عشر روايات وموثقة عمار الدالة على النهي عن التوضي
من ماء شرب منه طائر في منقاره دم وموثقته في الاناءين المشتبهين وموثقته الاخرى والاخبار الدالة على ان ماء الفقيه بعينه لا ينتفع به و
فاعرفه في نجاسة الكتابي وما يدل عليه من الاخبار وكذا في نجاسة الخمر والنبيذ وفي مطهرية الارض و يدل عليه ايضا كل ما ورد في تحديد الكر كما
ستجيء وخصوص صحيحة ابن بزيع الاتية في ماء البئر ومما يدل على اشتراط الاتصال بالمادة في ماء الحمام كما سيأتي الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **حجة**
ابن ابي عقيل الاصل وعموم الايات والاخبار مثل ما نقل عنه انه قال انه تواتر عن الصادق ان الماء طاهر لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او رائحته وهو غير
مذكور في الكتب المشهورة **نعم** اسند هذا المضمون لفا مرسلا في المعتبر والمنتهى الى قول النبي ص وفي بعض المواضع مرسلا وفي بعضها في
الجمهور بعينه **نعم** روى الكليني والصدوق في بعض الصحيحة الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وفي الاستدلال بهما كلام **و** التحقيق في الجواب ان لعله
قد حصل بما ذكرنا من تلك الرواية ونصها صحيحة على ما في المهذب وان كان فيه اشكال في صحيحة عبد الله بن سنان وان كان في صحيحه كلام وتعجيلها في الدلالة
وقوتها مما لا ريب فيه وكل هذا مع ان ظاهرها كثرة الماء كما لا يخفى على المتدبر في سوق السؤال والجواب خصوصا واطلاقها وعمومها من الادلة خصوصا والخاص
حاكم على العام سيما مثل هذا الخاص وحسنة محمد بن ميسر مع ان الحسن لا يقاوم الصحاح وغيرها ومثل هذه لا تقاوم موثقة على ثبوت الحقيقة
الشرعية في القذر حتى الماء القليل ولا يبعد حملها على التقية وموثقة الحسين بن زرارة في حكاية الاستقاء بشعر الخنزير ورواية زرارة في الاستقاء
بجلد الميتة فقد دلالتهما على نجاسة البئر بالملاقاة وهو خلاف التحقيق فيحمل الاول على نفي البأس عن ماء البئر لا ماء الاناء شعر الخنزير والثاني على ان
وعلى جواز الانتفاع في غير الشرب والوضوء ونقل روايات اخر ايضا في كتابنا الكبير **و** بالجملة اخبار هذا المذهب ما ضعيف في السند او قاصر في الدلالة
او حامل ضعيف ولا يقاوم شيء مما قدمنا مع اعتضادها بعمل جل الاصحاب والاجماعات المنقولة وفتاوى الفقهاء لا كثرتها فقط بل كونها متواترة بالمعنى كما ادعاه
بعضهم **و** اما ما ذكره في المفاتيح من انه لو انفعل القليل لما جاز تطهير النجاسة بالماء القليل وهو باطل بالضرورة فهو مما يمكن ان يتوهم ان هذه
الاحكام مما لا يبلغه عقولنا فاي مانع من صيرورة المطهر نجسا وتطهيره للمحل واي مانع من تخصيص ماء الغسالة بعدم التنجس مما ذكرنا سيجيء الكلام في
الاستنجاء الظاهر بالاجماع والصحاح وكذلك ما ايده به من الاختلاف الوارد في تحديد الكر مستندا بان الواجب لا يختلف فرائضه فهو قرينة الاستحباب
مستشهدا بما ذكره جماعة من المتأخرين في طهارة ماء البئر نظير ذلك في الاختلافات الواردة في منزوحات البئر **و** فيه مع ان هذا الاختلاف في
مع تكرره وتداوله في الواجبات ومسلمية صحته يحمل الازيد على الافضل كما في البئر ايضا وغيرها وان الزائد افضل افراد الواجب المخير انه هذا
الكر في البئر لعدم ثبوت النجاسة في القليل بالدليل فحصل الفرق لزامه في الكر على الاستحباب وزاد في كتاب الوافي كلمات ضعيفة واهية يظهر
من تحقيقها ولا حاجة الى ذكرها وردها **ثم** ان ههنا امورا **الاول** انه لا فرق في نجاسة القليل بين وروده عليها او ورودها عليه ونقل
السيد في المسائل الناصرية على انه موافق للشافعي وقال هذه المسألة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء
على النجاسة وورودها عليه واستدل عليه بانه لولاه لم يمكن التطهير بالقليل وقد مر الاشارة الى جوابه وما له هذا الفرق صاحب المدارك ايضا
ان الاخبار في نجاسة القليل انما وردت في ورود النجاسة على الماء وقد اشرنا سابقا الى انه ليس كذلك وقد عرفت الاخبار **الثاني** حكم الشيخ
بعدم نجاسة القليل بما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم والمش خلافه وهو الاقوى احتج الشيخ بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر
ع قال سألته عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه قال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس
وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه **و** جوابه ان الظاهر منه انه من جهة انه لم يحصل العلم بوصوله الى الماء ولا يضر الشك لان الاصل عدم الاصابة اذا وصل الى
الماء وكان في المقامين ما فصل وشيء اسم يستبين خبره وضمير كان راجع يعود الى الشيء الحاصل من الامتخاط **و** يؤيده ان الكليني روى هذا صحيحا
وزاد في اخره وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فيقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا واما في غير الدم فلم نعثر على دليل واما ما
يستفاد من كلام الشيخ من عدم امكان التحرز فان اريد الاستحالة فواضح البطلان وان اريد الحرج فلم يثبت في مثل ذلك في الدين **الثالث**
الجمد حكمه حكم القليل وان كان كرا لعدم صدق اسم الماء ولقرب العلامة جعله كالكر بل اكد منه باعتبار قوة الاثر الصادر من الحقيقة وهو البرودة
مع انه حكم في الجمد الاقل من الكر بنجاسة موضع الملاقاة فقط وكذا الكلام في الثلج **الثاني** في الكر من الراكد ولا ينجس الا ما غير لونه او طعمه
او رائحته وهو في الجملة اجماعي خلافا للمفيد وسلار ومن تبعهما في نجاسة الكر من الحياض والاواني بالملاقاة ضعيف ولعل نظرهم الى عموم
ما ورد من عموم النهي عن استعمال الاواني بعد ملاقاة النجاسة وهو محمول على الغالب من كونها اقل من الكر مع انه لا يتم في الحياض ايضا **و** يدل عليه
الاصل والاجماع والايات والاخبار بالعموم مثل قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء نظيف حتى تعلم ذلك وبالخصوص مثل ما دل على

في بيان ما احتج به ابن ابي عقيل على عدم انفعال الماء القليل

حكم وان بعد ثبوت النجاسة

خبره وقد نقض عنه وخص في الاستبصار بمثل رؤس الابر من الدم



شتراط الكرية في عدم نجاسته لما وقد عرفت دلالة ادلتها وغيرها **و** اما نجاسته مع التغير بالنجاسة فهو ايضا اجماعي مقاول عليه بالاخبار مثل
الخبر النبوي المشهور وصحيحة حريز وصحيحة عبد الله بن سنان وموثقة العلاء بن الفضيل في زيادات التهذيب المشتملة على ذكر اللون وصحيحة شهاب بن عبد
ربه على لفظ المروية في بصائر الدرجات المشتملة على حكم نجاسته بتغير اللون وكذا ما روي في دعائم الاسلام فلا وجه لمنع صاحب المدارك ورود ذكر
اللون في الاخبار الخاصة مع ان العامة يكفي لانجبارها بالعمل وتغير بعض الماء يصح بنجس اذا لم يكن الباقي كرا الا ان الحكم في القليل لاقى نجاسته فيدل عليه
مفهوم قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وان الظاهر عدم الخلاف فيه ايضا **و** ما يتوهم من ان الثابت من تنجس الكر هو ما اذا تغير جميعه فان
من الماء في الخبر النبوي هو الماء الذي هو مجموع الماء الواحد لا بعضه فنبنت عليه هذا ان الماء لم يتغير مجموعه فاذا كان كرا فلا ينجس لان غاية ما ثبت خروجه
من عموم الخبر النبوي هو الماء الذي هو الماء القليل **و** اما الكر فيبقى على العموم **و** فيه **اولا** انه مقلوب على المتوهم بان ما يثبت نجسه من الدليل انما
هو مجموع الماء الواحد لا بعضه فيلزم ان لا يكون هذا البعض المتغير منه ايضا نجسا **و** ثانيا ان الماء اسم جنس يشمل الواحد وبعضه والاستدلال
بين اعمال منطوق قولهم اذا كان الماء قدر كر ومفهومه في الجزء الاشياء من الخبر النبوي هو سلبه **فنقول** ان البعض المتغير من الكر ينجس بالجزء
الاشياء من الخبر النبوي هو البعض المتغير منه اذا قل من الكر بمفهوم قولهم اذا كان الماء قدر كر **و** اما عدم تنجس الكر بالملاقاة فبمنطوق قولهم
مع انه لا ريب في نجاسته اذا صار ماء لتقطعه منفصلا فلا قائل بالفصل كما سنشير اليه في الجاري ايضا ولا يضر التغير المتنجس للاصل انصراف
النجس الى النجس وخلافا لشيخ ضعيف **و** لا انه في الخبر النبوي فان النكرة في سياق الاثبات لا يعم ولا يضر التغير المجاور بل المستفاد من الادلة
تغيره بملاقاتها والظاهر عدم الخلاف فيه **و** المراد بالتغير الحسي على المشهور واعتبار العلامة التقديري ضعيف **و** لما تبادر من الادلة فلا يضر
الشك في التغير كما لو كان الماء متغيرا بنفسه مع عدم المتغير لو لم يكن التغير ولا كون النجاسة مسلوبة الصفة بعد ولو كان متصفا بها الغير ما الا ان
يسلب باطلاق **و** اما ما تشتت في اطلاق فيقع الاشكال لتعارض الاستصحابين والاظهر انه يرجح بوجوب الاجتناب في المشروط بالطهارة وعدم تنجس
الملاقي كما في الشبهة المحصورة **و** يمكن توجيه قول العلامة بان المراد من قولهم الا ما غير لونه الا ما فقد ان النجاسة بغير الماء والفيد وارد مورد الغالب
من كون النجاسة ذات صفة مغيرة ففاقد الوصف يحمل عليه واجدوان زاد وقيد ورد من اين ليدل لا يدل على نفيه بان الماء مفهوم النجاسة لا انه كلما
يصير مفهوم النجاسة لم يتغير بها على تقدير المخالفة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تغير على تقدير المخالفة كان مفهوم النجس لم اذكره فلم
وجه لكن الكلام في ظهور ارادة التقدير من الادلة وهو في محل المنع بل الظاهر منها هو التغير بالفعل والاكتفاء الاولى ممنوعة ولو فرض تسليم حجة
التقديري فانما يصح في غير مثل الجيفة في الشابل في مطلق الريح الا في مثل البول الممزوج بالماء كما ذكره بعضهم والمضاف كالعطاء اللذين يسلب الصفا
والكدرة والعذوبة والملوحة هذا كله في المتغير بالنجاسة **و** اما المتغير بالطاهر فهو طاهر مطهر ما لم يسلب عنه الاطلاق سواء كان مما دخل في
الماء ولا يمكن التحرز منه او مما لا يمتزج خلافا لبعض العامة وهو ضعيف **تذنيبان الاول** ان ظاهر الاخبار مثل قولهم اذا كان الماء قدر
كر لم ينجسه شيء سيما مع ملاحظة سؤال الرواة ونحو ذلك اعتبار استواء سطوح الكر في الاتحاد وعدم التنجس او مع اتحادهما قليلا انهم المستفاد من
كلام الاصحاب كالمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والتحرير والتذكرة وكلام التذكرة صريح في ذلك حيث حكم بعدم تنجس الاعلى بتنجس الاسفل دون
العكس **و** صرح باعتباره الشهيد والمحقق الشيخ علي ايضا **و** رد عليهما الشهيد الثاني بان كلام الاصحاب كالاخبار مطلق يشمل المختلف وغيره وقد
استشهد ببعض الاطلاقات الذي لا يدل على ما ذكره مثل ما اطلقوا عدم نجاسة ما تحت المتنجس من الجاري اذا انقطع عمود الماء اذا كان كرا ولم يشترطوا
استواء السطوح ومسئلة الغديرين وغيرهما **و** ان خبير بان الاطلاق في الاول محمول على الغالب من الاستواء او الانحدار الغير المفرط مع انهم في
هذا المقام ليسوا في صدد بيان حكم المسئلة باعتبار الكرية والاتحاد بل غرضهم بيان ما يتعلق بالجاري واما مسئلة الغديرين فهي ظاهرة في كلام
المتساوي فلاحظ المعتبر والمنتهى والتحرير وصريح التذكرة **و** التحقيق ان فيهنا مقامين **احدهما** ان عدم تنجس الماء الذي هو بمقدار الكر
حيث تذكر مشروط باتصال اجزائه واتحادها عرفا او يكفي مطلق الاتصال **و** ثانيهما ان الماء القليل اذا اتصل بالكر او الجاري هل يشترط في تقويته بهما
وعدم تنجسه مساواة سطحهما ام لا او قد يجمع الاعتباران **و** الحق في الاول الاول وفي الثاني الثاني لكن مع علو الجاري او الكثير **و** وجه الاول ما ذكرنا
**و** وجه الثاني مضافا الى صدق الوحدة ايضا في بعض افراده كما اذا العالي هو الجاري كل ما ورد في ماء الحمام كما سيجيء وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع في الكلام
في ماء الحمام عن المقام الثاني واستدلالهم بماء الحمام من اعظم الشواهد على انه لا يعتد هذا القليل متحدا مع الكثير وذلك الحقوه بالجاري **و** قد
خلط المقام على كثير منهم فربما قيل باشتراط استواء السطوح وان استثنى الحمام من هذا الحكم بسبب الاخبار ولزوم الحرج **و** ربما قيل ان الاكتفاء
بكون ماء الحمام مع المادة كرا كما ذكره بعضهم لاجل عدم اعتبار الاستواء ونحو هذا **و** من تامل فيما ذكرنا يعلم الانصاف وفرق بين المقامين لا يشتبه عليه



الامر **و** قد حققنا الكلام واطنبنا الكلام في الكتاب الكبير **الثاني** في تحديد الكر **واما** بالوزن فهو الف ومائتا رطل بلا خلاف فيه ظ
بيننا قال في المعتبر بعد نقل الرواية الدالة عليه انّي لا اعرف من الاصحاب رادّاً لها وكذا غيره من العلامة في المنتهى وفي المدارك هو مذهب الاصحاب لا نعرف فيه
عليه **و** ادعى في الجملة الاجماع في الانتصار والغنية ونسبه في الخلاف والسرائر وفي الامالي انه من دين الامامية ولكنهم اختلفوا في تفسيره فالمشهور بين
الاكثر ان الرطل العراقي وهو ثلثا المدني ونصف المكي **و** هو المروي ان الرطل العراقي مائة وثلاثون درهما **و** الاصل في هذا التحديد هو صحيح ابن ابي عمير عن
بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام قال الكر من الماء الذي لا ينجسه شيء الف ومائتا رطل وقال في المقنع وروي ان الكر الف ومائتا رطل ولا يضر ارسال ابن
ابي عمير سيما مع اعتضادها بالعمل وقد يستدل لتنزيله على التحديد بالعراقي باصل طهارة الماء وانه خلو للاستعمال ومرجعه الى الاستصحاب والاقل متيقن والثاني
الاقل متيقن والزائد مشكوك فيه فمرجعه ايضا الى الاستصحاب **و** الاول فاستصحاب جواز الاستعمال وعموم الحكم **و** اما الثاني فاستصحاب عدم ثبوت
الشرط الزائد والمراد بان ذلك انما يتم في مثل النجاسة ووجوب الاجتناب عن الماء في مثل العدول الى التيمم فلا استصحاب شغل الذمة بالصلاة بل
معارض باستصحاب عدم وجوب الاجتناب انما الاناء بالنجاسة فان وجوبه مشروط بانتفاء الكرية **و** الجواز اثبات ذلك لا يثبت الكرية ولا احدهما بل
انما يثبت حكمها فيتبع حكم كل في موضعه **نعم** يمكن اثباتها مع قطع النظر عن الموارد الخاصة بالاصل فيكون ظنا شرعيا في مقام الجهاد
مقام الاطمئنان اليقين وكذا الاستدلال بقولهم عليهم السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وبعد الايراد بما تقدم والجواب عنه **و** الاحسن الاستدلال
بصحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والكر ستمائة رطل وما رواه الشيخ عن ابن ابي عمير بهذا المضمون فانه لا يجوز حمل
الرطل فيهما على المكي وهو ضعف العراقي فينطبق على التحديد **و** يؤيده ان الحمل على العراقي يوجب موافقة التقدير بالمساحة على المشهور كما ستعرف **و**
الجمع من فسره بالمدني بانه عليه السلام من اهل المدينة فينبغي الحمل على عرفهم وبالاحتياط **و** فيه انهم عارفون بكل الاصطلاحات والاولى بالحكيم ملاحظة
حال المخاطب ولعله كان عراقيا بل الظاهر انه عراقي لان المرسل هو ابن ابي عمير **و** قيل ان مشايخه كانوا عراقيين **و** اما الاحتياط فمع انه معارض بمثله ليس
بدليل شرعي سيما مع ملاحظة قولهم عليهم السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر **نعم** يؤيد هذا المذهب ظاهر دعوى الاجماع في الانتصار **و** الظاهر ان
مراده من الاجماع هو اصل العدد والتفسير بالمدني كان من اجتهاده وترجيحه في فهم الاخبار **مع** انه لا يعارض ما ذكرنا **و** اما المساحة فالمشهور انه
ما يبلغ تكسيره اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر **و** ذهب القميون وجماعة من المتأخرين الى انه ما يبلغ تكسيره سبعة وعشرين شبرا و
الراوندي الى انه ما يبلغ مساحة عشرة اشبار ونصفا طولا وعرضا وعمقا **لنا** موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره
قال اذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصفا في مثله ثلاثة اشبار ونصف في عمقه في الارض فذلك الكر من الماء ووجود عثمان بن عيسى في السند غير مضر لكونه
موثقا مع انعضادها بالعمل بل ادعى ابن زهرة الاجماع عليه وكذا ابو بصير لان الظاهر انه ليث او مشترك بين الثقات والايراد القادح بان احد الابعاد
اما العرض او الطول لان من المعتاد في الكلام الاكتفاء بذكر بعض الابعاد مع احتمال رجوع ضمير عمقه الى ثلاثة اشبار ونصف لا الماء وكون الاضمار بيانيا **و** لا
ان يعتمد على ما رواه في الكافي بحذف لفظ نصف في الموضعين وعلى ما في المتن المغني بعد فرض ان يكون من الجواد او بحذف المضاف اليه ولا خطأ
لغرابته بالمضاف فيكون ثلاثة اشبار ونصف الثاني خبرا بعد خبر لكان ويتم الابعاد الثلاثة ورواية الحسن بن صالح الثوري عن الصادق عليه السلام قال اذا كان الماء
في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلاثة اشبار ونصف طولها في ثلاثة اشبار ونصف عرضها ولا وجه للقدح بسقوط العمق لانه ان يتم مراد
البعد الثالث لو كان اقل مما ذكر لما كان طولا وعرضا بل اقل من التساوي والاصل عدم الزيادة مع ان الشيخ رواها في الاستبصار مشتملة على الابعاد الثلاثة
صريحا وقد يحمل رواية ابي بصير المتقدمة ايضا بهذه الرواية على التقدير لتعدد الكر بالعينين ولا وجه له لما عرفت **و** قد يتوهم من كلام الشيخ
حمل رواية الحسن على البئر وليس كذلك اذ مراد الشيخ الغفلة عن حكم البئر لانه لا ينفعل الكر كما لا يخفى **احتجوا** بصحيحة اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قلت
وما الكر قال ثلاثة اشبار في ثلاثة اشبار ولا يضر عدم ذكر جميع الابعاد لما تقدم مع انه روى الصدوق في المجالس وفي المقنع مرسلا بذكر الابعاد الثلاثة
**و** يؤيده صحيحة الاخرى عنه قلت الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراع وشبر في ذراع وشبر سعة فان الظاهر ان المراد ضرب احدهما في الآخر وان جعلنا
الذراع شبرين فيبلغ ثمانية وعشرين شبرا الا ثمن شبر **و** توهم بعضهم ان هذا اقرب الى التحديد بالوزن من حد المشهور وهو باطل كما
بل المشهور اقرب اليه فان تحديده بالعينين من المساحة اكثر من اكثر تحديدات الكر كما لا يخفى على من تدبرهما **نعم** ان فرضنا الصحيحة الاخرى في المربع تكون اقرب
الكل اليه فتكسيره حينئذ ستة وثلاثون شبرا او ان هو تمام من فيه **و** تحقيق المقام ان الكر امر حقيقي لا تقريبي لكونه مناط الحكم شرعا والاصل فيه الوزن
لكونه منضبطا والمعروض ان الطرفين يجعلون على حسب الغالب العسراني فيتعطل كما مرّ ولا ريب ان الكر العينين في الوزن اقل من ذلك فيسقط الغلبة بخلاف الكر
الشرعي فانه يزيد عليه شيء وانه يحمل على الاستحباب فلا مناص من العمل على المشهور جبرا للتحديد بالاشبار انه يتسامح في التحديد بالاخذ بجانب الاحتياط

في بيان تحديد الكر بحسب الوزن

في تحديده بحسب المساحة

في بيان تحديد الكر بحسب المساحة

في بيان الماء الجاري واحكامه

خالباً فيه التحديد والتحديد بالوزن فهو تقريب وتخمين في الامر التحقيقي او احتياطاً بزيادة للاستحباب في الاغلب ويعتبر التوجيه في ذلك الحسن منه
في التحديد بالوزن في التعويل بالاجماع عليه وكونه بغير ذلك و اما قول الراوندي فهو غير واضح المراد والمأخذ فربما قيل ان مراده ان يكون
ابعاده الثلث عشرة اشبار ونصفاً بالجمع لا بالضرب فهو قد يكون مثلاً بالتكسير قد يكون انقص بقليل وقد يكون انقص بكثير وقيل ان يكون تكسيره
هذا المقدار وقيل غير ذلك ولا دليل على واحد منها و منها مذهب اخر قال ابن الجنيد انه حد قلتان وتبلغه وزناً الف ومائتا رطل
تكسيره بالذراع نحو من مائة شبر وللشلمغاني انه الذي لا يتحرك احد طرفيه بطرح حجر في وسطه وليس لهما ما يعتمد عليه مع انهما ابن طاوس قال
بجواز العمل بكل ما روي في الكر المحمول على الاستحباب جمعاً بين الادلة والتحقيق ما ذكرنا **الثالث** في الماء الجاري وهو
السائل على وجه الارض النابع منها وما سيع منها ولم يكن بئراً وهو لا ينجس بملاقاة النجاسة الا اذا تغير احد اوصافه الثلثة **اما** عدم التنجس اذا لم يتغير
فهو في الجملة اجماعي لكن العلامة اشترط كريته في اكثر كتبه **لنا** الاجماع نقله ابن زهرة والمحقق وهو ظاهر كلام الشيخ في الخلاف وفي الذكرى انه لم
يقف على مخالف **و** قبل تحقق العلامة البراءة والطهارة الثابتة بالاخبار مثل كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء نظيف ونحوهما **وقد** يتوهم
ان المستفاد منهما انما هو الطهارة اذا شك في عروض النجاسة شرعاً فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعي موجب للطهارة بعيد غير مانوس **و**
فيه نظر واضح فان الجهل بالحكم الشرعي لا يوجب ذلك مطلقاً بل بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد كما في اصل البراءة وهو نظير قوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي والاستصحاب والصحاح المستفيضة الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين الا باليقين وصحيحة محمد بن اسمعيل الاتية في ماء البئر الدالة بالعلة
المنصوصة **و** يؤيده ما ورد في ماء الحمام ايضاً كما سيجيء وعن نوادر الراوندي عن علي الماء الجاري لا ينجسه شيء وغير ذلك من الاخبار عموماً وخصوصاً
**و** يحتج العلامة بقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء في الاخبار الصحاح المستفيضة وترك الاستفصال في رواية اسمعيل بن جابر عن الصادق عن
الماء الذي لا ينجسه شيء فقال كر قلت وما الكر قال ثلثة اشبار في ثلثة اشبار وصحيحة علي بن جعفر المتقدمة في الماء القليل **و** التحقيق في الجواب ان
تلك الاخبار وان كانت خاصة والخاص يقدم على العام لكنه مشروط بالتكافؤ وهو لا يتقاوم تلك ما ذكرنا اما دلالة فلانها مفاهيم وظاهرها الراكد
كما لا يخفى على المتدبر في السؤال والجواب في كثير منها و اما رواية اسمعيل فالسؤال فيها عام عن الماء الذي لا ينجسه شيء ويمكن حملها على عدم التنجس حينئذ
وصف آخر كالجريان مع ان في سندها نوع تامل و اما اعتضاداً فلعمومات ادلتنا بالاصل والكتاب والسنة وعمل الطائفة والجعل السهولة ونفي
الحرج وغير ذلك مع ان النسبة بين تلك الاخبار وصحيحة اسمعيل بن بزيع عموم من وجه ولا بد فيها من الرجوع الى المرجحات الخارجية وهي مع ادلتنا
**ان** الجاري اذا انقطع عن المادة بحائل ونحوه فخرج عن حكم الجاري **و** لعل الى ذلك ينظر اشتراط الشهيد دوام النبع لا الى ما فهمه بعضهم من عدم
طول المكث والا لزم نجاسة العيون العظيمة التي تجري في الربيع وينقطع في الصيف ولما فهمه بعضهم من ان المراد ان لا يكون بعنوان الترشح فان الترشح انما
يدل على انعدام المادة بين الايدي **و** فيه انه يصح اذا انحصر دليل الجاري في حكاية المادة بل يكفي العمومات والصدق العرفي واذا اتصل القليل بالجاري
فهو في حكمه اذا استويا او كان الجاري اعلى وقد مر توجيهه **و** ذكر جماعة منهم الشهيد والمحقق الشيخ علي ان القليل يتقوى بعلو الجاري من تحته وفي
ذلك **و** لم يتقو به الكثير كما انه يتقوى كل من السافل والعالي بالآخر فيهما ماء واحد هذا اذا كان الفوارة متصلة بالماء واما اذا كانت خارج الماء ولم يتصل
بحيث لا يظهر عدم التقوي في الكر وفي الجاري اشكال **و** لا يبعد القول به لصدق الجاري مع امكان القول به في الكثير ايضاً لا سيما على مذهب العلامة الثاني
المخالفين المتقدمين في الكر ويدل عليه صحيحة محمد بن اسمعيل وغيرها عليه وليس ببعيد **و** اما نجاسته اذا تغير احد اوصافه فيدل عليه الاجماع والاخبار المستفيضة
وقد مر الاشارة اليها والكلام في التغير واحكامه **ثم** ان تغير الجميع فلا ريب في نجاسة الجميع وان تغير بعضه فان قطع عمود الماء فهو ما بين ما هو
فنجس التغير وما تحته ان لم يكن كراً او يبقى ما تحته على الطهارة ان كان كراً او مساوي السطوح او متصلاً كما مر واما ما فوقه فهو على الطهارة مطلقاً على الاقوى
**و** قد يستشكل في الحكم الاول بانه لو سلم ما فوقه فلا يدخل في القليل فان الماء يجري الى ما تحته ولا يضره نوسطه ما يتحقق الاصل الطهارة **و** فيه
انه لو سلب الاطلاق بسبب التغير فلا ريب في الانقطاع ولا قائل بالفصل مع ان الظاهر المستفاد من الادلة والمستفاد من العلة وهو الاستمداد من المادة
هو الاتصال بالمنبع ظاهراً مع ان الظاهر انه لا خلاف في المسئلة **تذنيب** الظاهر من كلام جماعة من الاصحاب منهم العلامة مع قوله باشتراط الكرية في
الجاري عدم نجاسة ما فوق النجاسة من الجاري وان لم يكن كراً وان كان الجاري لا عن مادة ولكن الظاهر الاطلاق في الجاري لا عن مادة وعلى القول
باشتراط الكرية مطلقاً مما هو فيما لو كان عن مادة او لم اجد خلافاً في ذلك في كلامهم وذلك لا ينتفع النجاسة عما فوق بنداً منه **الرابع** المعروف من
مذهب الاصحاب ان حكم ماء الحمام حكم الجاري في عدم التنجس بالملاقاة ما لم يتغير اذا كان متصلاً بالمادة وكذا في تطهيره **و** قيل الظاهر انه اجماعي **و**
قال في المعالم لا اعلم في الاصحاب مخالفاً في عدم الانفعال بالملاقاة مع بلوغ المادة كراً **و** المراد به هو الحياض الصغار التي يجري اليها الماء من الحزانة



فان كان كراً اشبهها الاحاجة الى السؤال عنها وهو الظاهر من الاخبار الواردة فيها وفيهما الفقهاء بالتشبيك و الاصل فيه الاخبار المستفيضة جداً مثل
قوله ع في صحيح داود بن سرحان عن الصادق ع ما تقول في ماء الحمام قال هو بمنزلة الجاري وفي رواية ابن ابي يعفور عنه ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا
وظاهرها انه لا يقبل النجاسة كماء النهر وموثقة حنان عنه حيث سأل عن اغتسال ماء الحمام الذي يدخله الجنب وغيره في البئر هو حار فقال ع لا
باس وفي رواية اسمعيل بن جابر عن ابي الحسن الكاظم ع ماء الحمام لا يخبثه شيء وفي رواية بكر بن حبيب عن الباقر ع قال ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وعن الكافي
مثله وفي فقه الرضا ع ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجاري اذا كانت له مادة الى غير ذلك من الاخبار ولولا هذه الاخبار لكان ينبغي الحكم بنجسهما لقلتهما
وعدم امتزاجهما بعد انفصالهما مع مادتهما اذا كان المجموع كراً لما بيّنا ان التحقيق اعتبار الاتحاد العرفي واستواء السطوح في الكر وهذه الادلة من اعظم
الشواهد على ما بيّناه هناك والا فلم يكن اشكال فيه مع الاتصال فيحتاج الى السؤال بل كان الاولى الجواب عن سؤال الرواة عنه بانه كر لا انه بمنزلة الجاري
وسبيله سبيل الجاري او انه كماء النهر ونحو ذلك و التحقيق ان ذلك من باب تقوي القليل بالكثير لا من جهة ملاحظتهما شيئا واحدا اذ لا يجعل الكرامة الحكم
بعد اعتبار تساوي السطوح ووجه السؤال عن حكمه هو خصوصه اذ لا يحتمل ما دل على حكم مطلق الكر وعلى جعل ذلك مستثنى من ذلك الشرط لاجل الابتلاء
لكثرة الابتلاء به ولزوم الحرج فيه باشتراط استواء السطوح والاتحاد العرفي الا في هذا الماء وبخصوص ذلك من جهة الاخبار واشترط في ذلك الاتصال
بالمادة فلو انقطع عنه فهو قليل ثم ان المشهور اشتراط كرية المادة ونقل عن بعضهم اشتراط ازيد منه ولعل الايجاب المشار في ذلك لتحقق الاستمداد
والتقوي لعدم امكان العلم بالاستمداد حين الملاقاة اذا كان المادة لا تزيد على الكر الا ان يتحقق الجريان عنها وهو على قصد التناقض والمحقق لم
يعتبر الكرية نظراً الى الاطلاق واكتفى بعض اهل الاتصال عرفا واكتفى بعضهم بكون المجموع كرا ولعل نظر الثاني الى ان الغالب في ماء الحمام هو التسنيم من انبوب ونحوها
ونحوها مع اعتبار اتحاد الماء وتساوي السطوح في الكر فلا يمكن الحكم بعدم نجاسة هذا الماء بعد الملاقاة من جهة كونه كراً فيبقى الاعتماد في هذا
بالتقوي واستمدادها بهذه الروايات والا لكان يكفي بلوغ المجموع كراً في ماء الحمام بطريق اولى الزوم الحرج فيه اكثر من غيره و ربما يوجه اعتبار
كرية المادة بكر النفس بالاخذ والتلف و ربما يوجه بان اعتبار الكرية انما هو لاجل التطهير لا لعدم التنجس و هو بعيد هذا و لكن التحقيق انه يمكن
الاستدلال على اشتراط الكرية بالاخبار ايضاً بان يقال ان الظاهر من المادة المذكورة في الاخبار هو ما كان كراً فصاعداً هو الفرد الشائع الغالب فيه كما لا يخفى
مع ان الحكم بعدم النجاسة في الاخبار مشروط بثبوت المادة وتحقق الشرط بما ذكرنا متيقن وبغيره مشكوك فيه ثم ان الظاهر من لفظ المادة ايضاً
الكر فيعتبر الا الفرد النادر والتمسك بالاطلاق لمذهب المحقق وهو ضعيف و اما كفاية كون المجموع كراً مع قطع النظر عن انه لا يجري في الكر لعدم اعتبار
الاتحاد والتساوي فيظهر من طريقه استدلال المحقق ايضا و العرف يقتضيه وبين قول المحقق هو ان المحقق يتكل على اطلاق المادة على ما في النفس هو ان
المتصل به في العرف ليس يقتضي انها كثيرة ولكن على قول هذا القائل يكفي ولو فرض كون ماء الحمام اكثر من مادته قد نبّه المشهور بين الاصحاب
نجاسة غسالة الحمام ما لم يعلم خلوها من النجاسة وفي المنتقى و ادعى عليه ابن ادريس الاجماع و ذهب العلامة في المنتهى الى الطهارة و في الذكرى
الجواز وهو الظاهر ان لم يثبت الاجماع على خلافه و نسب القول بالكراهة الفاضل المجلسي في شرح الفقيه على الغسالة الى اكثر المتأخرين و الاصل في
هذه المسئلة روايات منها رواية حمزة بن احمد عن الكاظم ع قال سئلته او سئله غيري عن الحمام فقال ادخله بميزر وغض بصرك ولا تغتسل من البئر التي
يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم وفي رواية ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال لا تغتسل من البئر التي
يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفيها غسالة الناصب وهو شرهما ان الله لم يخلق خلقاً شراً من الكلب وان الناصب
اهون على الله من الكلب وفي موثقة المروية في العلل عن الصادق ع قال واياك ان تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب
لنا اهل البيت وهو شرهم ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت لانجس منه و قد حكي في الذخيرة روايات لنا بمعنى رواية
حمزة ورواية ابن ابي يعفور ورواية ابي يحيى الانبار مع دلالتهما على النجاسة وضعفهما و كما منع دلالة كلمات الاصحاب عليهما وذكر ان المراد في الغسالة
عدم جواز الغسل وكلامهما مشعر بتصريح اكثر الاصحاب بالنجاسة وظاهر كلام الآخرين لعمري عبارة العلامة في مطابقتها لموثقة ابن ابي يعفور لا
قوله وهو شرهم يعني منع دلالة الروايات على النجاسة ايضا ضعيف سيما بعد ملاحظة اشتراك الناصب في التصريح بنجاسته سيما في رواية ابن ابي يعفور لا
ان يكون الجنب وولد الزنا ايضا نجسين و نجاسة غسالة الناصب مع عدم فصل بثبوت نجاسة الغسالة مطلقا فلعل المراد التاكيد في عدم جواز الغسل بها
و لكن يمكن القلب بان تلك الروايات لاولى بان يجعل دليلا على نجاسة الغسالة مطلقا وبضم اليها عدم القول بالفصل الا ان يقيد بنجاسة الغسالة
مطلقا وفيه تامل لان الشيخ قائل بطهارة الغسالة في غير غسالة الحمام ولم ينقل عنه الطهارة مطلقا كما حقيقة مع ان الظاهر من الغسالة هو الحاصل من غسل
وهو متنفر عنه كما لا يخفى ولا دخل للضعيف ايضا سيما مع وجود الموثقة ولعل فهم اكثر الاصحاب لعمري يشكل الاستدلال بها من جهة ان الاخبار



مصرحة بوجود النجاسات المذكورة فيها فلا ينبغي لها الريب بحصول العلم وفي مجمعها الاصحاب الحكم بالنجاسة ما لم يعلم طهارتها و يمكن ان ينزل الاخبار على
ذلك بارادة ان غسالة الحمام مورد هذه الامور غالبا ويكون ذكر المذكورات بعنوان المثال غالبا فلا يرد ان لا يجري هذا الحكم فيما علم انتفاء المذكورات
بخصوصها فان لفظ انه انما يحصل بحصول النجاسات في الحمام وغسلها فيها وهذا هو السر في جعل الفقهاء والاصوليين هذه المسئلة مما يقدم فيه الظاهر
على الاصل فمع العلم والا فلا معنى للطهور وح يبقى الاشكال في تنزيل الاخبار على ارادة ذلك لانا نعلم وجود النجاسات المذكورة ثم ان اثبات ترجيح الظاهر على الاصل
سيما وقد روى ابو يحيى الواسطي عن بعض اصحابنا عن الكاظم ع قال سئل عن مجتمع الماء في الحمام من غسالة الناس يصيب الثوب قال لا باس ولا يبعد ترجيح
هذه الاخبار المعمول بها عند الاكثرين وحمل هذه الرواية مع ضعفها على غير المستنقع سيما هو صريح الرواية فان المستنقع خارج عن الحمام غالبا
ويبقى الكلام ح في ان هذا الماء انما يجري من داخل الحمام الى الخارج فلا وجه لتخصيص المستنقع بل حكم حوض الحمام والمياه الجارية في الحوض من الغسالة
و جوابه ان الخروج عن الاصل يحتاج الى دليل قوي وهذه الاخبار بعد التسليم والتي انما دلت على نجاسة الغسالة في المستنقع اذ الظاهر انه يتنجس بحسب
عدم سنوح التطهير له غالبا بخلاف داخل الحمام وصحنه فانه كما انه يتنجس كثيرا فلا ينبغي يطهر مثل التطهير في المستنقع ولا دليل يوجب الخروج عن الاصل
مع ان فيهما اخبار كثيرة صحيحة تدل على طهارة الحمام وعدم وجوب غسل الرجل عنه ويحصل الاشكال فيما حصل العلم بالتطهير فان الاستصحاب
بمضي النجاسة وقل ما لم يتفق ذلك في حمام على ما وجدنا والمتأمل عن ذلك ليس الا يحصل زوال العلم بالنجاسة وحصول الشك فيها مطهر الحمام بمقتضى
الروايات الصحيحة او التشبث بتعارض الاستصحابين وابقاء حكم الحمام وملاقيه على حالهما فالملاقي طاهر والحمام نجس و الاظهر البناء على الثاني
ويظهر الثمرة في مثل جواز السجدة و يضعف التمسك بالروايات انها نقل فعل او قضية حال ولا يفيد العموم حتى يشمل ما لو حصل العلم بالنجاسة
ولم يحصل العلم الشرعي بخلافه بعده **الخامس** المشهور بين الاصحاب بحيث لا يعرف فيه خلاف ان حكم ماء الغيث حكم الجاري في عدم تنجسه
بالملاقاة وتطهيره للغير في حال تقاطره ونزوله من السماء سواء كان مجتمعا على الارض اولا وان لم يجر من الميزاب او غيره للاية من غير قيد والاخبار
المستفيضة جدا واشترط الشيخ فيه الجريان و هو المنقول عن صاحب الجامع و الظاهر ان مراده مطلق الجريان لا خصوص مثل الميزاب لا يستند الا الى صحيحة
علي بن جعفر الاتية و الاقوى الاشهر عدم اعتباره **لنا** اطلاق الاية والاخبار المستفيضة مثل صحيحة هشام بن سالم وحسنة عبد الله بن يحيى الكاهلي
وصحيحة محمد بن اسمعيل عن بعض اصحابنا عن الكاظم ع في طين المطر انه لا باس به ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر الحديث فان
اطلاق طهارة الطين فيها بما لو كان قبله نجسا ويدل عليه مفهوم الاستثناء فانه لا معنى لتنجسه مع طهارة الطين و ما يتوهم من عدم الاستلزام كالغسالة
فمع انه قياس فالفارق موجود لبقاء المطر في الطين وبمرسلة الصدوق في الفقيه ايضا في طين المطر ورواية ابي بصير **احتج** الشيخ بصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه ع قال سئلته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثم يصيبه المطر ايؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلوة فقال اذا جرى فلا باس به قال وسئلته
عن رجل يمر في ماء المطر وقد صب فيه خمر فاصاب ثوبه هل يصلي فيه قبل ان يغسله فقال لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلي فيه ولا باس وتنقل في قرب الاسناد
ايضا عن علي بن جعفر ايضا روايتان في قرب الاسناد بان هذا المضمون و الجواب ان الشرط وارد مورد الغالب بل لا يكاد يمكن اخذ الماء
للتوضؤ من السطح الا اذا جرى مع انه يمكن ان يكون ذلك لاجل تغيير الكون السطح مما لا ينفك غالبا عن النجاسة وكذلك في الاخريين و يمكن ان يراد من
الجريان النزول من السماء كما فهمه العلامة فهذه الروايات ايضا من جملة ادلة المشهور و بالجملة لا اشكال في عدم تنجس ماء المطر حين النزول مط وكذلك
لا اشكال في تطهيره للغير في غير الماء لعموم حسنة الكاهلي كل شيء يراه المطر فقد طهر وغيره من الاخبار المتقدمة والاية وغيرها من الاخبار
المتقدمة والاية وغيرها والمعتبر هو التقاطر والاستيعاب مع زوال العين و اما الجريان والكثرة فلم يثبت اشتراطهما وما يشعر به صحيحة هشام من
اعتبار الاكثرية فلا يبعد اعتباره بل لا محيص عنه لان الاقل يستهلك بالنجاسة او يتغير و اما الثاني فالاظهر انه يطهر به اذا جرى اليه من ميزاب او غيره
في حال النزول وما دام يتقاطر عليه الى ان يحصل الممازجة و اما بعد التقاطر والانقطاع فالاظهر انه لا يطهر للاصل والاستصحاب وفقد الدليل
لمنع عموم الايتين بل الروايات ايضا والاجماع المركب غير معلوم وحسنة الكاهلي ايضا لا تدل عليه لان الظاهر ان المراد من الرؤية اصابة الجسم وهو لا يحصل
الا بالقطعات العرفية وما سيجيء في القول بكفاية الاتصال في التطهير من ان طهارة السطح العرفي تستلزم التطهير مطلقا فستعرف بطلانه و بالجملة
العمدة الثابت بالدليل هو ما حصل الممازجة المذكورة و الظاهر انه لا خلاف في الطهارة بها و الظاهر ان من يكتفي بالاتصال في التطهير بالجاري يكتفي
هنا ايضا اذا جرى و اما ما نقله الشهيد الثاني عن بعض معاصريه من انه يكفي في تطهير الماء النجس وقوع قطرة واحدة فهو في غاية البعد و الاظهر
ان الماء القليل المجتمع من المطر يقوى بالمطر حين النزول للعمومات وخصوص صحيحة علي بن جعفر المتقدمة وكذلك الاخبار الدالة على طهارة ما يكف من السطح
النجس سيما اذا كان كنيفا وموضعا للعذرة ويظهر من بعض الاخبار حصولها فيه فانه يجتمع في السطح غالبا ثم يكف و اما القليل المجتمع من غير المطر





ميل بقوّي بالمطر فيه وجهان اظهرهما نعم لمنع شمول ما يدل على نجاسة القليل لذلك مع اتصال التقاطر فيه فقليل من المطر يجري شيئا ونحو ذلك فيصير بذلك اقوى ولكن مقتضى هذا الدليل اعتبار النجاسة بمقدار ماء المطر فلو فرض التغير لو انحصر في المطر لصار نجسا والحاصل ان الاصل والاستصحاب والعمومات يقتضي الطهارة ولم يظهر مخصص له ثم ان العلامة لم يعتبر الكرية في ماء المطر وان الحقه بالجاري فلا بأس به لكون دلالة الاخبار في المطر اظهر و اقوى من ادلة الجاري **السادس** في ماء البئر وهو بحسب العرف على انواع والمراد بها هنا نوع واحد منها وهو مجمع ماء نابع من الارض ولا يتعداها غالبا كما يستفاد من ملاحظة الاخبار وكلام الاصحاب ولا خلاف في نجاسته اذا تغير بالنجاسة واما بدونه فالمشهور بين القدماء نجاسته بل ادعى عليه السيد الاجماع هو النجاسة وذهب ابن ابي عقيل وابن الغضائري واكثر المتاخرين الى الطهارة والنزح تعبد ولم يقيد بعضهم جواز الاستعمال قبله ليفرع عليه بطلان الوضوء به قبل النزح لعدم المنهي عنه وذهب الشيخ في كتابي الاخبار الى الطهارة ووجوب النزح فحكم ببطلان الوضوء قبل النزح اذا علم بوقوع النجاسة قبله وذهب البصروي من القدماء الى نجاسة ما دون الكر منه وعن الجعفي نحوه ما لم يكن كل واحد من ابعاده ذراعين والاقرب مختار المتاخرين للاصل والعمومات والاخبار المستفيضة جدا كصحيحة ابن بزيع المذكورة في التهذيب والاستبصار والكافي عن الرضا عليه السلام وفي بعض المواضع من التهذيب الرواية مكاتبة ولا يضر شيئا مع ورودها بطرق فيها ايضا ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة ومما يؤكد الاكتفاء بمزيل التغير اكثر الامرين منه ومن المقدر كما يقوله الاولون وصحيحة معوية بن عمار ... ضعيف وصحيحة علي بن جعفر ورواه الحميري ايضا والمراد بالعلة فيها حدث الاذن في غيبة الملاقاة والعرف وذكر السرقين بعدها ايضا وموثقة عمار الشاملة على مثلها وتقييدها بالكثرة فيها لا يضر لما سنبطل مذهب البصروي ومع منع دلالتها على النجاسة في القليل ايضا وصحيحة محمد بن مسلم لسندها الدالة بمفهوم الشرط وصحيحة عبد الله بن المغيرة عن معوية بن عمار وصحيحة ابان والظاهر انه ابن عثمان وصحيحة الشحام وابي يوسف وموثقة ابي بصير و قوية ابي عيينة ومرسلة الصدوق في الفقيه عن الصادق ع ورواية محمد بن القاسم الآتية في مسألة البئر والبالوعة وقد مر صحيحة زرارة المشتملة على حكم الوضوء من بئر يستقى منها بحبل من شعر الخنزير وموثقة ابن حسين وقوية زرارة ورواية علي بن حديد ورواية ابي مريم الانصاري ويدل عليه ايضا تنافي الاخبار الواردة في الباب لشدة اختلافها ففي بعضها نزح دلاء وفي بعضها التخيير وفي بعضها الجمع بين المتخالفات في التقدير وفي آخر جمع بين الطاهر والنجس وفي آخر ذكر الطاهر فقط مع اختلافها في التقدير فيما له مقدر ايضا **هذا** كله مع عدم تعيين الدلو وكيفيته الى غير ذلك مما هو من امارات الاستحباب ويؤيده الاخبار ان جعل الكثير مع المادة اضعف منه بدون مادة بعيد وبما ذكرنا بطلان القول بوجوب النزح تعبدا ايضا مع انه يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ظاهرا فيما ورد به في الصحيحين الاولين **حجة** الاولين صحيحة ابن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن ع عن البئر تكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاة فوقع ع بخطه في كتابي ينزح دلاء منها فانها في قوة ان طهرها بان ينزح منها دلاء لا ليطابق السؤال وقيل ان الامر بالامر الجمع المنكر يحصل بالثلاثة ولا يقولون والقول بانها مقيدة بغيرها مع انها خلاف الاصل يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ظاهرا والظاهر ان في الجواب تنبيها على الخطاء في السؤال لا يجب المطابقة عموما وصحيحة علي بن يقطين ويظهر الجواب عنها مما ذكرنا ودلالتها اضعف وسيأتي فيها كلام بعد في مسألة الاستحباب وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور الناهية عن اغتسال الجنب في البئر وعدم افساد ماء القوم الامرة بالتيمم وفيه منع ظهور لانه نهى الجنب من حيث انه جنب والظاهر ان الوقوع للغسل ولا يجوز الغسل مع النجاسة وعلى هذا فالمراد بعدم الافساد هنا العلة اثارة الحماة او الطين وحصول النفرة ونحو ذلك والامر بالتيمم ايضا يكفي فيه هذا القدر بل الحرج اللازم من تحمل مشقة الدخول ايضا كاف في جواز التيمم كما يدل عليه صحيحة الحسين بن ابي العلاء ورواية العلا بن سيابة وهي محمولة على الاستحباب او التغير واما ما دل على عدم جواز التوضي منها الا بعد النزح مثل صحيحة علي بن جعفر والجواب عنها مع انها غير صريحة في الحرمة عدم دلالة الحرمة على النجاسة ايضا كما هو مذهب الشيخ وسيأتي انها في الاستحباب كما مر ووجود الامر بالنزح لعدم ظهورها في الوجوب وعدم دلالة الوجوب على النجاسة والشهرة بين القدماء وان كانت مرجحا قويا لكنها مع معارضتها بالشهرة بين المتاخرين يتوقف على حجيتها على وجود دليل يمكن الاعتماد عليه اذ الشهرة في نفسها ليست بحجة فيها وقد عرفت دلالة الاخبار عليها واذا انتفت دلالة الاخبار على الوجوب فبطل مذهب الشيخ ايضا وكذا يظهر ضعف قول المستدل بالتغير فالظاهر انه لرفع الكراهة والنفرة لا لتعيين النجس واما حجة قول البصروي فعموم مفهوم قولهم ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وخصوص موثقة عمار ورواية الحسن بن صالح المتقدمتين في بحث الكر وعبارة الفقه الرضوي والعمومات مع كونها مفاهيم مخصصة بما تقدم والموثقة لا تقاوم الصحاح وغيرها ورواية الحسن ضعيفة والاحتياط سبيل النجاة **السابع** الماء قابل للتطهير بغير النجاسة ولا بالاجماع بل بما يتعدى الضرورة وزيادات في خصوص ابن ابي يعفور المتقدمة في بحث الكر ورواية السكوني فيما في معناها القائلة ان الماء يطهر وجه الدلالة فيها ان حذف المفعول يفيد العموم ومع نزول

في بيان ماء البئر واحكامه

وكتب بخطه في الاستحباب كما مر

في بيان ان الماء قابل للتطهير

يحمل عليه لزم اللغو في كلام الحكيم فيلزم منه تخصيص قوله لا يطهر بان يراد من غير الماء والا لزم التناقض والثاني اولى بالتخصيص كما لا يخفى و ما يتوهم
في تفسيره من انه انما لا يطهر لانه ان غلب على النجاسة حتى استهلكت فيها صار في حكم تلك النجاسة ولم يقبل التطهير الا بالاستهلاك في الماء الطاهر
وح لم يبق منه شيء فهو في غاية الضعف اما الاول فلانه مبني على عدم انفعال القليل وقد عرفت بطلانه و اما الثاني فيبتني على القول بتطهير المضاف
في الاستهلاك وستعرف انه خلاف فمع انه لا يختص بغير الماء عند من لا يقول بانفعال القليل يتم في الاستهلاك بالنجاسة ويكفي محض التغيير في
الجملة **الثامن** يطهر القليل بامور **الاول** القاء الكر عليه دفعة عرفية وهو في الجملة اجماعي و انما الكلام في اشتراط الممازجة
وعدمه واعتبار الدفعة وعدمه **اما** الاول فالاقوى فيه نعم لكونه اتفاقيا ولم يثبت كفاية مجرد الاتصال ولانه لا ريب في ان الكر اذا وقع فيه الماء
وشاع فيه بحيث يحجب عنه ولا يعزب شيء من اجزائه الا اذا تغير وذلك مستلزم لفقدان حكمها فكان الماء النجس بل هو اولى بذلك بل نقول ان شيئا
في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء نكرة في سياق النفي فيشمل المتنجس ومقتضى الرواية الغاء حكم الملاقي الا انه معارض بمفهومه ولا وجه للترجيح
لانا نقول تساقطهما يفيد المطلوب ايضا ولعلهما معا غير ممكن بان يجتنب عنه في المشروط بالطهارة ولا يحكم بنجاسة الملاقي لعدم القائل بالفصل
من قال بطهارة الملاقي قال بجواز الطهارة به مع ان المنطوق اقوى دلالة واعتضادا كما لا يخفى و احتج من قال بكفاية الاتصال بالاصل وبعدم تحقق
الامتزاج لعدم حصول العلم به لو اريد الحقيقي ولزوم الاكتفاء بالاتصال في البعض ان اريد الامتزاج في الجملة وبان الاجزاء الملاقية للمطهر يطهر بالملاقاة
فيطهر ما يليها بالاتصال بها وهكذا و الجواب عن الاول انه قد ارتفع بالنجاسة واصالة عدم الاشتراط معارض باستصحاب النجاسة واصالة عدم تحقق
المطهر الشرعي وعن الثاني بان المراد هو الامتزاج العرفي الحاصل بامتزاج اكثر الاجزاء والاجماع دل على كفايته وعن الثالث بمنع طهارة ما يلي الاجزاء الملاقية
للمطهر ولعدم التسليم من طهارة السطح الملاقي لا الاجزاء الحسية واصل المطهر شرط في التطهير والاكتفاء باصابة البعض في الامتزاج بالاجماع لا يوجب
كفايته مطلقا و اما الثاني فالاقوى فيه ايضا اعتبارها للاتفاق على كونه مطهرا والشك بدونه سيما على ما اخترناه من لزوم استواء السطوح في الكر
في عدم الانفعال و بما يدل عليه النص بعينه ولم نعرف عليه فهذا كله اذا لم يتغير القليل و اما اذا كان متغيرا بالنجاسة فلا بد من ان يكون تمام الكر
او ممازجته بعد زوال التغير فاذا تغير بعض اجزاء الكر قبل الممازجة فلا يكفي لتنجسه بالملاقاة فلا بد من كون الغير المتغير كرا او القاء كر اخر حتى يزول
وصرح بذلك في المعالم **لا** يقال ان هذا مستلزم لعدم التطهير في صورة التغير واعتبار الممازجة لامتناع العلم بعدم انقطاع اجزائها الكر او الظن به
اما ممتنع او متعسر **لانا** نقول عدم العلم والظن بالانقطاع كاف لان الاصل عدمه فيحصل الظن بذلك ايضا مع ان الاجماع واقع على ذلك مع
اعتبار الدفعة وكذا يكفي عدم العلم او الظن بحصول الاختلاف في السطوح والخروج عن الوحدة العرفية **الثاني** القاؤه في كر ولا اشكال
فيه مع حصول المزج فلا يكفي ادخال الكوز المملو من الماء في الكر في التطهير بل لا بد من التداخل والامتزاج وهو يحصل اما بقوة انصباب المطهر او بعد
امالة الكوز بحيث يحصل التداخل هذا اذا لم يكن متغيرا او انصب بقاء كر غير متغير بعد رفع التغير كما اشرنا **الثالث** تطهيره بالجاري
ولا اشكال فيه اذا استولى عليه وما زجه وقهره وبعد زوال التغير ايضا ان كان متغيرا و اما مجرد الاتصال فالاظهر عدم التطهير به الا مع تغلبه
الجاري من مادة كماء الحمام ولكن يعتبر بقاء المادة بمقدار الكر بعد المزج والقهر فان المعتبر هنا هو التقوي بالمادة بمقدار الكر بعد المزج
او كونه كرا من ماء لما اشرنا من اعتبار تساوي السطوح في عدم الانفعال والمادة هنا بمنزلة النبع في النابع من الارض و قد مر وجه اشتراط الكرية
في المادة حين يحصل تمام التطهير فلو نقص قبل تمام المزج عن الكر فيصدق عليه انه قليل لاقى النجاسة وهذا فيما كان المادة اعلى ظاهر و اما في
صورة التساوي فالاقوى انه يطهر مع الجريان والممازجة واكتفى بعضهم كالعلامة في المنتهى بمجرد الاتصال كما اختاره في صورة القاء الكر ولعل الفرق
بين هذه الصورة وما بعدها انه لا يعتبر هنا كون المطهر ازيد من الكر لانه يندرج تحت قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فيثبت التطهير بالتقريب
المتقدم في القاء الكر كما انه ثبت في السابقة من جهة ما دل على عدم تنجس الجاري عن مادة تماما في ماء الحمام بذلك التقريب بعينه وان امكن اجراء
هذه الطريقة في الصورة الاخيرة ايضا لو كان المطهر ازيد و اما لو كان المطهر اسفل فلو كان فوارة من تحت القليل مع صدق الوحدة عليهما
عرفا بان يكون القرار انه متساويين وكان الفوران داخل الماء الا كالفوارات المتعارفة التي يثب الماء منها الى الهواء ثم يرجع فيمكن اجراء الطريقة
فيه و اما لو كان قرار المنبع اعلى او كان من قبيل الفوارات المتعارفة فيمكن اجراء طريقة ماء الحمام فيه في هذه الاحكام لما ورد فيها انه بمنزلة
قولهم ما الماء يطهر ويطهر بعضه بعضا وغيرها من الادلة الدالة على ثبوت التطهير في الجملة و غاية ما يمكن ان يتمسك به هو الطريقة المستفادة من عموم
قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وعموم ما دل في ماء الحمام بالعلة المنصوصة وغيرها بالتقريب المتقدم فعليك بالتدبر والاجتهاد ثم
الاحتياط والله الهادي الى سبيل الرشاد **الرابع** اتمام القليل كرا وقد اختلفوا فيه على اقوال ثالثها الفرق بين الطاهر والنجس و الاقوى

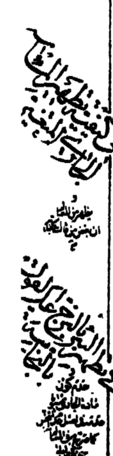
طهر فالماء لم يحتج احتاج الى التطهير وان غلب عليه النجاسة حتى استهلكت فيها




في تطهيره بالماء الجاري

الملاقاة فلا بد من الاعلى دخل المادة نحوها

حد التطهير ر لنا ان الطهارة حكم شرعي يحتاج ثبوته الى دليل وما اقتضاه الاصل والعمومات فقد ارتفع يقينا وفقده يحتاج الى دليل والنجاسة صحبة
ولا يرتفع الا باليقين ودعوى اصالة الطهارة الطارئ مع التغير جهد في المجتبى لا يعيد فائدة مع الامتزاج **احتجوا** بان البلوغ يستهلك
النجاسة فيستوي وقوعها قبل البلوغ وبعده ولولا ذلك لما حكم بطهارة الماء الكثير اذا وجد فيه نجاسة لاحتمال وقوعها فيه قبل البلوغ **و** الاول
قياس مع الفارق اذ لعل الطهارة الحكم مدخلية في رفع النجاسة وهو منتف فيما نحن فيه **و** الثاني مدفوع بان الاصل طهارة الماء ولم يثبت لها رافع
واحتمال الطرو مما يستدل فالاصل تأخر الطرو واصالة تأخر البلوغ مع انه لا يتم فيما لو علم حصول الكرية قبل الايقاع وعلية ما ذكرنا من الاصول سيما البقاء
**و** قد يستدل بان العلة للنجاسة هو قلة الماء وقد زالت فيزول معلولها لاستحالة الانفكاك المعلول عن العلة **و** فيه انا نمنع اتحاد علة الوجود والبقاء
فلعل العلة للبقاء هو امر يختص حصل من التنجيس **و** استدل ابن ادريس بالاجماع والعمومات مثل ليطهركم فاطهروا وقولهم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا
بتقريب ان معناه لم يظهر فيه خبث كما ذكره جماعة من اللغويين **و** جوابه منع الاجماع **و** اما العمومات فلا ريب ان معنى الطهارة من الحدث والخبث
شرعي وطهارة هذا الماء اول الدعوى **و** اما الثاني فالمراد من مثل خلق الله الماء طهورا ونحو ذلك فليس الا الطهارة وانزلنا من السماء ماء طهورا
بالاصل ولا ينافي نجاسته بالعرض وهو يقيني **و** اما الرواية فلم نقف عليه في كتب اصحابنا الا ما رواه السيد والشيخ في بعض كتبهم الا سند الا انه مرسلا
واستدل بها السيد للاصل عدم انفعال الكر بالنجاسة وظاهرها ايضا ذلك **و** ما نقل عن جماعة من اللغويين معارض بما نقل عن جماعة اخرى ان معنى
عدم الحمل هو الدفع وهو المتبادر فان معنى فلان لا يحمل الضيم اباه مع ان مقتضى الشرطية ان بعد البلوغ لا يظهر فيه الخبث و الطهر ان الماء الخالي عن
الخبث اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا ولو فرض له اطلاق او عموم فهو مخصص بما تقدم **الخامس** تطهيره بماء المطر و مر في التاسع ظاهر فتوى الاصحاب
عدم الفرق في طرق التطهير بين القليل والكثير ويشكل فيما لو اجتمع العشر كر من ماء نجس مثلا و القى عليه كر واحد فانه يستهلك في النجس **و** توجيهه
ان يقال ان الاصل في ذلك الكر عدم الانفعال حتى يحصل ممازجة المطهر بقدر الكر الآخر مثلا ثم يحصل المجموع الممازج المعتبرة لاخر وهكذا فاذا حصل
تمازج مجموع ذلك الماء الجميع بعضه مع بعض فيحصل التطهير الجميع والكلام الذي يقرب من التصريح بذلك من جملة كلماتهم هو ما ذكروه في حكم الماء المتغير
بالقاء كر فكر حتى يزول التغير **ثم** ان الكثير اذا تغير فاما ان يبقى بقدر الكر منه متصلا غير متغير اولا والمحتاج الى الخارج انما هو الصورة الاخيرة **و**
اما الاولى فالمعروف بين الاصحاب كفاية زوال التغير بالتموج وحصول الامتزاج بذلك مع عدم حصول العلم بانقطاعه او تغير شيء منه قبل تمام التطهير
وان لم يحصل ذلك فيحتاج الى الخارج والمعتبر في ازالة التغير ايضا هو حتى يعلم زوال التغير بشيء ثم القي عليه كر لم يكن يزيله لو كان باقيا فالظاهر كفايته وقد مر
ان زوال التغير بنفسه او بتصفيق الرياح ونحوه لا يكفي في التطهير خلافا لبعض من يعتد به لاستصحاب النجاسة وعدم ما يدل على الطهارة **و** حجة الطهارة
الاصل وان العلة للنجاسة هو التغير وقد زال فيزول **و** بما يتفرع ذلك على التطهير بتتميم القليل كرا و يرد على الاول انه مرفوع بالنجاسة وعلى
الثاني ما مر في جواب حجة القائل بتطهير التتميم وعلى الثالث منع بطلان الاصل كما مر ان تغير المجموع قد لا يظهر فيه الخبث و قد نقض يحتاج الى الدليل والقول
بان المتغير نجس ما دام متغيرا دعوى خالية عن الدليل بل القضية اما دائمة لو قلنا بان النجو يفيد الدوام او مطلقة و يكفي في صحة الاستصحاب **العاشر**
يطهر الجاري المتغير بتدافع حتى يزول التغير لقولهم يطهر بعضه بعضا **و** فيه اشكال لان الظاهر منه عدم الانفعال لا التطهير **و** لكن الظاهر ان المسألة
اجماعية **و** ظاهر العلامة ايضا انه لا يعتبر في المطهر الكرية ولكن الظاهر ان هذا الحكم عنده مخصوص بما كان منفذا على الارض لعدم تنجس ما فوق النجاسة
ح كما مر ولو زال التغير بعلاج فعلى ما اخترناه لا يكفي مجرد الاتصال الا يكتفي هنا نظرا الى تخصيص كلامهم في الاكتفاء بما لو كان المطهر جاريا للعجز **فعل**
نقل **و** لعل هذا القائل نظر الى ان الجاري الذي يحصل زوال التغير بعلاج قبل تدافع الماء انما يكون في الآبار القليلة الصغيرة في العيون الضعاف غالبا
والا فضيقة الماء في الجاري مطلقا **و** اما تطهير ماء الحمام اي الحوض الصغير الذي يجري اليه المادة فان تغير ثم انقطع قبل زواله او تنجس بعد الانقطاع
فحكمه حكم القليل وقد مر حكمه وانه يجوز تطهيره بالمادة **و** اما لو تنجس بالنجس حال الاتصال فيطهر بزوال التغير بالتدافع من المادة والامتزاج ولعل هم
الاستهلاك لكن مع بلوغ كر من الماء في المادة بعد تمام التطهير بما ذكر كما اشرنا وقد يدل عليه الروايات المتقدمة بعد اشكال تقدم لكن الظاهر ان التطهير ح
ايضا اجماعي بالشروط المذكورة **هذا** اذا كان المادة اعلى وقع التساوي والتحقيق فالظاهر عدم اشتراط الزائد من الكر في المادة اولا لكن بالتطهير
والتفاصيل المتقدمة في تطهير القليل **ثم** لو تغير ذلك السطوح في مادة الحمام فالاظهر بالنظر الى الاطلاق بحيث يمكن الاعتماد عليه لا يعتبر مستوى
التطهير ايضا والا كان المتوقف فيه مجال ستمها والغالب في مادة الحمام استواء السطوح للطلق بعضه والبعض **و** منه يظهر الاشكال في عدم الانفعال ايضا
هذا الحال بتطهيره بمادته و اما سائر الطرق فمثل ما مر **الحادي عشر** يحصل التطهير بشرط العلم بنجاسته بالنزح و غيره **اما** النزح فكونه
مطهرا اتفاقي ويتفاوت بتفاوت النجاسات ويحصل التغير وعدمه **و** نذكره في ضمن مسائل مقدمة الحكم البئر المتغير **الاولى** يجب نزح الجميع



لوقوع الخمر فيها بلا خلاف بينهم، ادعى ابن ادريس وابن زهرة الاجماع عليه **و** يدل عليه صحيحة الحلبي بناء على ما في الاستبصار وصحيحة عبد الله
بن سنان وقد تشربه البول لانه غير مصرح فيحمل فيه على الاستحباب او على صورة التغير **و** للشهيد عدم الفرق بين قليلها وكثيرها في الحرمة والاستصحاب
خلافا للصدوق في المقنع فانه قال ينزح للقطرة منه عشرون دلوا **و** قد يستدل عليه برواية زرارة ورواية كردويه وفيه ان دلالتهما ضعيف **و** تشبيه
ان حكم القطرة لا يستفاد من شيء من الاخبار والقياس لا نستعمله فيجعله من جملة ما لا نص فيه **و** الاظهر الحاق الفقاع في ماء البئر الاكتفاء بمنقول الروايتين
المتقدم من سماعة في هذا الشان وان كان نزح الجميع افضل والحق الحاق سائر المسكرات المايعة بالخمر **و** عن الشيخ ومن تأخر عنه الحاق الفقاع
ولا نص فيها من جهة الاخبار **و** قد يستدل بالاخبار المستفيضة القائلة بان كل مسكر خمر وان كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وكذا ما ورد في الفقاع
من انه خمر وانه الخمر بعينها وقد مر بعضها **و** وجه الاستدلال لا يظهر لما مر في نجاستها والحق الشهيد في الذكرى بها العصير بعد الاشتداد وقيل
بنجاسته **و** هو مشكل **و** قد يبقى على ما يمكن به الاستدلال في نجاسته فالشك في وجوب نزح الجميع للبعير ايضا **بل** يظهر من المختلف والمعالم حكم
المخالف **و** يدل عليه صحيح الحلبي المتقدم **و** يؤيده صحيح عبد الله بن سنان المتقدم واما رواية عمرو بن سعيد بن هلال الدالة على كفاية نزح كر
من ماء لو في رواية عمرو بن سعيد المتقدمة فهي لا تنافيهما لتصريح دلالة ما بل الا دلالة فيها يعتمد عليها **و** مما ينزح له الجميع المني والدماء الثلاثة على
بل المجمع عليه في الاول **و** يدل على حكم المني الاجماع نقله ابن ادريس وابن زهرة ولكن لم يعلم تحقق الاجماع في غير مني الانسان وان شمله اطلاق كلامهما
لما نقل عن بعض الاصحاب تخصيص الحكم بمني الانسان وجعل غيره مما لا نص فيه **و** اما الدماء الثلاثة فلم نقف على ما يوجب نزح الجميع منها من الاخبار
وتعريج حكمه عن ذلك فلتتبهنا وكثيرها في الصلوة ضعيف **نعم** نقل ابن ادريس وابن زهرة الاجماع عليه ومع عدم شمول ما يستحب في مطلق الدم
الاخبار المتقدمة ونقل الاجماع والشهرة يرجح قول المشهور **و** اما الحاق بعضهم عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من حرام والحاق ابي الصلاح بول وروث ما لا يؤكل لحمه
عدا بول الرضيع والصبي فلا دليل عليه **و** مما يجب نزح الجميع مما لم يرد فيه نص على المشهور الاستحباب وعدم ثبوت المقدر **و** ذهب الشيخ في المبسوط
والعلامة في بعض كتبه الى كفاية اربعين **و** احتج الشيخ بقولهم ع ينزح منها اربعون دلوا وان صارت مبخرة وعن البشرى القول بكفاية ثلثين دلوا
لرواية كردويه الآتية في مسئلة ماء المطر **و** اعترض على احتجاج الشيخ بجهالة السند وعدم ذكر موجب النزح **و** اجيب بان الشيخ ثقة ثبت فلا يضر
ارساله **و** يظهر من حجاجه دلالة النص ان المحذوف على ما نحن فيه **و** فيه ما فيه لان ذكر لا ينفي الخطاب من الشيخ والاجتهاد مع انه لا بد من تبيين ما لم
يذكر في الخبر بعشرين وعلى رواية كردويه بضعف السند وعدم الدلالة ايضا اذ مورد الماء الامور المذكورة ولا دلالة فيها على غيرها **و** يمكن ان يقال انا
من باب الشمول والجواب حكم ماء المطر المخالط لهذه النجاسات كالمذكورات انما هو بعنوان الشك فيبقى على العموم الا ما خرج بالدليل مما نص عليه بالخصوص
**و** قد اعترض على المشهور بمنع حجية الاستصحاب **و** فيه ما فيه **و** بمنع عدم ثبوت المقدر فان صحيحة ابن بزيع تدل على كفاية ما يزيل التغير في المتغير فلا يجب
نزح الجميع في غير المتغير بطريق الاولى **و** فيه ان الاولوية المذكورة مع انها ممنوعة فيها ضعف الرواية فانه يدل على عدم النجاسة اصلا فالعمل بها يثبت
شيئا من باب الاولوية والصدق بنوع كل شيء من باب التخصيص **و** الحاصل ان الكلام في المنزوحات بعد القول بالانفعال وهذه الرواية لا ينافي استعمالها الا
بما لا نص فيه هو ما لم يرد ما يدل على وجوب مقدار من النزح في خصوص ما وقع بخصوصه كالفرس او بعنوانه العام كالدابة واما الحكم بان كل
نجس لا في البئر يجب نزح اربعين منه او كل نجس لا في البئر لا يجب منه شيء الا ما اخيره فليس مما نحن فيه ولذلك لم نعترض على رواية اربعين وثلثين
بعد الترجيح الذي ذكرنا بانهما من باب المنصوص عليه مما لا نص فيه **و** قد يقوى بعد البناء على الاستدلال بصحيحة ابن بزيع على ما ذكرنا انه اذا ثبت التغير في
نزح الجميع فغير نزح الاربعين لعدم الدليل على الثلاثين من جهة الاستصحاب **و** قد يقوى ان يقال بعد ذلك بتعين ثلثين لضعف الاستصحاب واصالة عدم
الزيادة والاخذ بقول الحق يوجب خرق الاجماع المركب **و** تمايعدم في الاجماع المركب يمنع تحققه والاقوى على القول بالانفعال هو نزح الجميع للاستصحاب
**و** قال صاحب المعالم وانتصر له شيخنا الاكتفاء بنزح ما يزيل التغير لو كان ان حصل الى العلم به سبيل الا فالجميع وليس ذلك الا بطريق التنبيه على التقدير
بل لان المقدار المطهر غير معلوم ومع بلوغ احدهما يعلم حصوله لاشتمال كل منهما عليه اي ونظره الى الجنب والاولوية في التغير المقدر بحيث قال
ان عين تقدير التغير انما يعتد به اقل مراتبه وفيه نظر **تذنيب** المشهور انه اذا تعذر نزح الجميع فيما قدر له لغلبة الماء فيراوح عليه اربعة رجال
يوما كل اثنين دفعة **و** عن المنتهى انه لا يعرف فيه خلافا من القائلين بالنجاسة **و** استدلوا عليه بموثقة عمار عن الصادق ع في خبر طويل قال وسئل
عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب عليه الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون
يوما الى الليل وقد طهرت وقد حمل على صورة التغير والا فلا يجب نزح الجميع للمذكورات وهو انما يتم على القول بوجوب نزح الجميع للتغير **و** يمكن
الحمل على الاستحباب ولا ينافي ذلك وجوب التراوح فيما يجب النزح فان ثبوت العلاج بما يقتضي نزح الجميع ولم يمكن وجوبيا كان الامتثال او ندبيا

للاختلاف في الاخبار المتقدم موثقا بما وقع في الاخبار الكثيرة من عدم الفرق بين قليلها وكثيرها

في الحمل فلا يبعد ما ذكرنا فتقوى الاكثر في حكم الثور وايضا نزح الجميع بصحيح عبد الله بن سنان السابقة وذهب جمع الى كفاية كر

فان نزح الجميع للبعير

اذا زال به التغير فيلزمه نزح الجميع



ولا قائل بالفصل بين الوجوب والندب لا بين الوجوب وفيه انه قد اورد عليها ايضا بانها تدل على وجوب التراوح يوما بعد نزح يوم وفيه انه زيادة في
كلمة ثم مفتوحة فلا اشكال ولو ضم فيمكن ان يراد بها انه يجب بيان الكيفية على اصل الحكم وذلك من حزازة كلامه عما ذكرنا ان العشرة ونحوها بعد
ولعله رواها عن خبر الشيخ او عن نسخة صحيحة عنده فكذا اضافة نحو الوصف مما صرح به المطهر من نحو حرارة وفيه الاصحاب حصر اربعة بعضهم ونقل
بها على لحظ مؤيدا لها ويؤيده ان التطويل غير جائز بالاجماع كما ادعاه بعض الاصحاب والاكتفاء على نزح البعض تحكم ولا قائل بوجوب زيد من دلو
والظاهر انه انما ينزح من البئر مثل حصول العلم بالعجز عن القعد لا يحتسب من يوم التراوح بغلبة الرواية المتقدمة وكلام الاصحاب في الظاهر انه يحصل الظن
بالعجز الا مع نزح مقدار يحصل معه الظن بان الماء الذي كان موجودا في البئر لم يكن ازيد من ذلك والاعتماد على ذلك يحصل العجز بما في حال البئر ونحوه
نادر لا يلتفت اليه لبعد ورود الاحوال في الشتاء والتقلبات وايضا الظاهر وجوب نزح تمام ما كان في البئر وانما يجب في حال النزح ايضا من باب المقدمة
ففي صورة العجز لا يمكن تحصيل العلم بزوال ما كان في البئر وانما يجب نزح ما يخرج في حال النزح ايضا من باب المقدمة ففي صورة العجز لا يمكن تحصيل العلم
بزوال ما كان فيه فيعتمد على الظن وهو يحصل مع التراوح المذكور ثم ان الظاهر ان تراوحه نقوى حكم العجز من جهة غلبة الماء من جهة قوة النبع
ويشكل فيما لو كان من جهة نفس كثرة الماء ويمكن الاطراد للرواية العشرة والحرج وحمل الرواية وكلام الاصحاب على ما هو الغالب في افراد كثرة الماء وقال
ثم المراد بالجماعة من اليوم يوم الصوم فانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل وتبعا لما صرح به فاوجبوا دخول شيء من الليل اوله واخره من باب المقدمة
وزاد بعضهم تقديم التاهب قبل ذلك لتحقيقه ايضا والحق ما ذكرناه من الاصحاب بيته فحمله على الاقل من يوم الصوم وكذا الرواية لا يصدق اليوم عرفا على
الممتد من طلوع الشمس الى الغروب بل وعدها اليوم عندهم شيء قليل جدا ايضا ويشتق ذلك من الاحتياط ولا يبعد ادعاء ظهوره اليوم حقيقة
في الممتد المشترك بين المعنيين فتعين ان لا يحتاج الى دليل كالصوم ولا ريب ان الاحتياط الحوط ولا يكفي الليل ولا الملفق لبطلان القياس ويجب
تحري الاطول والاظهر عدم الاجتزاء بالنساء والصبيان لان الظاهر من القوم الرجال بنص اهل اللغة والعرف ارض الكتب مع امكان الاجتزاء بهن وقوف
على مثل فعلهم والظاهر ان الاقتصار بالاربعة لكونها اقل ما يحصل التراوح اثنين اثنين والا فالرواية اعم نعم عبارة فقه الرضا مصرحة بالاربعة
ولا ريب انه احوط سيما اذا اوجبت الزيادة بطوءا في النزح واحتياطا كون احدهما فوق البئر والاخر فيها يملأ الدلو كما ذكره بعض الاصحاب دليل
عليه واستقرب في التذكرة كفاية قوتين ينهضان بعمل الاربعة وهو مشكل والاحوط جعل الاكل والصلاة في حال الاستراحة فلا يجتمعون فيها

**الثانية** المشهور وجوب نزح كر من ماء لموت الدابة اي الحمار والفرس والبغل ونحوها جماعة بها البقرة **اما** الحمار فيدل عليه رواية عمرو بن سعيد
المتقدمة قال سألت ابا جعفر عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة فقال في كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار والجمل فقال كر
من ماء وفي موضع اخر من التهذيب ذكر البغل وكذا في المعتبر ولا يضر ذكر الجمل في الاسناد لان مع وجوب نزح الجميع فيه لان الجواب بمنزلة انه يجب في
كل واحد من المذكورات كر من ماء فيكون عاما قابلا للتخصيص فيخصص في الجمل بما مر فلا يرد ان الجواب عن الكل وارادة البعض بعيدة ويظهر منه ذكر
حكم البغل ايضا واما الفرس فيمكن ان يستدل عليه بصحيحة الفضلاء عن ابيهما في البئر يقع فيها الدابة والفارة والكلب والطير فيموت قال يخرج
ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب منه وتوضأ وتقريب الاستدلال اية البقية او توجيهه ان يقال مقتضى الجمع المنكر اذا كان مدخولا للام حصول الامتثال باقل
ما يصدق عليه كما حققنا في الاصول وهو ثلثة ادلاء فزيد فرق بين جمع القلة والكثرة وبذلك خرج ما نحن فيه من عمومها النص فيه فيحملها في
الفرس على الكر لما دل عليه في الحمار والبغل لعدم القول بالفصل في ان الدابة يشمل المذكورات عرفا وترك الاستفصال يفيد العموم وقد يقال
استفادة العموم من تعليق الحكم على الطبيعة وليس بذلك اذ الظاهر هنا ارادة العهد الذهني وبذلك يمكن ادراج البقرة ايضا لو بنينا على
معناها ما يركب كما هو احد معانيها العرفية ولكن ركوب البقرة نادر لا ينصرف اليه الاطلاقات فيشكل ادراجها في جملة ما النص فيه و
يشكل ادراجها ايضا لان في الاخبار ما يمكن ان يستنبط حكمها لكن لا نعرف القائل به مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الحمر فانه يشمل
على ان الثور ونحوه موجب لنزح الجميع على ما في التهذيب وليس كلمة نحوه في الاستبصار فيقتضي نزح الجميع وهكذا يمكن استفادة حكمها من بعض
الاطلاقات في السنة وغيره **اقول** ويمكن استنباط حكمها من رواية عمرو المتقدمة بان يقال بعد عنها الترقي في السؤال من الحيوانات
بحسب الجثة فيكون حكم ما فوق الشاة الى الجمل نزح كر من ماء وهذا اولى من كل ما ذكرنا فيها ولو اضطر على من ذكره و من ذلك ظهر دليل اخر
على حكم الفرس والبغل لو لم يطلعنا النظر من وجوده في بعض النسخ ايضا **الثالثة** اتفق القائلون بالنجاسة كما ذكره الفاضلان على وجوب
نزح سبعين دلوا لموت الانسان للموثقة عمار قال سئل ابو عبد الله عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر فقال ينزح منها دلاء اذا كان ذكيا وما سوى
ذلك مما يقع في بئر الماء فيموت فيه فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وظاهر الرواية ان ذلك انما هو في

في بيان المراد من اليوم في التراوح

في وجوب نزح كر لموت الدابة

في وجوب نزح سبعين دلوا لموت الانسان

ذلك من حيث انه موت الانسان فلو قطع بدنه بالموت ونحوه فلا يستفاد من الرواية الاخرى وجوب سبعين دلوا ولو دخل هذا فاستثناء حكم الكافر منها
مشكل ولكن الاصحاب لم يفرقوا في ذلك الا ابن ادريس فحكم بوجوب نزح الجميع في الكافر وادعى عليه الاجماع وعارض الاستدلال بعموم الانسان بحكاية
وجوب سبع دلاء في الجنب بانه لا يعم الكافر ويجب بمنع الاجماع ومنع الحكم لما او منع الفرق في صورة المعارضة بينه وعلى فرض ثبوته فانما يثبت
بدليل ولا يسلم تخصيص بعض العمومات لتخصيص مثله وفقد الفقهاء عدم الفرق بين وقوع ميت الكافر في البئر او موته في البئر بعيد ودعوى الدليل
بعيد ولا منافية في الرواية نصا وان كان ظاهرها الموت فيه فانه مورد الغالب ثم ان الظاهر ان اعتماد ابن ادريس على الاجماع لا على ان حكم
لا نص فيه نزح الجميع كما يظهر من كلامه ودعوى الاجماع في غاية البعد مع تفرده بالفتوى عن الظاهر وحينئذ عرفت ضعف دلالة الرواية على حكم
النجاسة الكفرية وصعوبة الاعتماد على نقل اجماع ابن ادريس فلا بد من ادخال حكمه الى ما لا نص فيه وفي حكم مباشرة الكافر حيا فلو سلمنا
عمومه الرواية لذلك فرضا ففهم الاصحاب فيمكن استفادة حكمه من باب الاشد من الرواية وان حكمها الاجماع على موته فيه فان الموت يزيد النجاسة فلا
يجب الا قدر اكثر مما يجب لزيده ولكن الاعتماد على ذلك بعيد يحتاج الى اشكال وان لم نسلم فيدخل تحت ما لا نص فيه وكيف كان فالامر على ما
حررناه من عدم الفرق بينهما والاحتياط على الطريقة الاخرى واضح **الرابعة** ذهب الشيخان والمرتضى الى وجوب خمسين للعذرة الرطبة
والذائبة وعشر لليابسة ولو لم تتقطع ولعله لعشر ذائبة فاربعون وخمسون وخصه الصدوق وهو الاظهر لرواية ابي بصير عن الصادق قال
سئل عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون دلوا وتشدد فيه على نزح خمسين والتخيير بين الاقل والاكثر يقتضي
جواز الاكتفاء بالاقل ويتوقف على ما يدل على القول الاول الا ان يحمل الرواية على تردد الراوي من جهة النسيان فيحصل اليقين بالبراءة الا بالخمسين
والتي فيها ذكره رواية كرد ويرد به نسية الموضوع وقيد بعض ممن ذهب الى تحلل الاجزاء وشيوعها في الماء بحيث يستهلك والظاهر اطلاقه على
مجرد تفرق الاجزاء وتقطعها عرفا وفي اعتبار دون الجميع والاكتفاء به لبعض اشكال والاحوط الثاني **ثم** ان الرواية خالية عن ذكر الرطبة وفي
الحاقها بالذائبة اشكال وعن الشيخ واتباعه وجوب الخمسين بصب الدم الكثير مثل دم ذبح الشاة وعن المفيد وجوب خمسة للقليل منه وعشرة
للكثير منه وعن سلار انه ما بين الواحد وعشرين وعن الصدوق وجوب ثلثين الى اربعين في الكثير ووجوب دلاء يسيرة في القليل و
نصا في الذكرى وهو قريب **قال** في القليل فلصحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة في حجة القائلين بانفعال البئر وموثقة عمار المتقدمة في موت
الانسان وغيرها من الاخبار ويدل على حكم الكثير والقليل كليهما صحيحة علي بن جعفر قال سألته عن رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في بئر ماء
واوداجها تشخب دما هل يتوضأ من ذلك البئر قال ينزح منها ما بين الثلثين الى اربعين دلوا ثم يتوضأ منها ولا بأس به قال وسألته عن رجل ذبح
دجاجة او حمامة فوقعت في بئر هل يصلح ان يتوضأ منها قال ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها قال وسألته عن رجل يستقي من بئر فرعف فيها هل يتوضأ منها
قال ينزح منها دلاء يسيرة والظاهر عدم القول بالفصل بين الدمين المذكورين في هذه الروايات وغيرها ويتبادر من خبر المذكورات فيهما بما لا
نص فيه واما سائر المذاهب فلا نص فيها فلا يمكن الاعتماد عليه **فاحتج** الشيخ لقول المفيد بصحيحة ابن بزيع المتقدمة بتقريب ان اكثر عدد
يضاف الى هذا الجمع عشرة فيجب ان يؤخذ بها لا دليل على ما دونه وهو كما ترى لعدم ذكر الكثرة في الخبر بل الظاهر منه القلة ولان هذه الصيغة ليست
من صيغ جمع الكثرة ولانه فرق عند المحققين من علماء الاصول بين جمع القلة والكثرة في الحمل الا افراد الجموع فلو ثبت حمل على الاقل في مثل هذا الكلام
ويمكن ان يقال مراد الشيخ ان الجمع المجرد لا يصير مميزا الا للعشرة فما دونها فحمل على اكثر ما يصدق عليه **فيه** اولا ان لفظ هذه ليس في ذلك بل الظاهر
خصوصيته فيه وثانيا ان اتحاد حكمها ما ذكره بعض الاصحاب وما لم يذكر اول الكلام واما قول السيد **فقد** يستدل عليه برواية زرارة المتقدمة في حكم
القطرة من الخمر وهي ضعيفة السند والدلالة وقد جماعة من الاصحاب القليل بمثل دم ذبح الطير والرعاف القليل والكثير بدم ذبح الشاة و
لعله استفادوا ذلك من مثل صحيحة علي بن جعفر الجامعة بين حكميهما ويؤيده الترديد في السؤال عن ذبح دجاجة او حمامة وجعل حكم الرعاف مخالفا
معهما فيها او عن الراوندي ان الاعتبار في ذلك بماء البئر في الغزارة والنزارة وهو غير مستفاد من دليل لعدم ذكر القلة والكثرة في الرواية والاعتماد
على استنباط العلة ضعيف **الخامسة** ذهب الشيخان والمرتضى واتباعهم الى وجوب اربعين دلوا للثعلب والارنب والكلب والخنزير والسنور
والشاة ولم يوقف على رواية على ولم يرد فيها الا الترديد بين الثلثين والاربعين ومع العشرين ايضا ولا دلالة فيها على مطلوبهم وقال
الصدوق في الفقيه في الكلب ثلثين الى اربعين وقد روي سبع دلاء وان وقعت في البئر شاة فانزح منها سبع دلاء وهذان القولان يستفادان
من الجمع المتفرقة ومنها اخبار كثيرة متناقضة لما ذكر ففي الصحاح ما يدل على كفاية الخمس وفي بعضها ما يدل على نزح دلاء وفي بعضها ما يدل
على نزح الجميع ولكن لم يعمل على ظاهرها عامل وهذه كلها دليل الاستحباب ولا ريب ان الاحوط العمل على ما عليه الشيخين والمرتضى واتباعهما

في وجوب نزح خمسين للعذرة الرطبة وعشر لليابسة

[illegible]

وجوب التعيين في بول الرجل ايضاً لرواية علي بن ابي حمزة ويعارضها الخبر مثل صحيحة معوية بن عمار الدالة على وجوب نزح الجميع في انصباب البول
وصحيحة ابن بزيع المشتملة على نزح دلاء لمطلق البول ورواية كردويه المشتملة على الثلثين و دفعها بحمل بعض المتأخرين العمل على الصحيحين في موردهما و
الاظهر الاول لاعتضاد الرواية بالشهرة و جزم العمل على ظاهر صحيحة الاولى بل الاخيرة ايضاً **ثم** ان الاكثر على نفي ورود حكم بول الرجل والمرأة وابن ادريس
ساوى بينهما محتجاً بتناول لفظ الانسان لهما وقد تقدم ورود النص معلقاً على بول الانسان **ثم** ان جماعة من الاصحاب الحقوا بول المرأة بما لا نص فيه
وبعضهم اوجب ثلثين لرواية كردويه ويمكن دفعه بانها مجهولة عندهم **و** تمام الاشكال الاول بوجود النص العام مثل صحيحة معوية وصحيحة ابن بزيع
فتنزل رواية كردويه ويمكن دفعه بانها مجهولة عندهم في البول والاحوط فيه على القول بالنجاسة نزح الجميع **و** الظاهر عدم الفرق بين بول الكافر والمسلم و
كذلك الكلام في العذرة والدم لعموم النص واحتمل بعضهم الفرق لان نجاسة الكفر اشد ولذلك يجب النزح لوقوعه في الماء المنفصل بملاقاة بدن الكافر و
الاشكال هنا اضعف منه في نزح سبعين لموت الكافر لطرو المنع لبعض النجاسات في البول مثلاً وقوة الاطلاق وخفاء غيبة الحيثية في نفسهم
العذرة في لحظة جواز انفكاك نجاسة الكفر عن الموت بخلاف ما نحن فيه **الثانية** المشهور بين الاصحاب ثلثون دلواً للمطر المخالط للبول والعذرة وخرء
الكلاب لرواية كردويه عن ابي الحسن عن بئر يدخلها ماء المطر فيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب قال ينزح منها ثلثون دلواً و
ان كانت مبخرة **و** عن الشيخ انها بضم الميم وسكون الباء الموحدة وكسر الخاء بمعنى منتنة ويروى على صيغة اسم المكان ايضاً ولا بد من تقييد الرواية
باذهاب النتن والتعدي من الرواية فيما لو مازجه شيء اخر من النجاسات لا يجوز كما انه لا يكفي الثلثون لو كان الموجود بعض المذكورات **و** في
الاشكال بمنافاة الرواية من جهة ان الاستغفار المفروض من وجوب الخمسين للعذرة الذائبة او الرطبة وكذلك تعين لبول الرجل فيما مع الخروج
غيرهما مما ايضاً عند وقوعه ان المخالطة مع ماء المطر مما يصلح ان تغير الحكم فلا اشكال وان كان عين المذكورات موجودة فيه ايضاً **مع** ان دليل تعين
الاربعين قد عرفت حاله وتخصيص الشهرة بالشهرة لا غائلة فيه **السابعة** المشهور وجوب نزح سبع للطير واغتسال الجنب و خروج الكلب حياً
ولبول الصبي ولموت الفارة اذا تفسخت اما الطير فيدل عليه اخبار كثيرة منها الموثق كالصحيح ولا يعارضه ما ورد بنزح خمس دلاء في صحيحة ابي اسامة
وما تضمن نزح دلوين وثلثة كرواية سماعة لاعتضاد الرواية الاولى بالعمل **و** اما بعض الصحاح المتضمنة للنزح فلا يحمل على السبعة تحملاً للجمع **و** اما
اغتسال الجنب فالاخبار الواردة فيه اربعة منها ثلثة منها دالة على وجوب النزح للوقوع او النزول او الدخول وهي صحيحة الحلبي وصحيحة ابن سنان وصحيحة محمد بن
مسلم ورواية ابي بصير على وجوبه لاغتسال الجنب حيث يسئل فيها عن غسل الجنب **و** خص ابن ادريس الحكم بالارتماس دون مطلق المباشرة **و** لا يبعد
ان يكون مراده الغسل ارتماساً وان كان لفظه لا يعطيه وقد صرح المحقق في دعوى الاجماع وشنع عليه **و** بان تخيير بان الاخبار لا يدل على مطلق المباشرة
وما يتوهم من الجمع بينها بحمل المطلقات على المقيدات فهو رواية ابي بصير في غاية الضعف لا ثبات الحكم وصحة الاغتسال لا ينافي ثبوته في غير صحيح
يلزم التقييد سيما والتقييد في كلام السائل **نعم** لا يبعد ان يتوهم الاصحاب قرينة على ذلك سيما والاصل عدم الوجوب فيخرج عن مقتضاه في صحيح
اليقين **و** قد يوجه اشتراط الاغتسال بانه لا وجه للنزح بدونه لان المفروض عدم استصحاب النجاسة حتى لا اوجب لمقتضاه سيما للمعنى فاذا تجب
الجميع والاكتفاء بذلك تشاهد باشتراط عدم المني والاصل عدم غيره ايضاً فيكون ذلك من جهة سلب الطهورية ونحوه بان تكون المراد بنزح السبع معلقاً
من غير الاجماع كما مر وما نحن فيه ليس من موارده فلا مانع من الفرق بين ما صاحب الجنب وغيره فان الاخبار واردة مورد الغالب من سلبها الطهورية مع
لا مانع من ان يكون سببه النجاسة الحكمية يجعلها الشارع مقتضية للنزح سواء عينية او يكون لزوال النفرة فانها من الاخبث الاغتسال او غيرها حتى فهم
الاصحاب فهو والا فلا يجب الا غسلها دخل مثل ذلك **وقد** اورد بعضهم في دفع التمسك بسلب الطهورية حيث قال انه قوله في صحيحة ابن ابي
يعفور المتقدمة في اوائل الباب لا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم يدل على حرمة الغسل فيكون باطلاً فلا يكون غسلاً فلا يكون غسالة رافع
للطهورية وجميع هذه المقدمات ممنوعة سيما وذلك لا يفيد العموم فان ظاهر الروايات في غير البئر المباحة ولو ظاهر الفقهاء ايضاً ان الاغتسال الصحيح
موجب لذلك لا الاغتسال والا يلزم ان يكون مراد كل من ذكر الاغتسال ايضاً مجرد المباشرة وليس كذلك **و** الاولى ان يعتبر النزح لمجرد المباشرة كيف
ما اتفق وينفك عن شبهه كما سلك المصنف **و** اما على الخلاف من استحباب النزح فيكفي الاستحباب مجرد زوال النفرة ونحوه **ثم** هل يرتفع الحدث
لو اغتسل فيه وجهان بل قولان من جهة ان النزح لسلب الطهورية ولا يكون الا مع ارتفاع الحدث وحصول الامتثال من جهة ومنع المقدمتين **و**
اما خروج الكلب حياً فالمشهور فيه ايضاً ذلك لرواية ابي مريم المعتضدة بعمل الاصحاب فلا يعارضها صحيحة ابي اسامة المتضمنة للكثرة بالخمس وعليها يحمل اطلاق
صحيحة علي بن يقطين المتضمنة للدلاء **و** ذهب ابن ادريس الى وجوب اربعين طرحاً للروايات على اصله وتعدياً عن حكم ما اذا مات في البئر من باب الاولى
**و اما** بول الصبي فهو غير البالغ ولا يطلق عرفاً على الرضيع يعني من كان دون الحولين على تفسير ابن ادريس ومن لم يأكل الطعام كما نقل عن

لمنع شرطية الغسل كون نجاسة بحيث ليس شرط في دعوى الاجماع على عدم وجوب الاغتسال مطلق مباشرة ح

الشيخ وقيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له فهو على قول الاكثر لم نسمع له منصوصا ولا يعارضهما صحيح معوية بن عمار المتضمنة لوجوب
نزح الجميع ولا رواية بن زياد عن حمزة المتضمنة لدلو واحد لضعف الثانية وكون الاولى مخالفة لاجماعهم ظاهرا والصدوق والسيد لوجوب ثلث
دلاء **وربما** يستدل لعليه بصحيح ابن بزيع المتضمنة لنزح دلاء لقطرات البول بضميمة الاجماع المركب في عدم الفرق بين القليل والكثير وفيه انا
من بوله الصبي فلايغا وضربح المرسلة مع اعتضادها بالشهرة **و اما** الفار فقيدا الاكثرون الشيخ بالتفسخ واكتفوا فيما دونه بالثلث وزاد جماعة
منهم الانتفاخ واطلق المرتضى الشيخ فذهب الصدوق الى الدلو الواحد في غير صورة التفسخ **حجة** الاولين الجمع بين ما ورد من اطلاقات السبع
للاخبار كثيرة من صحاح وغيرها وبين ما ورد من اطلاقات الثلث مثل صحيح معوية بن عمار وصحيح عبد الله بن سنان المستشهد لها برواية ابي خديجة عن الصادق
عن الفارة تقع في البئر فقال اذا خرجت حية فلا بأس وان تفسخت فسبع دلاء وروى بن ابي سعيد المكاري ولكن في هذه الرواية سالم وهو ضعيف في بعض
نسخ التهذيب **و** يدل عليه ايضا صحيح ابي اسامة المتضمنة لنزح خمس لا مما لم يتفسخ بحمل الخمس في غير التفسخ على الاستحباب **واما** الانتفاخ فلم نقف
على تصريح به في الاخبار بل يظهر من فتوى المذكور **و** ربما قيل ان اول درجة التفسخ هو الانتفاخ وهو غير واضح بالنسبة الى فهم العرف واللغة **و**
اما السيد فلعل الخبر السبع عنده كانت متواترة ولم يجد ما ينافيها شيئا في الاخبار **الثامنة** يجب نزح خمس لذرق الدجاج عند الشيخ **و** جد
جماعة بالجلال **و** لعل اطلاق الشيخ مبني على قوله بنجاسته مطلقا وهو موقوف الى الصلاح بنزح الجميع لخرء ما لا يؤكل لحمه فيقتضي ذلك في الجلال ان كان
مراده خرء من الجرثيم بالعرض وقرب المحقق ادخاله في حكم العذرة واحتمل الثلثين لرواية كردويه ولم نقف على نص يدل على الخمس مطلقا **و** قدم ضعف
قول ابي الصلاح والعذرة تنصرف على الذرق عرفا وقد عرفت رواية كردويه مع ضعفها الدلالة وقد يستدل على الخمس بالاجماع على عدم وجوب الزائد
وبعدم نقض البراءة بانه قال **و** لعله مبني على عدم الاعتناء بخلاف ابي الصلاح او بحمل كلامه على المحرم بالذات **و** كيف كان فالاظهر الاكتفاء بالخمس
**التاسعة** المشهور وجوب ثلثة للحية ونقل عن ابن بابويه وجوب سبع **و** يدل على الاول صحيح الحلبي عن الصادق قال اذا سقط في البئر شيء صغير
فمات فيها فانزح منها دلاء لانها تدل على الاقل **و قد** يناقش بمنع كون الحية ذات نفس سائلة بل صرح بعض الفقهاء بما ورد في الاخبار من انه
لا نفس له لا يفسد الماء فيقيد بصحيح ابن سنان الدالة على نزح سبع دلاء للدابة الصغيرة **و الاول** مدفوع بان الحية ذات نفس كما صرح به المحقق ونعمت
ثقة قلنها او شاهدها ان لها دما سائلا في غاية القوة كالسائل من العضد **و** سمعت بعض مشايخنا ايضا انه سمع ثقة له كذلك **مع** انما
لا نفس له من الشيء الصغير من حيث كالشاهد في السمك الكبير ونرجحه يحتاج الى دليل الان يتمسك بالاولوية فيحصل الترجيح في انتساعها العمل **و**
الدابة ايضا محمولة على المعنى العرفي فلا يدخل فيها الحية **و** لعل دليل الشيخ هو صحيح ابن سنان ودلالتها عليها خفية **و قد** ذكر له وجوه اخر كلها
ضعيفة ونقل عن الشيخين وجماعة من الاصحاب وجوب الثلث للوزغة ايضا **و** عن سلار وابي الصلاح دلو واحد **حجة** الاولين صحيح معوية بن عمار
وصحيح ابن سنان المتقدمتين في الفارة ولا يعارضهما رواية يعقوب بن عيثم الدالة على السبع لضعفها **و** حجة الدلو الواحد رواية يعقوب بن عيثم لم تر
ان بغية ومرسلة عبد الله بن المغيرة المروية في الكافي وهو ما يعارض بهما ما تقدم **و** قال ابن ادريس انه لا يجب لها شيء لانه لا نفس لها سائلة **و**
عن الشيخ وابن البراج وابي الصلاح ايضا وجوب ثلث للعقرب **و** لا دليل له وقد روي هارون بن حمزة الغنوي لا دلالة فيها اصلا وروى منهال الشعيرة
على نزح عشر دلاء مع ضعفها مهجورة عند الاصحاب **و** لعل وجهها الاجتناب عن سمها وذهب المحقق الى استحباب ثلثة فيهما ولا بأس به **العاشرة**
المعروف من مذهب الاصحاب وجوب دلو للعصفور ولم ينقل خلاف الا ان الصدوق ذكر الصعو مكان العصفور فان ترادفا او زاد منها العصفور مجازا
فلا خلاف الا فالمرجع هو ما دل عليه من الاخبار **و** يدل عليه موثقة عمار المتقدمة في موت الانسان ويخص بها كل ما ورد في مطلق الطير او نحو
الصغير من نزح الدلاء او غيره وان كان صحيحا ومن امثل في هذه الموثقة وما ورد في وجوب السبع للطير سيما مع عطف الدجاجة على الطير كما في
موثقة ابي اسامة وابي يوسف ورواية علي بن يقطين ظهر عليه صحة ما ذهبوا اليه من ان العصفور وما اشبهه ما دونه او فوقه الى الحمامة حكمه دلو واحد
من الحمامة وما فوقها الى النعامة سبع لان العصفور حقيقة فيما دون الحمامة والطير حقيقة فيها وفيما فوقها لغة وعرفا لان المستفاد من موثقة عمار
المعمولة عند الاصحاب التي لا يوجد لها راد كما ذكره في المعتبر بعد الالتفات الى احوال الحيوانات غايته هو ملاحظة الجثة وموافقة المنافيات
**ثم** بملاحظة التنصيص في الدجاجة وما اشبهها في الجثة وخصوصا بعد ملاحظة صحيح البقباق وصحيح الفضلاء المتضمنين لنزح الدلاء في الطير
المتضمنين لحملها على السبع جمعا مع بعد بقاء جميع افراد الطير تحت السبع مع تساوي جثتها وعدم تقارب مقاربة جثة ما دون الحمامة من صنف
الطيور الى الخبث وتقدم القول بالواسطة بين نزح الدلو والسبع تعين القول برجحان ما اشتهر من التفصيل **و عن** الراوندي اخراج الخفاش
من شبه العصفور لنجاسته لانه مسخ **و لجيب** منع المقدمتين فالاظهر ان المراد بالمشابهة هو المشابهة في الجثة في نوعها الا في شخصها

وجوب نزح خمس دلاء في ذرق الدجاج الجلال

وجوب نزح ثلث دلاء للحية

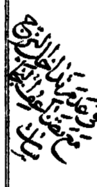
وجوب دلو واحد للعصفور وما اشبهه






كما توهمه بعض الاصحاب و الاكثر حملوه على وجوب دلو لبول الرضيع ايضا لو وايته على بن ابي حمزة المشتملة على نزح لبول الفطيم واحد من باب الاولوية **و** قد
يستشكل مع القول بوجوب السبع في بول الصبي **و** يمكن ان يمنع صدق الصبي على الفطيم فان الاطلاق الفطيم زمانا قصيرا محدود و الشيوع حقيقة من المبالغ
بالمبدأ و الاصل عدم ثبوت الزائد من الدلو الواحد **و** عن ابي الصلاح و ابن زهرة نزح ثلث **و قد** يستدل له بصحيحة ابن بزيع المتضمنة لنزح دلاء
لقطرات البول بحمل عمومها على الثلث مع انضمام عدم القول بالفرق بين القليلين لكثير **الحادي عشر** اذا تغيرت البئر بالنجاسة فالاقوى
الاكتفاء بنزح ما يزول به التغير بلا خلاف ظ بين القائلين بحكم الانفعال للاخبار المعتبرة و صحيحة ابن اسامة و لابن ... و منها ما يدل على نزح الجميع مثل صحيحة
معوية بن عمار عن الصادق قال سمعته يقول لا يغسل الثوب و لا يعاد الصلوة مما وقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب و اعاد الصلوة و نزح البئر
لانقضاء الخبائنا بالاصل مع عدم وضوح الدلالة فيحمل على ما يزيل التغير و كذا صحيحة ابي مريم مع انها لم يذكر فيها التغير بل تم هو او رواية ... منصور
عمار المشتملة على نزح كل الماء لوقوع الكلب و الفارة و الخنزير مع ما فيها من الجمع بين المذكورات و روايتا ابي خديجة اضعفهما فيحملهما على الاستحباب **و**
**للقائلين** بالانفعال اقوال شتى **منها** نزح الجميع مما له مقدر **و** ضعفه ظ مما تقدم **و منها** النزح حتى يذهب التغير للمعتبرة التي
تقدمنا هذا **و فيه** ان ما ورد فيها و بين ما ورد في المقدرات عموما من وجه و لو يمكن تخصيصها بغير صورة التغير للزوم كون التغير انقص من حاله
في مقدار النزح **فالاولى** تخصيص المعتبرة و مقتضاه الرجوع الى اكثر الامرين **و منها** نزح الجميع فان تعذر فالى ان يزول التغير جمعا
ما دل على نزح الجميع و ما دل على مزيل التغير **و فيه** انه لا دليل على هذا الجمع من عقل و لا نقل و الاولى حمل الاول على الاستحباب **و منها** وجوب اكثر
الامرين ان كان مقدر و الا فالجميع ثم التراوح مع التعذر **اما** الاول فلما مر من تخصيص ما ورد في مزيل التغير بما ورد في المقدر **و اما** الثاني فلكونه مما
لا نص فيه و يجب نزح الجميع عندهم في التغير منه بعض من باب الاولوية و نيابة التراوح عنه فيه لو تعذر مثل الفوت لاقوة **و** يجاب عنه بمنع مقد ...
على اصلنا فلا يخص **و عن** الشيخ كما تقدم **و منها** نزح الجميع فان غلب اعتبر اكثر الامرين **و** يظهر دليله و جوابه مما مر **و منها** نزح مزيل التغير
ثم المقدر ان كان مقدر و الا فالجميع ثم التراوح ان تعذر لاصالة عدم تداخل الاسباب في الاول و عدم امكان حمل الاخبار فيه على مزيل التغير كما لا يخفى و كونه
مما لا نص فيه في الثاني و نيابة التراوح عند التعذر كما مر **و** الجواب على اصلنا مما تقدم و ان كان نفوذ ... عدم تداخل الاسباب الا فيما يدل عليه الدليل
**مع** ان الظاهر ان الدليل موجود هنا كما سيجيء **و منها** ان اكثر الامرين فيما له مقدر و الاكتفاء بزوال التغير في غيره و هذا القول نسب الى العلامة و لا نعرف
من غيره **و** يظهر وجهه مما مر و كذا جوابه على ما اخترناه في الاصل **الثاني عشر** الاقوى عدم تداخل النزح مع تعدد النجاسات
سواء اختلف في النزح كالانسان و الكلب او تماثلت في المقدار كالكلب و الشاة او في الاسم كالشاتين لان الاصل عدم التداخل كما مر في بحث ...
و هو مذهب جماعة منهم الشهيدان رحمهما الله **و** قد استثنوا من ذلك ما لو حصل التعدد في المماثل مما يوجب تفاوت الحكم كالوقوع بعد القليلين
حتى يصير كثيرا **و** زاد في الذكرى ما لو زاد بل احصل الكثرة فانه يصير كثيرا و فيهما ايضا اشكال **و** ذهب العلامة الى التداخل مطلقا **و** حدث نحو
الاول مع الاختلاف و ... تماثلت في مقدار النزح و تردد في المتساويين كالشاتين **حجته** لعله منع صدق الامتثال بنزح اكثر الامرين مع تعدد
و المقدر لهذا النوع مع التماثل المنع لانه الاخبار على تعدد النزح **و** قد يزاد في الاستدلال بان خصوصية ... ثم اولا الاسم للقليل و الكثير **و** يظهر
المنافية بالتأمل فيما مر **مع** ان الاخبار لا يتم فيما تعلق الحكم بفرد من الجنس و اما تردد المحقق في المتساوي فمن ملاحظة تعدد نوع النجاسة كالتحقيق
او البولية و من ان كثرة الواقع يوجب كثرة مقدار النجاسة **و** لا يخفى ضعف الاول سيما فيما تعلق الحكم بالفرد و ان الاكتفاء بنزح الجميع فيما اقتصر المشا
عن استيفاء كل منها و كذا لو زاد المقدر الواحد عن الجميع لان الحكم انما تعلق بماهية من اشاء **و قد** يستشكل في ذلك بان طهارة ... بنزح لم يثبت الا
بنزح المقدر فيجاب بانه استصحب **و فيه** منع نجاسة الماء الخارج بعد ذلك لعدم استفادتها من ادلة نجاسة البئر و الاصل طهارة الماء الخارج **و**
سيجيء تمام الكلام و لو تعدد موجب نزح الجميع و تعذر فهو الاكتفاء بتراوح يوم اشكال يظهر وجهه من اصالة عدم التداخل و من كون البدل في حكم المبدل
**الثالث عشر** اختلفوا في حكم ابعاض ما له مقدر **فعن** جماعة الحاقها بالكل **و** لا دليل عليه لتغايرهما و الحقها بعضهم بما لا نص فيه **و**
فصل صاحب المعالم و بحمايته مقدار الكل ان كان اقل من منزوح ما لا نص فيه تعديا من باب الاولوية و الا فمنزوح ما لا نص فيه و ليس ببعيد **و** اما
لو تعدد الاجزاء فان وقع جميع الاجزاء دفعة و لعده ففيه اشكال لعدم انفهام ذلك من اطلاق الاسم **و** يتاتى فيه مما تقدم من استثناء مثل ...
الدم القليل كثير الاستثناء ذلك من عدم تداخل الاجزاء ايضا بل الشهيد جعل الحكم هكذا فيما لو وقع جميع الاجزاء في اكثر من دفعة ايضا **و فيه** نظر
لعدم صدق اسم الكل عليه ح بخلاف الدم الكثير على الاستثناء و القول بالتداخل يجب نزح المقدر مرة او منزوح ما لا نص فيه مرة على القولين **و** اما
على ما ذكرناه من الاشكال في اصل الاستثناء في اصل المسئلة فيعتبر كل واحد على حدة **و** يظهر لك حكم التداخل و عدمه في الاجزاء في غير صورة الا ... مستثناة

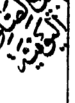
فان
تعذر فالتراوح
عن المنزوحات المذكورة و
الغايات المقدرة ما تعدد
فيه نزح الجميع
ع



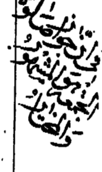
ايضاً ممّا مرّ وكذلك اجزاء ما لا نص فيه وكذلك يظهر حكم جزء من الانسان من حيث في البئر مما تقدم **وامّا** الحيوان الحامل اذا علم وصول ذلك الى جوفها
ففيه ايضاً اشكال وكذلك الاشكال في ذات الرجيع النجس اذا وصل ذلك الى جوفها والاطلاقات يقتضي عدم التعدد وان كان عدم تناوله في النص ايضا الى الاولى
**وامّا** ما نحن فيه فمعاشر القائلين بعدم التعدد فيحتمل عدم ذلك لاشكالات والجمهور التزمه **الرابعة عشر** النزح بعد اخراج النجاسة او استهلاكها
واتحاد اسمها لانه ما دام باقياً فيها يثبت لها حكم الملاقات ولا يعتد بالملاقات ثم الظاهر عدم الخلاف فيه **ويدل عليه** صحيحة الفضلاء وصحيحة ابي بصير في هذا
هذا اذا لم يكن موجباً لنزح الجميع والّا فلا يضر نزح بعض الماء قبل الاخراج **و** وجهه ظاهر ولو تفرق اجزاء الحيوان وشاع في الماء فنزح بعد حصول جميعها
**و**الظاهر الاكتفاء بالظن الغالب وكذلك الشعر من نجس العين وقطع على القول بنجاسته باعتبار اصوله والعلقة المتصلة بالميتة كما صرح في الذكرى ولو
استمر خروجه نزح الجميع او يعطل حتى يحصل العلم بانتفائه او نزح الاستهلاك **الخامسة عشر** يحمل الدلو في الاخبار على المعروف المعتاد
لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ووجها العرف فيما لم ينقل بحسب عادة تلك البئر او معتاد الآبار المتعارفة اشكال وكذلك ان تعتبر عادة البئر بحسب الحالات
او بحسب عادة اهله **والاظهر** الاعتبار بالمتعارف في الآبار المعتادة وربما قيل بتحديد الدلو او بثلثين رطلا وقيل باربعين وهو ضعيف لا يمكن
**وهل** يعتبر التعدد في الدلو او يكفي النزح بالدلو الجامع للعدد فيه قولان **اظهرها** الاول وفاقا مع النص **و** وجه الثاني ان العلة للتطهير هو اخراج
ذلك المقدار من الماء وتقييده بالعدد لانضباطه سيما والغالب في ذلك فالحكم وارد مورده وفيه منع العلة اذ لعل للتكرير وكثرة تموج الماء مدخلية في
التطهير كما في تعدد الغسلات في التطهير ونظيره كثير **وامّا** في مزيل التغير فالظاهر انه لا حاجة الى اعتبار العدد بل ولا الدلو وكذلك فيما يوجب نزح الجميع و
ما يوجب نزح الكر **السادسة عشر** يعفى عن المتساقط من الدلو وعن جوانبها اذا انشقت فطعمها ومساميها ويطهرها يطهر البئر اثر الدلو و
الرشا **امّا** الاول فلا اشكال في المتعارف منه والا لم يمكن التطهير عادة **وامّا** غير المتعارف فمثل ان ينصب كل الدلو او اغلبه فقيل لا يوجب شيئا
للاصل وفيه ان كون ذلك نجاسة لم يرد فيه نص فيجب فيه ما يجب فيه بحكم جعل الاصل **و**قيل كان فيما عدا الدلو الاخير فيجب فيه ما يجب في ماء الانهر
فيه مبني على الفرق بين وصول النجاسة بالماء الطاهر والماء النجس **و**هو غير واضح لان لكل نجاسة ما لم تر **و**قيل باقل الامرين من منزوح اصل النجاسة
ومنزوح ما انصب فيه لان الفرع لا يزيد على الاصل وهو احسن الاقوال وان كان لا يخلو عن اشكال **وامّا** الثاني فلا اشكال بعد الخلاص من النزح
**وامّا** قبله ففيه اشكال سيما في الحمأة **قال** في الذكرى ولم يحكوا على طهارة الحمأة والجدران وهذه العبارة يحتمل لهما **وامّا** الثالث فلا
اشكال في طهارة الدلو والرشا ويدل عليه استحباب بعض مراتب النزح كالاربعين فيما يجب فيه ثلثون من دون لزوم تطهيرهما والانسب عليه
الشرع الظاهر ان المباشر بعينه كذلك لذلك فطريق الاحتياط واضح وكل ذلك مما يؤيد عدم الانفعال هذه احكام النزح **وامّا** تطهيرها بغير النزح
فصرّح جماعة من الاصحاب بامكانه **وامّا** غيره من المتاخرين المحقق في المعتبر بحث في النزح والاظهر الاول فيمكن تطهيرها بالجاري والكثير وبالغيث
بالشرائط المتقدمة في غيرها لما ذكرنا من الادلة على الوجه الذي حققنا **و**لعل المحقق تمسك باستصحاب النجاسة ومنع دلالة الادلة في غير النزح **عشر**
الظاهر على القول بالنجاسة سقوط النزح بذلك **وامّا** على القول بالنجاسة سقوط النزح بذلك **وامّا** على القول بالتعبد فقيل بانه لو حصل التطهير
بالماء نعتبر الاستهلاك ثم سقط لعدم بقاء الاسم ولو حصل الانقطاع وقيل به لم يسقط ولو اجرى البئر النجس ففي طهارته ونجاسته وطهارة ما يجري
بعد جريانه فلما النزح احتمالات ووجهها الاخير واحوطها الاوسط **و**لو زال تغير المتغير النجس من قبل نفسه او بعلاج فلا يطهر وان كان هل يكفي نزح
يزول معه التغير لو كان باقيا او يجب نزح الجميع فيه قولان اظهرهما الاول **و**لعل من يوجب نزح الجميع تمسك بعدم امكان ضبط التغير او مزيل التغير
وعموم في جميع الصور فلا يطرد هذا الحكم يجري على المحتاط ايضا للاستصحاب **وامّا** لو غار ماؤها ثم عاد فقال كثير من الاصحاب بسقوط النزح لان علة
الطهارة هو ذهاب الماء وهو موجود هنا كما في النزح ولان ما يجب منه هو ماء البئر المحكوم بنجاسته ولم يعلم وجوده ثم **و**فيه منع العلة لعل
مدخلية لحصول الجريان الى الخارج وبان ما ذكر لا يوجب طهارة ارض البئر فيتنجس الخارج بالملاقات لاستصحاب النجاسة ويمكن منع نجاسة ذلك الخارج
بالملاقاة فان ما دل على نجاستها ما البئر لا يشمل هذه كما لا يخفى **و**يشكل بان ذلك لا يرتفع استصحاب نجاسة الارض الا ان يقال بعدم استحالة الجمع بين
فيعمل على مقتضاهما واما لو ظهر بعض البئر بعد الغور بالشمس والمطر فالامر في ذلك سهل لما ذكرنا **تنبيه** لا يجب ان يبعد البئر عن البالوعة التي يرمى بها ماء
النجس فيحتمل الكيف ما لم يحصل اليقين بالانتقال عند من لا يعتبر الظن كما هو الحق واذا حصل اليقين فلا يجب الا اذا تغير بها على المختار **و**يدل عليه
الاصل والاخبار عموما وخصوصا وكذلك الحكم اذا حصل التغير ولم يعلم استناده اليها ويستحب تباعدهما خمسة اذرع مع فوقية قرار البئر على قرار
البالوعة او صلابة الارض والا فسبعة ويدل عليه الجمع بين رواية الحسن بن رباط عن الصادق عليه السلام قال سألته عن البالوعة تكون فوق البئر قال
اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وفي مرسلة قدامة بن ابي زيد عن بعض اصحابنا عنهم

قال ... كرادفي ما يكون بين البئر والبالوعة في ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمسة اذرع ثم قال يجزيك ظلما الى القبلة الى يمين القبلة من يمين القبلة الى يسار القبلة ويجزي من يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجزيك من القبلة الى دبر القبلة ولعل المراد من كل ناحية في الاولى من كل جهة كان من شرقها او غربها او غير ذلك وللمساحة انما يلاحظ بالنسبة الى الجانب الذي يليها ان كان بالنسبة الى الاخرى يبدو التقييد في الرواية وان كان ممكنا بالنسبة الى كل واحد من السبعة والخمسة الا ان يقيد بهما معا بوجب التساقط فالمدار على الترجيح وهو مع الخمسة لكونها موافقا للاصل وعمل الاصحاب **و ثم** ان الاكثر اعتبار السبع في صورة المساواة ويظهر من الارشاد اعتبار الخمس والاول هو مقتضى اطلاق رواية قدامة **و** يؤيده رواية محمد بن سليمان الآتية وجعل جماعة من المتاخرين الكون في جهة الشمال بمنزلة الفوقية الحسية لرواية قدامة ورواية محمد بن سليمان وجعلوا التعارض فيه الفوقيتان بمنزلة التساوي وذكروا ان صور المسألة باعتبار ملاحظة وقوع كل من البئر والبالوعة في المشرق والمغرب والشمال والجنوب وتساوي القرارين او ارتفاع احدهما وصلابة الارض او رخاوتها اربع وعشرون صورة وما تقدم من جعل التعارض بمنزلة التساوي يقتضي ان يكون التباعد بسبع في ثمان صور في رخاوة الارض ثلث منها فيما كان البالوعة في جانب الشمال وواحد في صورة العكس اذا كان قرار البالوعة فوق قرار البئر واثنان منها فيما كان البئر في جانب المشرق مع مساواتهما للبالوعة واخفضها واثنان منها في العكس كان وينبغي اعتبار الخمس في ست عشر صورة اخرى لاحاجة الى ذكرها **و** في المدارك وغيره ان التباعد بخمس في سبع عشر صورة وبسبع في سبع وهو غفلة عن جعل التعارض بمنزلة التساوي مع ان ذلك يوجب نقصان السبع ست لا سبع **الا** ان يراد الفوق بحسب الجهة انما يعتبر في البئر دون البالوعة وجوده على ظاهر النص وهو بعيد لان المدار على ذلك يدل على علو الجهة وهو لا يتفاوت في البئر والبالوعة **ثم** ان ابن الجنيد خالف المشهور وقال لا يكره الطهارة من بئر يكون النجاسة التي تستقر فيها من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثنا عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبعة اذرع فان كانت تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان كانت محاذية في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا باس **و** استدل برواية محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه قال سألت ابا عبد الله عن البئر يكون الى جانبها الكنيف فقال ان مجرى العيون كلها من جهة الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثني عشر ذراعا وان كانت تجاهها بحذاء القبلة وهما مستويان في مهب الشمال فسبعة اذرع والرواية ضعيفة والعمل على المشهور وان كان العمل عليها ايضا غير مضر بحملها على الافضلية **كتاب الصلوة** وهو يشتمل على مقدمة وفصول **اما المقدمة** فالصلوة في اللغة الدعاء وفي اصطلاح المتشرعة هو مجموع الافعال والصور المعهودة في السنة المتشرعة المشروط صحتها بالقبلة والقيام او انها مجموع المذكورات جامعة للشرائط التي لا تصح الا بها او انها المجموع المذكورات جامعة للشرائط التي لا تصح الا بها مع كونها ذات ركوع وسجود والاظهر ذلك مع اعتبار الاول من الاعتبارين فيكون اطلاقها على صلوة الاموات بعنوان المجاز **و** يؤيده قولهم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب وهذا هو صريح العلامة في التذكرة وظاهر المحقق في المعتبر وظاهر بعضهم كالشهيد في جملة من كتبه كونها حقيقة فيها والنزاع في ذلك قليل الجدوى والحق ان ذلك كله نحو التشابه بينها الصادقين ومن بعدهما **وهي** تنقسم الى واجبة ومندوبة الاستحالة انفكاكها عن الرجحان واما المكروهة فيرجع الى احدهما عند المشهور ويلاحظ الرجحان فيها من حيث نفس طبيعة العبادة عند غيرهم كما هو الاقوى ولا ينافي ذلك زوال الرجحان لعارض وابقاء الكراهة على معناها الحقيقي في بعض الصور واما النهي عنها تحريما فيقتضيها فاسد او ليس بصلوة على الاصح كالذي كان بين يدي المامور بعموم خروجه مطر وكل ما كان بينهما تعارض من وجه لو قلنا بصدق المنهي عنه عليه على المشهور لكن الاقوى خلافه وقد حققنا هذه المطالب في الاصول **ثم** ان الواجبة على سبيل مطلق الانسان منحصرة في سبعة بحكم الاستقراء اليومية والجمعة وصلوة العيدين والآيات والطواف والاموات وما يلتزم بنذر وشبهه ويلحق باليومية متعلقاتها من الاحتياط والقضاء ونحوها وصلوة الاستيجار يمكن ان يندرج في هذه وفي القسم الاخير والمندوبة ايضا تنقسم موقتة وغيرها **الفصل الاول** في جملة احكام الفرائض واقسامها الثنائية كالظهر والعصر والثلاثية كالعصر والاتمام واحكام التي واقسامها **و** اما تفصيل كيفياتها واجزائها ولواحقها فوظيفة بقية الفصول **وفي هذا** مقاصد **المقصد الاول** في اليومية والجمعة **وفيه** مباحث **الاول** الصلوة اليومية خمس الظهر والعصر كل واحدة منهما اربع ركعات والمغرب ثلث ركعات والعشاء ايضا اربع ركعات والفجر ركعتان يجب ذلك في كل يوم وليلة على كل مكلف جامع لشرائط التكليف بالضرورة من الدين والآيات والاخبار بايجابها والتأكيد عليها والتهديد على تركها مستفيضة ويستحق تاركها مستحلا من دون الاستثناء الا ان يكن في حقه دعوى شبهة وذلك في الرجل المسلم فطرة دون غيره وتفصيل ذلك في محله كتاب الحدود وقد ذكرنا من بداهة وجوب تلك الصلوة مطلق الا الظهر في يوم الجمعة فانها تبدل بركعتين مع الشرائط الآتية والتفاصيل التي يستتبعها **ووجوب** صلوة الجمعة في الجملة مما لا ريب فيه بالاجماع والكتاب والسنة المتواترة بل قد يدعى كونه بديهيا من الدين

في ان الصلوة تنقسم الى واجبة ومندوبة



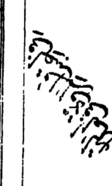
يشير اليه قولهم في الصحيفة في دعاء يوم الاضحى ويوم الجمعة اللهم ان هذا المقام لخلفائك [illegible]



الامر والوجوب الذي تضمنتها تلك الادلة وان كان يتبادر منهما الوجوب العيني المطلق ولكن جماعة من فقهائنا وهم عشرة على ما يحضرني الان ادعوا
الاجماع في مواضع عديدة من كلماتهم على كون وجوبها مشروطا بحضور المعصوم او نائبه الخاص ومقتضى ذلك عدم الجواز اذا لم يحصل الشرط الا ان يدعى
ان انتفاء الفصل علة لانتفاء الجنس ورفع الوجوب مستلزم لرفع الجواز الا ان يدعى الاجماع على اشتراط العينية بذلك بحيث يدل تلك الدعوى على
بقاء الجواز فيكون دليلا جديدا وذلك غير معلوم من مدعيه والقول بان الاجماع على نفي العينية في صورة عدم الشرط مبني على [illegible] المشترك
وهو التخيير مدفوع بمنع الاشتراك اولا كما مر وبعد تسليمه بجواز استعمال المشترك في معنييه بالنسبة الى الواجب العيني كما هو التحقيق ثانيا ولذلك ذهب
جماعة من اصحابنا الى التحريم مدعيا بعضهم الاجماع على اشتراط انعقادها ايضا بما ذكر فيكون شرطا للوجوب شرطا للصحة ايضا فرجع النزاع بين الفريقين اما
باثبات الجواز من دليل اخر ومنع الاجماع على اشتراط الصحة بذلك فيصح حال التمكن من الشرط اذ هو العدد المتيقن عند هؤلاء او تسليم التحريم لان عدم
دليل العدم وان انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط ولو سلم الاجماع لا لما ادعى بعضهم ان برائة الذمة لا يحصل الا بالظهر لظهور بطلانه والجواز هو
المشهور بين اصحابنا ولا يخلو من رجحان والدليل هو الروايات مثل ما رواه في الامالي صحيحا عن الصادق ع قال احب للمؤمن ان لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع ولو مرة
ويصلي الجمعة ولو مرة ونحو ذلك مما ورد في السنة [illegible] فيه وصحيح زرارة قال حثنا ابو عبد الله ع على صلوة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان
ناتيه فقلت نغدو عليك فقال لا انما عنيت عندكم وموثقة عبد الملك عن ابي جعفر ع قال مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله تعالى قال قلت
كيف اصنع قال صلوا جماعة يعني صلوة الجمعة فان الظاهر ان مثل زرارة وعبد الملك لا يخفى عليهما اصل وجوب الجمعة وتركهما انما كان من جهة عدم
بسط يد الامام وكانا يعرفان الاشتراط ولذلك قال زرارة حتى ظننت انه يريد ان ناتيه وقال عبد الملك كيف اصنع والسياق ايضا لا يفيد الا الاستحباب و
الحمل على ان المراد صلوا عند ذكرها مستغنيا عن المخالفين تعيينا وتعلق فرض التسليم فيثبت الوجوب عينا وقد ابطله الاجماعات وما هو اقوى منه واوضح و
اكثر من ان يحصى وانفيه والقول بان ذلك اذن منهما فيرد ان المعتبر هو الاذن الخاص وهو المتنازع ولا يفيده الروايات لعدم تعيين الامام وامكان صدورها في
لو كان اذنا لزم ان يكون هذه المعركة في جميع الفرائض والاحكام ولا الخصوص فيما نحن فيه بهذه الروايات لا يمضي النزاع ح اصلا والظاهر انه لا قائل بالفصل
بين زمان الحضور والغيبة فيطرد الحكم واما ما يتمسك به في حال الغيبة بان الفقيه يقوم مقام الامام ع لعموم الدليل فهو ان سلم فلا يعطي الا الوجوب
العيني كما هو شأن المنوب عنه والجواب بان العينية مرفوعة في حال الغيبة بالاجماع كما صرح به بعض نقلته يدفعه الكلام السابق لان رفع الفصل مستلزم
رفع الجنس اللهم الا ان يجعل ذلك تتميم الاستدلال بالروايات السابقين فيرتفع مؤنة دعوى عدم القول بالفصل لولا دعوى الاجماع على رفع
العينية لعوني القول بها على ذلك لعدم [illegible] فانه الاجماع على اصل الاشتراط ولعل التتميم المذكور هو السر في دعوى بعض المحققين الاجماع على اشتراط
الجواز بالفقيه العادل ونسب دعوى الاجماع الى جماعة من علمائنا ولم نقف على تصريحهم بذلك فان كان اخذ اصل الدعوى بذلك البعيد من تتبع
كلماتهم والاشكال والخلاف [illegible] موافقة الخطابين للحاضرين في الخطابات الشفاهية انما هو في اشتراط الامام او نائبه وعدمه لا غير فيمنع ثبوت النيابة
في الفقيه لا ينبغي هذه المخالفة مع انها ايضا ليس بمحصورة في خطاب المشافهة والاية ان يحمل كلامه على الاعم من مباشرة الفقيه بنفسه كما يقتضيه حسن
النيابة ويظهر من بعضهم [illegible] الامام من دلالة [illegible] تعيين شخص معين ايضا فكيف يخص من له اهلية الامامة مع عدم اشتراط الفقيه مطلقا في الاحتياط
وكيف كان فالاحتياط في الجمع بينهما الا انه لا الذمة او الظهر باحدهما بعينها اخر [illegible] الوجوب عينا كما ادعاه جماعة من
المتأخرين ونسبه بعضهم الى اطلاق كلام جماعة من القدماء متمسكا باطلاق الاية والاخبار ولكن الاظهر حمل الجمعة [illegible] وكيفية التقرب فيهما ومن المستحب
الجمع [illegible] الا الاتيان بما يحتمل كونه من الدين بل لا يبعد وجوبه فيما لم يحصل الجمع
من باب مقدمة برائة الذمة عما اشتغلت به يقينا كما ذهب اليه بعض المتأخرين واعلم انه يظهر من كلمات بعض الاصحاب ان النزاع في الاجماع واما
بعد الاجماع فيجب وهذا التفصيل لا يظهر دليله ولعل هذا القائل نظر الى ما سيجيء من صحيحة [illegible] في الدين ووضع الله عنهم الجمعة وهو
قياس الثاني يشترط في الجمعة الجماعة بالاجماع والاخبار ويشترط في الامام البلوغ بلا خلاف الا من الشيخ في الصبي المراهق على ما يفيده اطلاق
كلامه [illegible] الجمعة وفي رواية اسحق بن عمار ولا يؤم حتى يحتلم والعقل لعدم اعتبار المجنون وعدم الاعتداد بفعله وفي الادواري
حال الافاقة قولان اجودهما الكراهة والذكورة بالاجماع في امامة الرجال واما غيرها فالظاهر ايضا ذلك بناء على القول بعدم انعقاد الجمعة
بالمراة كما سيجيء والايمان والعدالة وطهارة المولد بالاجماع والاخبار ويكفي في الاخير عدم ثبوت كونه ولد زنا لانه يحكم بكونه حلال المولد
شرعا وقيل يكره امامة ولد الشبهة ومن لم يعرف ابوه ومن تناله الالسن لنفرة النفوس واما الايمان فالمراد به كونه اثنا عشريا لما ذكرنا
ولخصوص ما دل على بطلان عبادة المخالف وعدم جواز الاقتداء بالواقفية وفي اشتراط كونه [illegible] اعتقادا على اليقين لا بمجرد الاظهار في اللسان



كما هو صريح الاخبار الآتية **وهل** يكفي حسن الظاهر فيه الخلاف فيه وفي العدالة وتجب العلم بها **ولما** كان المراد من العدالة هنا معناها الأخص فنقتصر على الكلام في العدالة **فنقول** الاقوى انه يجب إحراز امانته وقبول شهادته فهو مما يتحصل العلم بعدالته من الحس **و**
**تحقيق** المقام ان المشهور ان العدالة الشرعية وقد ذهب جماعة الى انها ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة وجماعة من القدماء الى انها اجتناب الكبائر وجماعة منهم الى انها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر والكلام في اشتراط عدم منافيات المروة بعد وهذا
الخلاف مبني على الخلاف في ان المعاصي صغيرة وكبيرة او كبيرة كلها **والاول** هو المشهور بين المتأخرين **وذهب** جماعة من القدماء
الى الثاني **و** يظهر من الطبرسي وابن ادريس نسبته الى مذهب اصحابنا في ذلك في جعل الصغيرة والكبيرة بالنسبة الى ما فوقها **والاقوى**
الاول لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم والذين يجتنبون كبائر الاثم وفي صحيحة ابن محبوب وقد سأله عن الصغائر
ذنوب موبقة وكبائر اوعد الله عليها النار ومن اجتنب الكبائر كفر الله عنه سيئاته وغير ذلك من الاخبار الكثيرة من الروايات الواردة في تعداد الكبائر
وتحديدها **و** هي كثيرة جدا وظاهر اطلاق الكبيرة على بعضها دون بعض **ومستند** الآخرين ما ذكره في جملة من الاخبار وقد يجمع بين
الصغيرة والكبيرة بالنسبة ... فان المعاصي كلها كبيرة من حيث ... الكبيرة
سيما مع ملاحظة ما دل على انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار **والاقوى** ان الكبائر ... وتعددها ...
كما نطق به الاخبار المعتبرة وهو المشهور وقيل ما اوجب الحد وقيل ما اوجب جهنم **و** قيل ما حرم بدليل قاطع **وقيل** كل ما توعد عليه توعدا
شديدا في الكتاب او السنة وقيل غير ذلك **والاقوى** الاول والتسع الواردة في بعض الاخبار الكبائر ... فيما يحصل من تفسيرها
في الصحيح بالسبع الموجبات ... جميع المعاصي ... من قوله تعالى ... الكافرين ... من عقيلة ... شهادة بعد
ظهور الفسق ... العلا بن سيابة عن الصادق عن شهادة من يلعب بالحمام ... اذا لم يعرف بفسق ... هو ... 
... من تعدد الاخبار وفي ... صحيحة عبد الله بن ابي يعفور ... يعرف باجتناب الكبائر ...
ومن فحوى الآيات والاخبار الدالة على كون الصغائر مكفرة باجتناب الكبائر ... ان الاصرار على الصغيرة كبيرة
خصوصا صحيحة ابن ابي عمير ... فقال ومن يوبق ... وقال ... كبيرة ... 
عليه ... ومن ... للحرج ... المعصومين **و** ... 
... شهادة **وفيه** ... في جميع المعاصي ... 
على ... **وقد** يجمع ... الى المعاصي ... بالنسبة الى الصغيرة ... صغيرة
... الوجوب لكون ترك الكبائر مكفرا لها **ولكن** ... الاستغفار ... 
التوبة ... على ... **واما** الاصرار على الصغيرة فهو معصية من الكبائر وقد ورد
في الاخبار لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار وهو ... 
... **واما** ... العدالة ... بملكة ... فلعله ... 
... في ... ملكة التقوى ... 
بعض ... 
الاختلاف ... الخلاف ... العدالة فذهب جماعة الى ... الاسلام ... الفسق **و**
ادعى الشيخ في الخلاف على ذلك الاجماع وقال ان البحث في شهادة العدل كان من محدثات شريك بن عبد الله القاضي **ونقل** عن بعض القدماء
القول ... من حسن الظاهر وكونه ... الصلاح والشهرة بينهم ... وجوب الفحص والتفتيش ... 
شهادة عدلين ... **حجة** الاولين عموم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وصحيحة حريز عن الصادق ... 
... شهادتهم ... **وقد** ... والروايات في هذا المعنى كثيرة **حجة** ... قوله تعالى و
ذوي عدل منكم مع ملاحظة الآيات ... الاسلام ... وهذا ... 
... **ويمكن** الجواب عنها ... 
يكفي ... الصلاح ... **و** بذلك ... تحصيل العادل لا يحصل ... التفتيش والفحص **و**

اما الخبر على ما اخترناه فصحيح عبد الله بن ابي يعفور رواها في الفقيه وهناك اخبار اخر معتبرة والكوفي فيها يكون ظاهرا مأمونا او يكون منصا لحالي نفسه او
بان يكون في خير ونحو ذلك فتلك المطلقات محمولة على التفصيل المستفاد من صحيح ابن ابي يعفور ولا يبعد ان يقال العمل على مقتضاها هو الظاهر من عبارات
كثير منهم مثل المفيد والشيخ في النهاية والمبسوط وابن البراج حيث نقل عن كل منهم انهما ان يعرف بالستر والصلاح واجتناب الكبائر وان يكون معروفا
بالورع عن محارم الله ويمكن ان يكون مراد الشيخ في الخلاف بعدم التفتيش عن الباطن والطاولات فلم يكن معهودا او هو من المحدثات لا مطلقا

بحاله ثم ان اعتبار عدم فعل المنافي للمروة وهو ما يكشف عن مجانبة ما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة من المباحات والمكروهات وصغاير
خصوصيات ذلك يحصل بحسب كالاكل في الاسواق والبول في الشوارع وقت سلوك الناس واشباه ذلك مما يستهجن من امثاله والظاهر
هو المشهور بين الاصحاب وذلك يختلف باختلاف الازمان والاوقات والاشخاص ووجه ذلك بانها اما ان يكون من جهة تحصيل او فلحيا وكلاهما
ويمكن ان يستدل لاعتبار ذلك بقوله في صحيح ابن ابي يعفور حيث قال ان يكون ساترا لعيوبه بالمسند لان يؤذن تركها بالتهاون
بالشرع واما الحرف الدنية وارتكاب المكروه غير ضرورية وكذا مثل الاكتحال بالاثمد والتحنك بالعمامة في البلاد التي كان فيها لم يجر الورود
الشرع بها ثم ان الظاهر ان يعد انه ترتفع بالتوبة فيه الخلاف نقل عن بعضهم الاجماع على
عما يوجب الحد وان والظاهر كفاية ظهور التوبة كما الثالث

اختلفوا في اشتراط الحرية الامام وجواز امامة العبد مبني على القول بانعقاد الجمعة
به وسيجيء الكلام فيه واما سائر المذكورات فقد نقل فيه ابن ادريس
فاجازه في غير الجمعة والعيد وهو ضعيف ولا يبعد القول باشتراط السلامة من غير ذلك وسيجيء تمام الكلام في الجماعة الرابع وجوب
الجمعة مختص بالمكلف الذكر الحر الحاضر السالم عن العمى والمرض والعرج والشيخوخة وغير البعيد بازيد من فرسخين والمطر واشتراط التكليف اجماعي والمنقول
الى غير الصلوة وكذا الذكورة والحرية وفي المبعض والخنثى اشكال والترجيح للسقوط غير بعيد
العموم واما الحضر فهو مقطوع به في كلامهم مدعى عليه الاجماع والكثير
و في المبعض اشكال والترجيح للسقوط
منهم ونقل عن بعضهم واما المرض فاطلاق
النص والفتوى يقتضي العموم وهو لا ينفك عن المشقة واما
وهو كونه شيخا فانيا فهو ايضا مقطوع به في كلامهم مدعى عليه الاجماع وقيد بعضهم بالبالغ حد العجز وبعضهم بذلك وبما يوجب
المشقة الشديدة واطلاق النص يدفع كل ذلك لان يدعى القطع واما البعد فمن زاد
من فرسخين فاما اشتراط عدم البعد في الجملة فهو ايضا مما لا خلاف فيه ويدل عليه صحيحة زرارة وغيرها من الاخبار الكثيرة لكنهم اختلفوا في
تحديد البعد فذهب جماعة الى وجوبها على من كان بعيدا بفرسخين وما زاد فلا يجب محمد بن مسلم تجب الجمعة على من كان منها
على فرسخين فاذا زاد على ذلك فليس عليه شيء واخرون الى عدم وجوبها على من كان السقوط عمن كان على راس فرسخين
في هذا الخلاف نادرة جدا ولا يبعد القول بان المفهوم من الاولى الكون في جملة الفرسخين الرأس فيما
في اشتراط عدم البعد بفرسخين وكيف كان فالاظهر عدم الوجوب على من بعد بفرسخين لو تحقق الفرض وهناك قولان اخران
لابن الجنيد وابن ابي عقيل بالوجوب على من اذا خرج بعد صلوة الغداة ادركها وبالوجوب على من اذا فرغ عن الجمعة وصل الى منزله قبل دخول الليل
ومستندهما صحيحة زرارة والاولى حملها على الاستحباب واعلم ان المراد بمن كان على راس فرسخين هو ما دام كان فان حضر فلا يسقط عليه هذا
لا انه هو ولكن تجب عليه بالدليل الاخر ولذلك اجمعوا على الوجوب عليه واستشكلوا في غيره كما سيجيء واما المطر فادعى عليه اشتراط انتفائه

الاجماع في التذكرة ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وألحق به بعضهم الوحل والحر والبرد الشديدين مع خوف الضرر وغير ذلك
والتحقيق ان كل ما يوجب العسر والحرج فيشترط انتفاءه ومن ذلك العرج البالغ حد العجز او ما يوجب العسر والحرج ثم ان هؤلاء اذا
تكلفوا الحضور هل يجوز لهم الجمعة ام لا الاشهر نعم ونسب في المدارك نفي الجواز للمرأة الى المحقق ولم نجد في كلامه ما يدل على ذلك فالظاهر اصل الجواز و
وفي كلامهم دعوى الاجماع في كثير منها موجودة ويدل عليه في خصوص المرأة صحيحة ابي همام وفي خصوص المسافر ما رواه الصدوق في الامالي
وفيهما وفي العبد رواية حفص بن غياث ولولا هذه الروايات ودعوى الاجماع لتعين الاجزاء لحكم بعدم الجواز لما تقدم من ان العضل

انتفاء الحضر فيما يشترك بين ان الساقط هو وجوب السعي لا وجوب الجمعة لا يتم الا بضميمة دليل خارجي واذا ثبت الجواز ثبت اجزاؤه عن الظهر لانه لا يعقل
لشرعية الجمعة الا ذلك فيكون احد فردي المخير نعم ان لم يثبت التعيين لكنهم قالوا انه يتعين عليهم بعد الحضور في غير المسافر والعبد والمرأة فقد اختلف
كلامهم فيها فالشيخ في المهذب والتهذيب والنهاية والاكثر اطلقوا الوجوب **و** يدل عليه ما في خبر حفص بن غياث المتقدم **و** يظهر من الشيخ في
المبسوط عدم الوجوب في العبد والمسافر والمرأة وغير المكلف وتبعه المحقق في المرأة وتردد في العبد والمسافر واما الايجاب على غيرهم فلسقوط المشقة
التي هو المناط في السقوط فيترجح هؤلاء في العموم **واما** في المذكورين فلعدم كون هؤلاء اهل هذه الفريضة مع ضعف الرواية **و** يمكن دفعه
بان ضعف الرواية منجبر بالشهرة **ثم انهم** اتفقوا بعد تيقن الوجوب على هؤلاء على انعقاد الجمعة بهم واختلفوا في العدد الا في المسافر
والعبد فانهم اختلفوا فيهما **واما** المرأة فظاهرهم حكمه انعقاد بها بلا خلاف وهو مشتمل من خبر العدد **اما** الانعقاد في غيرهما فقد
عليه نص في الخلاف الاجماع كونهم اهلا للخطاب بتيقن الوجوب عليهم بعد السقوط عنهم بالخصوص كالتقدم ويدخلون في الاخبار الدالة على اشتراط
العدد ايضا **واما** الذين يقولون بالانعقاد بالعبد فمنهم من يستند هنا الى الاخبار بعد ثبوت الوجوب والجواز بهم للعدد **واما** الذين ينفونهم
انهم ليسوا من اهل هذه الفريضة فكان كالصبي وبانه لزم جواز انعقاد الجمعة بالمسافرين والعبيد المنفردين **و** الجواب منع ذلك بعد الحضور
وبعد الوجوب على الصبي وعلى المنفردين وبالتزام صحة الجماعة المذكورة وادعى في التذكرة نفي وقوع ما صح فاستشكل في المختلف بان المستفاد
من الاخبار ان فرض المسافر هو الظهر لا الجمعة **والاولى** ان يقال ان ذلك خارج عن المستند فان الذي لا يسمع حضور المسافر فرضه يصح له
الا مع كون الامام حاضرا وهو مع بعض الحاضرين فاذا انتفى العدد بالمسافرين والعبيد فلا **الخامس** يشترط في وجوبها تحقق العدد
في الجملة باجماع العلماء وذهب اكثرون الى انه خمسة احدهم الامام وحكي عن ابن الجنيد انه شرط نحو وهي ليس لنا تخيير وتعيين الوجوب كما يستفاد
**و** هو قول من قال من زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال تجب على سبعة نفر من المسلمين في الجمعة ولا على اقل من خمسة وصحيح عمر بن يزيد انه اذا كان سبعة
اشترط على نفي الوجوب عن اقل من سبعة وروى محمد بن مسلم المصرحة بذلك وصحيح منصور بن حازم المشعرة بذلك ومن الاخبار انه لا تقع
الجمعة بخمسة فمع عدم الوضوح في الدلالة على الوجوب حيث لا ينافي ما ذكرناه وما في كون الخمسة شرطا نحو **و** من طلاق الامة ثبوت الاخبار في العدد
ثبوت التقييد في الجملة الجماعة لا يصح لا مع دليله **السادس** يشترط في صحتها ان لا يكون بين جمعتين اقل من فرسخ بالاجماع
وموثقة محمد بن مسلم وذكر ان ديني ان المعتبر مراعاة المسافة من الحصار بين الجمعتين وذلك انما يكون بملاحظة منتهى احدهما ومبدأ الاخرى فلا يكفي
حصول الفرسخ بين احدهم وبين من يعقد الجمعة منهم من الجمعة الاخرى مثل الصف الاول **و** قيل يعتبر من المسجد اذا صليت فيه وذكر في نهاية المصلين
**ولعل** نظر القائل الى كون المسجد مظنة الامارة فانما يصح عقد الجمعة الاخرى اذا علم عدم الامارة في حد يحصل منه **و** هو غير معلوم
فان اتفقتا بطلتا لعدم المرجح وعدم امكان صحتهما وتعيين احدهما وتحصل الاتفاق بالاستواء في التكبير على ما نسب الى مذهب علمائنا وبعض
في الشروع في الخطبة وبعض الاخرى في الفراغ وان سبقت احدهما بطلت الاخرى **و** ادعى في التذكرة عليه الاجماع وجهه ظاهر وقد يفيد صحتهما
بعدم علم كل منهما بصلاة الاخرى لتحقق الانفراد عن الاخرى الموجب للفساد **و** قد يستشكل فيه لو علم السابقة بالسبق ولو لم يتحقق السبق فيعيد
الجمعة ظهرا عند الاكثر للعلم بحصول جمعة صحيحة فلا تكرر وتحصيل البراءة اليقينية الا باعادتهما ظهرا وقيل بعيدان جمعة على نحو بجواز العكس لعدم
العلم بحصول الاولى يجب الاعادة **و** المسئلة محل اشكال وهنالك فروع واحتمالات مذكورة في كتب الاصحاب لا يهمنا الا ان نذكرها **فائدة** الفرسخ
هو ثلثة اميال بالاجماع والاخبار والميل اربعة الاف ذراع كما نص عليه الاصحاب ويدل عليه كلام اهل اللغة والذراع اربعة وعشرون اصبعا الا
والاصبع سبع شعيرات **و** قيل ست شعيرات والشعيرة سبع شعرات من شعر البرذون وورد في مرسلة محمد بن يحيى الخزاز ان الميل ثلثة الاف ذراع
وخمسمائة في اخرى وذراع فيما ورد فيه الشافعية انها الف وخمسمائة ذراع متروك عندهم والحكم في مثل ذلك العرف فلو لم يثبت حقيقة شرعية
فيه والرواية ضعيفة مهجورة **ثم** ان الظاهر اعتبار الفرسخ هنا والفرسخين في الشك بوجوب اتيان فرسخ في بعض ملاحظة البلد لا خصوص الدار
ولا موضع الصلوة والجلوس او محل اقامة الجماعة لكن الموثقتان كانتا ناطقتين بوجوب ملاحظة الحوالين فلا يبعد فيه اعتبارهما **و** الظاهر اعتبار
الفرسخ بين البلد **مع** احتمال ان يعتبر هنا ايضا في موضع الجمعة محل الاجتماع او في الطرف الآخر البلد على قصد ابواب الصلوة والتمة فقد يعتبر اصل البلد
وقد يعتبر المحلة ونحو ذلك **السابع** يشترط في صحتها الخطبتان بالاجماع والاخبار **منها** قولهم انما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين
وقولهم يصلون اربعا ان لم يكن من يخطب **و** المشهور وجوب تقديم الخطبة على الصلوة على الجمعة والعيد والوعظ والقراءة **بل** يظهر من المنتهى
حيث نسب الخلاف الى العامة **و** نقل عن ابي حنيفة الاكتفاء بالحمد لله **و** لعل الدليل على الوجوب هو الاجماع لان الاخبار المتضمنة لذلك لا تدل

في معنى الفرسخ
قال في القاموس انه
مقدار مدّ البصر من
الارض ومسافة من الارض
مترخية او الارض وثلاثة الف
اصبع اربعة الاف
ذراع او ... والذراع ...
... مسترة

على ازيد من مطلق الرجحان وغير مرتبط الحاق الشهادة للمحمد بالرسالة موضع الصلوة في الاولى وافتتاح الثانية بالحمد والاستغفار والصلوة
على النبي صلى الله عليه وآله والدعاء لائمة المسلمين **و** اختلف كلامهم في القراءة فيظهر من بعضهم لزوم سورة خفيفة في كلامه وكلمة ومن غيره الاولى
ومن آخر كفاية قراءة آية تامة تفيد فائدة في الاولى خاصة في خبر كما تضمنه صحيح محمد بن مسلم ولكن في آخر الخطبة الاخرى فيها قال ويكون آخر
كلامه ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية **فالاولى** ان لا يترك القراءة في الخطبتين ولا يكتفي بآية في الاولى بل الامر بقراءة سورة فيها ويكون في
المذكورات مستوفى ولا يتعين فيها لفظ وان كان الافضل العربية بالماثور لفظا وترتيبا **و** المشهور وجوب العربية للتأسي وقال في الذكرى ولو لم يفهم
العدد العربية ففي جوازه بالعجمية تحصيلا للغرض ومقتضى الدليل وجوبه **وربما** احتمل سقوط الصلوة لانتفاء الشرط وعدم ثبوت التوظيف
بالعجمية **و** الظاهر وجوب الحمد والصلوة لان الظاهر ان الخطبة مثل العقود الشرعية والوارد بها عربية ولو افتقر السنة الى الخطبتين والاحتياط في الجمع
وجوب تقديمها بمعناها على العقود بقدمة ثبوت العجمية او ذلك لا يكتفى بها مع العجز وتجب تقديمها على الصلوة بلا خلاف معروف في الخبر انه
و... منها شروط وتجب... مع العجز ... **منها** صحيح معوية بن وهب ... ويجوز الجلوس مع العجز
... ويكون وجوب ... الامام فلو ان ظهر ... لوقف ... من صاحب الشرع ... بركعتين
... **و** ... **و** يجب الفصل بينهما بجلسة خفيفة للخصوص صحيح معوية بن وهب لا
يتكلم فيها كما في صحيحه ... **وفي اشتراط** الطهارة خلاف ... والاظهر الاشتراط لتحصيل البرائة
ولقصة صحيحة عبد الله بن سنان ... ركعتين من عدم ... **و**
... **والاظهر** ...
... **و** ... الصلوة ...
العدم ثبوت التعبد **و** المسئلة مشكلة **و** ... **واما** ... **و** ...
ويؤيده قوله في صلوة حتى ... وفي صحيح محمد بن مسلم فلا ينبغي لاحد ان يتكلم حتى يفرغ **والاول** اقوى
سيما ... عليه **و** من جميع ذلك يظهر ان الاقوى تحريم الكلام على الخطيب ... **وبالجملة**
... مثل الصلوة ... في الصلوة ... وفي ...
... الكلام في ... من اجل الخطبة ... الركعتين الاخيرتين فهي صلوة حتى
... **وهل** يجب ... **واما** وجوب السكوت بين الخطبتين فلا دليل عليه وان كان الاحوط
لصحيح محمد بن مسلم **واما** بعد الفراغ ... **و** يستحب للخطيب ...
... **والاقرب**
بضعف سند بعضها ... **ثم يذكر الاول** يستحب يوم الجمعة الغسل **و** قد تقدم
الكلام في كيفيته وحكمه **و** ... الى الجمعة **و** ... بعد صلوة ...
... **بل** ... **و** ... **و** ... **بل** ...
**و** ... **و** ... **و** ...
**و** يمكن الاستدلال ... **الثاني** يحرم السفر والبيع بعد زوال الجمعة **اما**
السفر فان جمع من الاصحاب واكثر ... ذلكم خير لكم ... من
الجمعة ... الملائكة ... **وقد** استدل ... بل اصلها ...
... في الصورة ... في ... جواز السفر ... ظاهر
العدم لان المكلف ... في التكليف الجائز بعد الحضور ... **و** قيل ... السفر ... على الوجوب لا يسقط ...
... **و** ... **واما** ...
الزوال الى الجمعة من باب المقدمة كالحج ... بعد ضيق الوقت ... **و** اما لو سافر قبل
الجمعة ... **و** ... الذكر ... **وربما** يضعف بان



في ... شرط ... والخطيب والحاضر

في بيان بعض مستحبات يوم الجمعة

في تحريم السفر والبيع بعد زوال الجمعة

ذلك لا يخرجه عن كونه جزء المشا و الذي يمكن ان يستدل به للوجوب ان كل ما يستلزم وجوبه عدمه فهو باطل بديهة ويلزم من تحريمه عدم
السفر عدم تحريمه لان الحرمة انما هو لاجل تفويت الجمعة و ح فان كان حراما فكان الجمعة واجبا عليه كما تقدم فاذا بنى وجوب الجمعة فينتفي تحريمه
فان قلت ان هذه الحرمة توصلية و ستقول به في مباحث الغصب انه لا يجب الاتمام على المسافر الذي ارادته لتحصيل الواجب والى يعتبر (?) ... من شيء
النهي عن ضده قلت قد بينا في الاصول الفرق بين ما كان من المقدمات منصوصا عليه وغيرها فلا نمنع من عدم العصيان الوارد في اخبار
العصيان على ما اذا اتصل الشبه بالنهي عن ضده فالى ما اشار اليه الامر بالاصل الواجب بخلاف ما انحصر امره في الثاني وما نحن فيه من قبيل الاول ثم انهم
ذكروا ان حرمة السفر انما هو اذا لم يكن واجبا كالحج او مضطرا اليه لدفع الضرورة واما البيع فلاجماع العلماء وصريح الاية و الظاهر ان الذي حكاية
عن خصوص الجمعة الوقت و في الحاق سائر المعاملات اشكال و الاظهر مع الحاق و تنبيه الاية عن ذلك سيما مع ملاحظة ما بعده الى اخره و
في صحته قولان اظهرهما ذلك لعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد مطلقا الا ان الظاهر انه عن امر خارج و هو الحرمة عن الصلوة وتحقيقه في الاصول

**المقصد الثاني** في باقي الصلوات المفروضة و فيه مطالب **المطلب الاول** في صلوة العيدين الفطر والاضحى و

فيها مباحث **الاول** في وجوبها عينا بالجامع (?) من الاصحاب والاخبار المستفيضة ... صلوة العيدين فريضة و ذكر جماعة من المفسرين
ان المراد من الصلوة في الاية الاعلى والكوثر هما الصلوتان و ورد به الرواية ايضا و يعتبر فيها اكثر شروط الجمعة اما السلطان العادل او من نصبه
الفاضلين وصريح التمهيد (?) الشيخ الاجماع عليه و لم ينقل في ذلك مخالف من الاصحاب و استدل عليه بروايات كثيرة معتبرة منطبقة
الدلالة على انه لا صلوة الا مع امام في جماعة و يمكن دفعها بعد تسليم عدم الظهور في المعصوم ... في الدلالة ... يكون
العام المخصص والمجمل انما يجوز التمسك به في غير ما يحتمله المخصص مع انه موثقة سماعة عن الصادق ... اعتبار ارادة المعصوم فان قلت له متى يذبح قال
اذا انصرف الامام قلت فاذا كنت في ارض ليس فيها امام فاصلي بهم جماعة فقال اذا استقبلت الشمس و قال لا باس ان يصلي وحده و لا صلوة الا مع
بان يجمع فاصلي بهم جماعة ... فقوله لا صلوة الا مع امام ... 
ابنه و يدل ايضا عبارة الصحيفة السجادية المتقدمة في الجمعة و ما ورد في الاخبار من تجدد الحزن لال محمد في كل من العيدين لانه يرون حقهم
في يد غيرهم و اما العدد فهو ايضا اجماعي كما ادعاه في المنتهى و يظهر من المعتبر و الاولى اعتبار الخطبة ... تحقيق السبعة
ولم نقف على دليله و كذا اشتراط الجماعة منصوص عليه بالاخبار المعتبرة و اما اتحاد فظاهرهم حيث اطلقوا مساواتها الجمعة في الشرائط ...
اعتبار الاتحاد بمعنى اعتبار الفرسخ بين الصلوتين و يمكن استفادة ذلك من عموم الاخبار ... في نفي الصلوة الا مع امام ...
المعصوم و ربما يستدل عليه بقول امير المؤمنين ع في صحيحة محمد بن مسلم لا اخالف السنة في جواب من قال له الا تخلف رجلا يصلي في العيدين و
الظاهر ان المراد التخليف في البلد للضعفة الذين لا يقدرون على الخروج كما يظهر من الذكرى و صرح به في المعتبر والخلاف و ح فالدلالة لا يخ من قصور
الظاهر استحباب العيد للقادرين كما سيجيء فمخالفة السنة انما يكون لاعتبار الجماعتين و توقف بعضهم في ذلك و لا ريب ان الاحوط عدم التعدد
الاولى لعدم العموم في دلائل وجوب صلوة العيدين و الاصل عدم الصحة ثم ان التمهيد ...
او ندب احدهما فلا و لا يخ من بعد لان ما ذكرنا من المنبهات واتحادهما مع الجمعة انما يقتضي ذلك و ان كان للكلام في اصله مجال و اما الخطبتان فالمشهور
وادعى عليه الاجماع في المعتبر والظاهر انه اراد مطلق الرجحان و نسب العلامة وابن ادريس الى وجوبهما و عن الشيخ في المبسوط اشتراطهما بهما ايضا
و الاخبار خالية عن الدلالة الا على مطلق الرجحان و يؤيده الاجماع على عدم وجوب الاستماع والخبر النبوي المنقول في المنتهى والمعتبر و ان كان ...
الوجوب بل الاشتراط ايضا و كيفيتهما مثل خطبة الجمعة الا انه يذكر في خطبة كل من العيدين ما يناسبه من احكام الفطرة والاضحية ونحوهما
بعد الصلوة بالاجماع والاخبار و في الاحكام منهما من التكبير والقنوت و غيرهما يجيء في مواضعه ان شاء الله **الثاني** انه اذا اختل الشرائط استحب
جماعة و فرادى اما الثاني و هو المش فلصحيحة عبد الله بن سنان و غيرها و قيل بعدم مشروعيتها فرادى نظرا الى قولهم لا صلوة الا مع امام و هو
ضعيف سيما مع ملاحظة موثقة سماعة المتقدمة و قد عرفت المراد منه و اما الاول و هو المش ايضا فلرواية عبد الله بن المغيرة عن بعض اصحابنا
عن الصادق ع عن صلوة الفطر و الاضحى فقال صلهما ركعتين في جماعة و غير جماعة و بل يكون في ذلك ... في السنن قال
الراوندي جمهور الامامية يصلون بها جماعة و عملهم حجة و عن السيد وابي الصلاح انه تصلى فرادى مع اختلال الشرائط و هو ضعيف و موثقة ...
الرجل عن امامه ... لا يدل عليه ... **الثالث** سقط العيد عمن يسقط عنه الجمعة بلا خلاف و ادعى
في التذكرة عليه الاجماع و يدل عليه الاخبار معتبرة ولكنها ... و هو المش بينهم ايضا و يكون في ذلك ...

عليها

نقل جماعة

لا مع الامام في جماعة و يجوز ذلك وقد ... الاخبار ... الجماعة تعبير



سنن ذلك حكم الشابة والمساقرمن الاخبار يشمل لا يبعد استفادة ذلك من صحيح محمد بن مسلم المتقدمة ايضا **و** قال الشيخ لا باس بخروج العجائز
ومن لا هيئة لهن من النساء في صلوة العيدين ولا يجوز ذلك لذوات الهيئات والجمال وكذا العلامة **و** قال في المعتبر لا شبهة عندي انه لا يستحب خروج
ذوات الهيئة ويستحب لمن عداهن **و** يظهر من الشهيد في الذكرى الميل الى استحبابه لهاتطلقا بل وجوبه في الجملة وادعى كتاب الجامع
لدال على وجوبها عليهن مطلقا ولعموم الادلة **و** عن ابن الجنيد جواز الخروج للعجائز والعواتق **والاقوى** الاول لما رواه في محمد بن شريح ويونس بن يعقوب
الدالتين على المنع الا للمسنة وموثقة عمار ثم نقد مطلقا وصحيحة عبد الله بن سنان قال انما رخص رسول الله صلى الله عليه وآله للنساء العواتق في الخروج في العيدين
للتعرض للرزق وقيل هو كناية عن تحصيل الازواج فيختص المنع بالمحصنات **الرابع** يحرم السفر بعد طلوع الشمس لاستلزامه ترك الواجب وبتفصيل القول فيه يعلم
مما سبق في الجمعة ويكره بعد طلوع الفجر لصحيحة ابي بصير وظاهرها الحرمة الا ان الاصحاب حملوها على الكراهة فكان عدم الحرمة اجماعي عندهم واما
قبل الفجر فيجوز السفر اجماعا كما ادعاه العلامة **الخامس** يستحب الاصحار بهذه الصلوة بالاجماع والاخبار المعتبرة وفي صحيحة ابي بصير انما
تصلي في الصحراء او في مكان بارز وقد يظهر من ملاحظة الاخبار استحباب الخروج موضع ينظر فيه الى آفاق السماء فعلى هذا يدخل في المستحب السطح ايضا
وداخل الحائط ويمكن القول بالترتيب فالصحراء افضل لجمع الصفتين ثم السطح لجمعه بين صفتين ثم داخل الدار وداخل الحائط والفضاء الواضح في البلد **و** لم نقف
على غيره الاصحاب في كلامهم **و** استثنوا من ذلك مكة شرفها الله فيستحب في المسجد الحرام للخبر وعند المطر والوحل والخوف يصلي في المسجد وايضا
ويطلب الاجر ايضا **و** ينبغي ان يكون ذلك معنى قولهم يسقط الاصحار حذرا من المشقة النافية لليسر في التكليف في الافلال ذكره في المسند وفي
التحقيق **و** يستحب ايضا السجود على الارض ومباشرتها بجميع الجسد للاخبار المعتبرة **و** يستحب للامام ان يخرج حافيا ماشيا على سكينة ووقار
ذاكرا لله كما فعل الرضا عليه السلام **بل** يستحب للكل لعموم من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمهما الله على النار **و** يستحب الغسل قبل الخروج بعد التطيب بغير
والتزين ولبس افضل الثياب والتعمم والتردي وهما امنا كدهما في الجمعة والدعاء بالماثور والذهاب من طريق والعود من آخر للخبر **و** قيل ايضا
خشية البعد في الذهاب لزيادة الثواب وان يطعم قبل خروجه في الفطر وبعد عوده في الاضحى مما يضحي به للاجماع والاخبار وظاهر رواية جراح المدائني
ان استحبابه عن الصلوة مستحب ترابه ان لم يفطر عن الاضحية وظاهر الروايات الافطار من الضحية بعينه فمع عدمه يسقط الاستحباب مع احتمال تعميم فيها
بدو لا تفصيل في كلام الاصحاب **و** يستحب الافطار في الفطر على الحلو **و** قيل باستحباب الافطار بالتربة الحسينية للرواية **و** هو ضعيف لانه اذا كان
علة في فطر بها العضد الاستشفاء العكس جواز تخصيص ما دل على حرمة الطين بخبر واحد **و** يستحب ان لا ينقل المنبر من الجامع بل يعمل شبه المنبر من الطين **و**
نقل الاجماع على استحبابه مما دل عليه الاخبار **و** الظاهر ان ذلك فيما جاز نقله والاصحر **و** الظاهر ان النهي في الروايات عن نقل المنبر والامر بالعمل من الطين
ليس ارشاديا فلو فرض وجود المنبر هناك فالاولى تركه ومباشرة الطين مع كونه ادخل في الموافقة للخضوع المطلوب في هذا اليوم سيما مع قوله في صحيحة
اسمعيل بن جابر وليس فيها منبر ولكن يصنع للامام شبه المنبر من الطين **و** يستحب ان يقول المؤذن برفع صوته الصلوة ثلاثا موضع الاذان بلا خلاف
فان الاذان مخصوص بالفرائض الخمسة **و** يدل عليه صحيحة اسمعيل بن جابر **و** عن الاكثر ان ذلك للاعلام **و** عن ابي الصلاح انه بعد القيام الى الصلوة
فان لم يقم المؤذن **و** الظاهر تادي السنة بكلا الامرين وهو كذلك لا باس بتكرارها **و** يستحب ان يكبر في الفطر عقيب اربع صلوات اولها المغرب وآخرها
صلوة العيد **و** اوجبه السيد **و** زاد الصدوق الظهرين **و** ابن الجنيد النوافل **والاقوى** الاشهر هو الاول للاصل ولصريح رواية سعيد النقاش
التي وردت فيها يكون ذلك مسنونا وكيفيته على هذه الرواية الله اكبر الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما
هدانا قال وهو قول الله تعالى ولتكملوا العدة يعني الصيام ولتكبروا الله على ما هديكم **و** استدل في الانتصار بالاجماع وبظاهر الاية والرواية المعمول عند
الاصحاب المعتبرة الدالة صريحة باستحبابه ولو كان الاية بظاهرها دالة على الوجوب لخصصناها بتلك الرواية وكيف والظاهر من غير مسلم وفي رواية معوية
بن عمار تدل بظاهرها على انها مثل تكبير ايام التشريق والعمل على الاول **واما** الاضحى فعقيب خمس عشرة ان كان بمنى اولها ظهر يوم النحر وفي الامصار
عقيب عشر **و** المشهور استحبابه والسيد على الوجوب مدعيا عليه الاجماع وكذا الشيخ وابن الجنيد لصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق في تفسير قوله تعالى واذكروا
الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق الحديث واختلفوا في كيفيته **و** الاولى العمل على صحيحة معوية بن عمار الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله
اكبر ولله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا **السادس** يكره الخروج بالسلاح الا ان يكون
عدو ظاهر لرواية السكوني قلنا فانه الخضوع وان يتنفل قبل الزوال الا ركعتين في مسجد النبي صلى الله عليه وآله قبل الخروج الى المصلى قال في المنتهى ذهب اليه
علماؤنا اجمع **و** لعل المراد من الكراهة مطلق المرجوحية والا فابو الصلاح وابن حمزة وابن زهرة قالوا لا يجوز التنفل قبلها ولا بعدها وزاد ابو الصلاح القضاء
**و** الظاهر ان المراد قضاء النافلة كما فهمه الشهيد ايضا والحكم بالكراهة مع ظهور الاخبار في الحرمة مشكل ففي صحيحة زرارة ليس قبلهما ولا بعدهما صلوة

فيما يستحب في صلوة العيدين

حمل الذكر ... التكبير ... في العيدين






قرب مجالاته نحو تعقيبه وكان في رواية الاخرى وفي صحيح حريز بعض ... لا نقض من ليلتك فانك خرج بقتل بزوال في يوم العيد و
في رواية محمد بن الفضل لهم شيئي صفة الامرين من مسجد الجنة وغيرها **السابع** اذا اتفق عيد وجمعة قالت الجمهور يصلى العيد يحضر
الجمعة وعدمه لصحيح الحلبي وقيل بالتخيير لمن كان في البلد لرواية اسحق بن عمار وغيره في سلمة وقيل بالوجوب لان دليل الحضور قطعي والاخبار مع ضعفها
والاشهر الاول لصحة الرواية وعمل الاكثر عليه وقطعية دليل الحضور من الاية والاخبار انما يسلم منه قطعية الوجوب في الجملة غاية الامر كونه عاما
فهو في مرتبة الظني والظن الحاصل من الخاص اقوى كما حقق في الاصول وفي وجوب الحضور على الامام قولان الاكثر على الوجوب وهو الاحوط
والاقوى فيجب عليه لصحيح الحلبي ورواية اسحق **المطلب الثاني** في صلوة الايات **وفيه مباحث الاول** في وجوبها
**اما** الكسوفان فالظاهر ان وجوب صلوتهما اجماعي كما يظهر من جماعة من الاصحاب ويدل عليه الاخبار المعتبرة **واما** الزلزلة فادعى الاجماع
على وجوبها لها في التذكرة **و** نسبه في المنتهى والمعتبر الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع **وبالجملة** لا نعرف فيه خلافا ظاهرا الا ان ابا الصلاح
لم يتعرض لغير الكسوفين كما ذكره في الذكرى **وكيف كان** فالمذهب الوجوب للاجماع المنقول وصحيح الفضلاء الدال على ان الصلوة في هذه الايات
كلها سواء ورواية سليمان الديلمي **واما** سائر الايات ففي الموثقة لعامة الناس من الظلمة بعد رصد والحمرة الشديدة والرياح العاصفة
والصاعقة الخارجتين عن المتعارف فالاكثر على الوجوب **و** عن الحلبي اختصاص الوجوب في الاربعة الكسوفين والزلزلة والرياح السود المظلمة **وقد**
عرفت قول ابي الصلاح **و** الاول هو الاول لصحيح زرارة ومحمد بن مسلم الامر بالصلوة لها وبيانه ثم وصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها في
وجوب صلوة الكسوفين اذا لم يتسع الوقت اشكال من جهة لزوم التكليف بالمحال لو شرع في اول الكسوف واحتمل قيل ثم ثم وجب القطع **و** ثم
اكتفى بعضهم بادراك ركعة نظرا الى التمام وصحة اليومية ومن ذلك من قبيل الاسباب لا الوقت كالزلزلة فيصلي وان لم يكن بقدر الركعة ايضا **و** يكون
القول بسعتها وهو ان الثابت من الاخبار المسلم منها هو تحديد اول الوقت بمعنى وجوب الشروع **واما** ما ذكر فيها من تحديد الاخر على الخلاف
بين كونه الانجلاء او الاخذ فيه فهو لبيان جواز الشروع وادراك الصلوة وعمومها لا لوجوب الطلب لخلاف الحين وتعدد منها ذكر من ذلك في تعدد
بيهاح ويبين صلوة الزلزلة هو تضيق وقتها لدون الزلزلة فالاحوط بل الاقوى الوجوب **واما** كونه سببا محضا كالزلزلة فقد ادعى في الذكرى انه
مرفوض بين الاصحاب **وبالجملة** فما ذكرنا ايضا نوع من التوقيت وتوهم يستظهر من يقول بكون الصلوة لها ادا ركعة منها في الوقت من العزاطل
**الثاني** في كيفيتها وهي ركعتان بعشر ركوعات واربع سجدات بالاخلاف والاخبار المعتبرة وسيجيء احكام القنوت والقراءة فيها وسائر احكامها
في ابوابها **الثالث** **و** يستحب ان يكون تحت السماء وان صليت في المسجد ففي بعض الكتب فهو افضل من الحضر والبيت بنص الاخبار فيها باب
المساجد كرهوا فيها والمساجد كره ان طيلها بمعنى ادراك الاية اجماع العلماء صرح به في المعتبر **و** يدل عليه صحيح الفضلاء وينبغي التقييد بما اذا
بوفاء الوقت او ظن بقاء فوتا او الاثم وبعيد فان الاعادة ايضا مستحب مطلقا على الاشهر الاظهر لصحيح معوية بن عمار وقيل بوجوبه فهو موافق لظاهر الامر
في الصحيح وحملوه على الاستحباب لصحيح محمد بن مسلم فان فرغت قبل ان يتجلى فاقعد وادع الله **قال** في المدارك مقتضى الجمع الوجوب بالتخيير الا
لا اعلم به قائلا **و** قيل بالمنع مطلقا **و** هو ضعيف **و** يستحب ان يفزع عند الزلزلة اليه ان يسكن السموات في النقلة كما في رواية سليمان الديلمي وفي
علي بن يقطين وان يكبر عند الرياح راضيا صوته ويدعو بالماثور **المطلب الثالث** يجب الصلوة للطواف الواجب ويستحب للمستحب **و** قيل تجب
للواجب ايضا وهو ضعيف وسيجيء الكلام في تمام ذلك في موضعه ان شاء الله **المطلب الرابع** الصلوة الملتزمة **اما** الملتزمة بسببه
فيجب بالاجماع نقله جماعة من اصحابنا **وقد** يستدل على جوازها بالاخبار والادلة فيها اذ الظاهر منها التبرع **وقد** يستدل بعمومات الاجارة
بعد الاجارة فيصح التقرب بها لكونها واجبة وهو مستلزم للدور لان المنفعة لابد ان يكون مباحا والاباحة في الصلوة لا تتصور الا مع الرجحان و
لما لم يخرج الى التمسك بعمومات الاجارة موقوفة على جواز الصلوة واثبات جوازه بالاجارة دور فظ **وقد** سنفصل الكلام في كتاب المتاجر
الاحكام ويجيء تمام الكلام في المكاسب وفي اخر العقود منها مع صلوة نفسه لابائه ونحو اشكال في الجهر والاخفات لمن اختلف الناسب والمنوب عنه في كونه ذ
ونحو الرجل ان يتخير او يختار **و** الاحوط للمراة ان يفعل كالمنوب عنه وفي الرجل ان يفعل صلوة نفسه وتوجهه **واما** الملتزمة بالنذر وشبهه
فيجب الاتيان بحسب ما اشترط فان كان الشرط راجحا فلا اشكال فيه والا فان كان وقتا فالظاهر الانعقاد لنية بخلاف المكان وفرق بان الزمان قد يكون
سببا كالدلوك دون المكان فانه من لوازم الفعل وتحكم مع انه منقوض بصلوة التحية مثلا وجعله تابعا للزمان تحكم اخر **وكيف كان** ففي انعقاده في
المكان قولان نظر الى ان الصلوة في البيت من افراد مطلق الصلوة الراجح فيكون ذا رجحان والى ان المباح لا يجوز نذره **والاقوى** الاول
لانا لو سلمنا عدم تعلق النذر بالمباح فالقيد لا ينفصل عن المقيد **و** لعل نظر القائل الى ان الحكم المتعلق بالمقيد انما يرجع الى القيد نفيا واثباتا **و**

الكلام في صلوة الايات

في صلوة الطواف

في الصلوة الملتزمة بالاستيجار او النذر وشبهه

ان ذلك انما هو لو نذر ايقاع نافلة مبتدأة فيه فلا ريب ان المقيد يضمه منذور والكلام انما هو في الشك وان لم يحضرني الان كلام من الفقهاء في هذا الفرق **و** على التحصيل فهل يجوز العدول الى الافضل او غيره ام لا الاقرب العدم لان الماهية تنتفي بانتفاء افضلها فلا ينبغي [illegible] الايقاع على ما نذر **و** وجه العدول الى النذر بما انعقد على المقيد فلا يضره والغاء القيد وبيان الحنث لا يبقى بدون الفضل كما هو المحقق ومما ذكرنا يظهر عدم جواز العدول عن ذي المزية الى غيرها بطريق الاولى **المقصد الثالث** في النوافل **و فيه** مطالب **المطلب الاول** في الرواتب **و فيه** مباحث **الاول** في اعدادها وهي في الحضر اربع وثلثون ركعة ثمان للظهر قبلها ومثلها للعصر قبلها واربع للمغرب بعدها وركعتين من جلوس بعد العشاء تعدان بركعة وتسمى الوتيرة وثمان صلوة الليل ثم ركعتا الشفع وركعة للوتر ثم ركعتان للفجر بلا خلاف في هذا العدد **بل** ادعي عليه الاجماع والاخبار المعتبرة بها مستفيضة **نعم** ورد في بعض الصحاح ذكرها بدون الوتيرة فيكون ثلثا وثلثين **و** في بعضها بدون اربع بعد الظهر والوتيرة فيكون تسعا وعشرين **و** في بعضها بدون ذلك وركعتين قبل العشاء ايضا فيكون سبعا وعشرين وهذه محمولة على تأكد استحبابها في غير ما لم يذكر فيها لعدم دلالتها على عدم استحباب الزائد **و** يؤكد ذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع لا تصل اقل من اربع واربعين **و** منها اشعارا باستحباب الزيادة **وكيف كان** فتلك نوافل جمعها استحبابها الاكثر من غيرها بل قد تعد في بعض الاخبار الصحيحة تركها معصية وفي الاخبار المعتبرة المستفيضة انها متممة لنقص الفرائض من جهة عدم الاقبال ففي صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال ان العبد ليرفع له من صلوته ثلثها ونصفها وربعها وخمسها فما يرفع له الا ما اقبل منها بقلبه وانما امرنا بالنوافل ليتم لهم ما نقصوا من الفريضة **ثم** ان الشيخ استثنى الثمان قبل العصر الى العصر وعن ابن الجنيد انه جعل للعصر ركعتين قبلها فيكون ست للظهر وهو بعض الروايات والاولى اقوى لظواهر الاخبار المعتبرة وفتوى الاصحاب وثمرة النزاع قليلة جدا **الثاني** يستفاد من بعض الروايات افضلية القيام في ركعتي الوتيرة وعن جمع من الاصحاب مطابقا للروايات المعتبرة سيما ما دل على حصر عدد الصلوة في احدى وخمسين وما صرح بانهما تعدان بواحدة افضلية القعود وجمعوا بينهما بالتخيير ومع تسليم المقاومة فالتسوية بينهما مع كون القيام احمز والقول بافضلية القعود مع ذلك وافضلية القيام مع صحة طريق القعود مشكل والاحمزية وان كانت حكمة في الفضيلة لكنه قد يكون التسهيل ايضا حكمة فالاولى الرجوع الى قوة اخبار الطرفين والقوة لما دل على القعود لتعدده والكثرة وغير ذلك فالاقوى افضلية القعود **الثالث** يكره الكلام بين اربع ركعات المغرب وبينها وبين المغرب لرواية ابي الفوارس [illegible] وفي رواية ابي العلاء [illegible] **و** الظاهر انه لا يضر التعقيب سيما تسبيح الزهراء ع [illegible] المفيد [illegible] البدار اليه بعد الفراغ و في تذكرة بعد تسبيح **الرابع** يستحب الضجعة بعد نافلة الفجر على اليمين وقراءة الايات الخمس من اخر آل عمران والدعاء بالماثور للاخبار المستفيضة **و** هو المشهور بين الاصحاب وذكروا ابدال الضجعة بالسجود والمشي والكلام الا ان الضجعة افضل ثم السجدة والمشي وما يدل على السجدة رواية ابراهيم بن ابي البلاد و على المشي والكلام والقيام والقعود مرسلة الحسين بن عثمان وفي رواية زرارة وفي رواية سليمان بن حفص اياك والنوم بين صلوة الليل والفجر ولكن ضجعة بلا نوم فان صاحبه لا يحمد على ما قدم منه **الخامس** من فاتته صلوة الليل فقام قبل الفجر فصلى الوتر وسنة الفجر كتب له صلوة الليل لصحيحة معوية بن وهب والرواية وان كانت مطلقة لكنها محمولة على حالة الضرورة مثل النوم والنسيان او الاشتغال بالحاجة والمراد بالوتر الشفع والوتر كما [illegible] من الروايات المعتبرة المستفيضة وقد ذهب الاصحاب بفصل الاخير عن الاولين بالتسليم وما دل على خلاف ذلك من الاخبار ماول [illegible] الكلام فيه **السادس** يستحب يوم الجمعة التنفل بعشرين ركعة زيادة على كل يوم باربع بلا خلاف [illegible] للاخبار المعتبرة **و** في بعضها زيادة ركعتين بعد العصر ايضا **و** في بعضها الاكتفاء بالست عشر رخصة والروايات في كيفية ترتيبها مختلفة ككلام الاصحاب **ففي** بعضها ست ركعات عند ارتفاع النهار وست ركعات قبل نصف النهار وركعتان اذا زالت الشمس قبل الجمعة وست ركعات بعد الجمعة **و** في بعضها ست ركعات بكرة وست بعد ذلك اثنتا عشر ركعة وست بعد ذلك ثمانية عشر ركعة وركعتان بعد الزوال وركعتان بعد العصر **و** في بعضها غير ذلك [illegible] على الفريضة افضل لصحيحة علي بن يقطين وما في بعضها ان تأخيرها افضل من الفريضة اولى فاولها الشيخ بمن ادرك الوقت ولم يصلها والحمل على الكل حسن للمسامحة في المستحبات **السابع** يسقط في السفر نافلة الظهرين بلا خلاف للاخبار المعتبرة المستفيضة والوتيرة على المشهور بل المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس للاخبار المعتبرة المستفيضة القائل كثير منها ان الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء الا المغرب **و** قيل بعدم سقوطها لقوية الفضل بن شاذان العلل حيث تركها معللا بانها زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع وحمل [illegible] الاخبار على ارادة الرواتب **و** لكن استثناء المغرب في تلك الاخبار يجعلها في حكم النص على سقوط نافلة العشاء **الا** ان يقال ان هذه القوية تفيد ما يبقى بعد خروج المغرب **و** لا باس بفعلها بقصد المسامحة في ادلة السنن وتفصي عن ملاحظة صحيحة محمد بن مسلم لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئا

صلوة الظهر [illegible] البدل ما نوى نذر [illegible]

في الرواتب واعدادها

وافضلية القعود في الوتيرة

في استحباب التنفل بعشرين يوم الجمعة

نهارا مع ان السائد من شأن الاخبار انه صلوة النهار وعموم موثقة سماعة وليطوع بالليل ما شاء **المطلب الثاني** في صلوة الاستسقاء
وتستحب عند غور الانهار وفتور الامطار والجفاف **ويدل** عليه الاخبار المستفيضة وكيفيتها مثل صلوة العيدين بلا خلاف والاخبار
بمشروعيتها منها **ومن جملة كيفيتها** تاخر الخطبتين كما نص عليه في الاخبار وما في بعض الاخبار من تقديمهما فهو مهجور ويتعين ذكر في القنوت ما يناسب
المقام من طلب الرحمة والاستعطاف وكذا ينبغي ان يذكر في الخطبة ما يناسب المقام والاولى اختيار المأثور **و** يستحب ان يصوم الناس ثلثة ايام ويكون
يكون الخروج يوم الثالث للرواية وان يكون اثنين كما فيها او الجمعة لكونها محل الاجابة واشرف الايام **و** ان يغتسلوا للصلوة **بل** يمكن الاستحباب
قبل الصيام ايضا لعموم موثقة سماعة حيث ذكر غسل الاستسقاء وفي فلاح السائل عن مدينة العلم غسل صلوة الاستسقاء **و** ان يخرجوا الى الصحراء
للرواية **و** حفاة على سكينة ووقار والتذلل والخشوع المطلوب في المقام **و** ان يخرجوا معهم الشيوخ والاطفال والعجائز لقوله لولا اطفال رضع و
شيوخ ركع وبهائم رتع لصب عليكم العذاب صبا وقال اذا بلغ الرجل ثمانين سنة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فهو لذلك اقرب الى الرحمة **و** ان يفرق
بين الاطفال والامهات ليكثر البكاء **و** يستحب **و** ان يحول الامام رداه حين يفرغ بان يجعل ما على يمينه على يساره وبالعكس للرواية **و** يستقبل القبلة
**و** يكبر مائة رافعا صوته **و** يسبح الى يمينه كذلك ويهلل عن يساره كذلك ويهلل ويستقبل الناس بوجهه **و** يحمد الله كذلك فيفعلون مثله ثم يدعون ثم يخطب
ذكر المحقق انهم يتابعونه في الاذكار ويكره الخروج ان تاخر الاجابة بلا خلاف ولان الله يحب الحاح الملحين في الدعاء فيستمرون في الصوم حتى تنزل
بهم الرحمة ويقوى بهم الاطلاق فيما يقتضي الخروج مطلقا فلا حاجة الى تجديد صلوة ثلثة ايام لان لا يتيسر وان عليه **المطلب الثالث** في نوافل شهر
رمضان قال المشهور استحباب الف ركعة في شهر رمضان زيادة على غيره **و** ربما نقل عن الصدوق نفيه وكلامه في الفقيه لا يقتضيه **و** مذهبه هو التوقف
للاخبار المستفيضة والعموم مع خصوص قوله الصلوة خير موضوع والاخبار الظاهرة في نفيها الصريحة بان رسول الله كان لا يصلي ونهى كل من فعل
كان هو مستعمل بما تحوي ونحو ذلك ما ورد في تجويزه **و** يحتمل ان يكون الغرض فيها نفي صلوة التراويح **و** لعله الى هذا يشير دليل الشيخ حيث قال انه
لم يكن يصلي النافلة جماعة في شهر رمضان كما يشهد بعض الاخبار ايضا **و** تستحب هذا العدد انما يحصل من مجموع الروايات وردت فيها مع اختلاف
في توظيفها وتوزيعها على الليالي فمنها انه يصلي في كل ليلة عشرين ركعة ثمان بعد المغرب واثنتي عشرة ركعة بعد العشاء وفي كل ليلة من العشر الاواخر
ثلثين على الترتيب المذكور **و** يظهر من بعض الروايات العكس **و** لذا قيل بالتخيير فينبغي بعد ذلك ثلثمائة يصلي في الليالي الثلث الاخير من شهر رمضان في كل
في كل ليلة مائة على قول **و** عن الاكثر موافقا للرواية المفصل الاقتصار في الليالي على المائة فيبقى ثمانون يوزع على الجمعات يصلي في كل ليلة جمعة عشر ركعات
بصلوة علي وفاطمة وجعفر وفي آخر جمعة عشرين بصلوة علي وفي عشية تلك الجمعة عشرين بصلوة فاطمة والعمل على الكل حسن **و** قال في الذكرى
لو فات شيء من تلك النوافل يقضيها نهارا **و** قد تامل فيه بعض المتأخرين **و** لا باس بمتابعة الشهيد **المطلب الرابع** في النوافل
وهي كثيرة جدا مذكورة في كتب الادعية **الا** انا نذكر كثيرا منها اجمالا **فمن** اكثرها واشرفها صلوة جعفر بن ابي طالب وتسمى صلوة التسبيح
صلوة الحبوة وعليه اجماع علمائنا واكثر المسلمين والاخبار الصحيحة في فضلها مستفيضة وهي اربع ركعات بتسليمتين مشتملة على غفران الذنوب
المستفيضة في كل يوم وان لم يتمكن يومين او كل جمعة او كل شهر او كل سنة فانه يغفر له ما بينهما كما في بعضها ويجوز جعلها من النوافل الرواتب وقضاءها
ذريعة وغيرها من الاخبار وفي الذكرى يظهر من بعض الاصحاب جعلها من قضاء الفرائض بتنديطا بعد اطلاق الصحيحة وان شاء جعلها من قضاء صلوة
**وكيفيتها** ان تقرء في كل ركعة الحمد وسورة **و** يستحب ان يكون اذا زلزلت الارض في الاولى والعاديات في الثانية واذا جاء في الثالثة والتوحيد
في الرابعة وتقول بعد السورة سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة على الاشهر **و** قيل قبل القراءة ثم تركع وتقولها عشرا ثم ترفع و
تقولها عشرا وكذا في الركوع وفي السجود الثانية وفي الرفع منها وهكذا يفعل في الركعات ويجوز تجريدها من التسبيح ثم قضاؤه بعدها لمن هو ذاهب في
حوائجه لمن كان مستعجلا كما في رواية ابي بصير وابان **و** يدعو بالمأثور وفي رواية الحسن بن محبوب في آخر سجدة منه **ومنها** صلوة امير المؤمنين اربع
ركعات في كل ركعة الحمد مرة وقل هو الله احد خمسين مرة **ومنها** صلوة فاطمة وهي ركعتان في الاولى الحمد مرة والقدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة والتوحيد
مائة مرة **ومنها** صلوة رسول الله والحسن والحسين **ومنها** صلوة يوم الغدير **و** اول ذي الحجة **و** ليلة المبعث **و** يومه **و** ليلة النصف من
شعبان **و** صلوة الغفيلة تصلي في ساعة الغفلة وهي ما بين مغيب الشفق الى مغيب الحمرة بين العشائين **و** صلوة هدية المعصومين **و** الاعرابي **و** الاستخارة
والحوائج **و** الشكر **و** تحية المسجد **و** الزيارة **و** ليلة الدفن **و** الاستطعام **و** الحبل **و** الدخول بالزوجة **و** ارادة التزويج **و** السفر وغير ذلك مما هو مذكور
في كتب الادعية مع آدابها وشرائطها وكيفيتها لا يسعها هذا الكتاب **و** قد ذكر اكثر ما ذكرنا الشهيد في الذكرى فهذا كله في ذلك الباب **و** يستحب
الصلوة بعد ذلك الباب مثل ما فانها خير موضوع فمن شاء استكثر ومن شاء استقل كما في الحديث وكل النوافل ركعتان الا صلوة الاعرابي فيجوز

في تعجيل الصوم ثلثة ايام

في نوافل شهر رمضان

في تعيين النوافل المخصوصة ومنها صلوة جعفر الطيار

في تعيين بعض النوافل



**المقصد الرابع** في الابواب [illegible] بعض احكام النوافل وتسبيحه بعض المسابقين وثمان منها [illegible] ثمان منها ركعات بتسليمتين في
التقصير والاتمام **وفيه مباحث الاول** وجوب التقصير في الرباعيات للمسافر اجماعي علمائنا وادلة عليه والاخبار وتركه مبطل للصلوة اذا كان عالما
بالحكم **واما** اذا كان جاهلا فاتم فيما يجب فيه القصر فالمشهور صحة صلوته لصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم فلا يجب الاعادة مطلقا وهذا مستثنى من بطلان عبادة
الجاهل بالتفصيل كما هو مذهب جمهور اصحابنا **و**الظاهر ان ذلك لا ينافي كونه عاصيا بترك تحصيله اذا علم اجمالا ان للشارع احكاما وان للصلوة شرائط
**و**قال ابن الجنيد وابو الصلاح انه يعيد في الوقت لصحيحة العيص الشاملة باطلاقها الجاهل والناسي ومذهب ابن ابي عقيل الاعادة مطلقا والصحيح السابق
ظاهر في حكم الناسي فيحمل على ما بعد الوقت **وعلى** الجهل يقتصر في اصل المسئلة ولا يتعدى الى سائر احكام القصر والاتمام لعدم دلالة
الرواية الا على ذلك ولو اتى بالقصر في موضع الاتمام فان [illegible] صحيحة ويحمل به صاحب الجامع لعدم [illegible] ومنها مع [illegible] المادل على بطلان
عبادة الجاهل **واما** الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت لصحيحة العيص المتقدمة وصحيحة ابي بصير **و**قيل يعيد مطلقا لصحيحة الحلبي المتقدمة وحملها على
الاعادة في الوقت او الاستحباب **الثاني** في شرائط القصر واستمرارها وهي امور **الاول** المسافة ولا خلاف بين العلماء في اشتراطها واجمع
اصحابنا على انه لا يجوز التقصير في اقل من ثمانية فراسخ ومسيرة يوم خلافا لما نقل عن بعض منهم والمشهور عدم اشتراط الثمانية الممتدة او اربعة يعود في
يومه **و**قيل يتخير في الثاني بين القصر والاتمام وهو قول الشيخ على ما نقله جماعة **و**نقله في الذكرى عن المبسوط والتهذيب **واما**
اذا لم يرد الرجوع ليومه فذهب جماعة منهم الى التخيير وفصل الشيخ في النهاية فجوز قصر الصلوة دون الصوم **و**قيل بالوجوب فيما اراد الرجوع ليومه وبالتخيير
فيما اراد الرجوع غدا **و**ذهب ابن ابي عقيل الى لزوم التقصير في الثمانية الممتدة والاربعة التي [illegible] فيها بيومه او ما دون عشرة ايام وقال انه [illegible]
آل الرسول **و**هو الاقرب عندي وفاقا لجماعة من علماء المعاصرين [illegible] **واعلم** ان منشأ الخلاف من اختلاف الاخبار **و**
هي على ثلثة اقسام **الاول** ما دل على اعتبار ثمانية فراسخ او بريدين او مسيرة يوم او بياض يوم وفي صحيحة [illegible] يجب عليه القصر اذا
كان مسيرة يوم وان كان يدور في عمله واكثر تلك الاخبار صحيحة او موثقة **والثاني** ما دل على وجوب القصر في بريد او اربعة فراسخ وهي بعضه
في غاية الكثرة واكثرها صحيحة او موثقة او حسنة ومنها روايات عرفات **والثالث** ما دل على انه اذا كان المسافر بريدا ذاهبا وبريدا
جائيا فيكفي في التقصير وهي ايضا كثيرة واكثرها صحيحة وبملاحظة الصنف الاول والثالث تعرف ان المراد بالصنف الاوسط هو ما اذا اريد العود
فالمراد بالاربعة مطلقة هي نصف المسافة [illegible] ثمانية بسبب العود **والحاصل** ان مقتضى ما دل على اعتبار الثمانية مطلقة وصدقها على
الاربعة المعادة [illegible] بالعود ليومه لم يدل عليه دليل سيما مع ملاحظة ما عرفت فانه نص في الباب **و**لا وجه للجمع [illegible]
لعدم [illegible] **واما** موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال قلت له في كم
التقصير فقال في بريد [illegible] ذهب بريد ورجع بريد شغل يومه فلا يدل على اعتبار العود في يومه [illegible] في ذلك
في العود غدا كما هو [illegible] ثمانية فراسخ ومسيرة يوم [illegible] موضع الامام
بانه اذا [illegible] العود [illegible] بحيث يكون مسيرة يوم [illegible] ليوم في السفر مطلقا كما لا يخفى **وبالجملة** يظهر من اعتبار
يوم او مسيرة يوم [illegible] في الاخبار [illegible] في اعتبار هذا المقدار [illegible] مسيرة يوم [illegible]
كل يوم بعد هذا اليوم فانما هو بغير هذا اليوم وغير ذلك يظهر ان المناط في القصر هو ما اذا كان المسافة بهذا المقدار وعلى هذا [illegible]
[illegible] من اقامة العشرة او الوصول الى الوطن [illegible] ولا يلزم عدم نية قصد الاقامة [illegible]
ولا يلزم عدمه [illegible] ويختلف فروع المسافة [illegible] يتفرع على [illegible] انهم لا يصومون الا [illegible]
الذهاب [illegible] الشهيد الثاني [illegible] عليه الاجماع **و**ممن صرح به [illegible] وما دونها [illegible]
فرسخين ونحوهما فانهم لا يحكمون بالقصر [illegible] في الاياب ونحن نحكم بالقصر في الذهاب والاياب [illegible] ثمانية فراسخ
او مسيرة يوم ونحو ذلك وكذلك في البلد الذي [illegible] فيكون القصر [illegible] اذا ذهب من الابعد واذا ذهب من الاقرب
عاد من الابعد فيقصر في العود [illegible] **ونحن** نقول ان لم يكن البلد وطنه ولا دار اقامة [illegible]
[illegible] من الاقرب [illegible] من الابعد [illegible] من الاقرب [illegible]
[illegible] الرجوع [illegible]
الفروع **و**يظهر [illegible] الشهيد الثاني [illegible] بعد ذلك



شرايع الاحكام وقال ان الاياب لا ينضم الى الذهاب قال المعروف بينهم ان للذهاب حكما سفر واحد لعوده فلا يكمل احدهما بالاخر الا فيمن قصد اربعة فراسخ
غازما على العود في يومه او ليلته وانما الترجيح هذه بحكم النقل لكن قال لو اعتبر تكميل الذهاب بالعود من عزم المسافة فيمن قصد الرجوع لا لعبد
وهو مشكل او البطلان فلاحظ واذ لم يثبت الاجماع في اصل المسئلة ولو تسلم ذلك فلمن لم تسلم ما يتفرع عليه لكان اولى **ومما** يدل على فساد دعوى
الاجماع اشتراه ما ينقل في شرايع الاحكام عبارة الشيخ في المبسوط ومتابعة المتأخرين له وتشتغلها في مسئلة الخارج عن بلد الاقامة **و** بعض نحو
الاجماع في امثال هذه الفروع تجيد **مع** ان غاية ما يستفاد من كلمات الجمهور هو عدم ضم الاياب الى الذهاب في خصوص قاصد اربعة فراسخ بدون
ذلك ويكون هذا الذهاب ملحقا باصل المسافة فلا وما بينت المسألة لم يستفق اليه احد فيما اعلم لكن ذلك الغير الشامل لاشتراط التلفيق الجمهور ان نرجع
وعن صحيحا التسعما يكرهه **فعلى** ما ذكرنا منا نقل عن الاكثر من وجوب التمام على المتردد في ثلثة فراسخ خارج حد الترخص لابن عار ابن ابي عمير
عليه فيه الذكره بانه لو لزم عليه القصر للزم خلو من تردد في واحد ثم في مرات فهو كما ترى اذ لا ملازمة وبطلان التالي كلاهما ممنوعان ولو سلمنا بطلان
التالي فانما يكون من جهة كونه من الافراد النادرة او لعدم اطلاق المسافر عليه عرفا الا العدم ضم العود الى الذهاب **ثم** ان المسافة للمقصود ان علمت
بتفصيلها فلا اشكال وان علمت اجمالا وجهلت مسافتها ولم يمكن تحصيل العلم به فيقيم ايضا بلا خلاف فيه **واما** لو لم يستعد العلم بها فوجوب تحصيل العلم به
من جهة اصالة التمام وانسحابها كون اهل الحكم به واصالة برائة الذمة عن التكليف بالاختبار او من جهتها من جهة اصالة التمام واستصحاب كون اهل الحكم
به واصالة برائة الذمة عن التكليف بالاختبار ومن جهة توقف اليقين بالبراءة على تحصيل العلم به **و** الثاني هو الاحوط بل اظهر لان وجوب القصر موقوف على
قصد ما هو مسافة في نفس الامر فان الثمانية مثلا اسم لما هو ثمانية لا لما علم انه ثمانية كما ان الثبت في خبر الفاسق لامن علم فسقه فقط فلا بد من الفحص
الحال الدال واستطرف في جميع الفحص والتثبت في تحصيل الشرط لان المكلف كما يحتمل عنده وجوب القصر لاحتمال عدم تحقق شرط التمام فكان ان اصل
عدم تحقق شرط القصر في الاصل عدم تحقق شرط التمام وجعل قصد المسافة مانعا عن التمام لاقد شرطا كما نحن بصدده في الذباء **وبالجملة** فمع
الامكان لا يجوز للمسافر في التقصير نظير المريض الذي يحتمل الضرر في استعمال الماء فلا يجوز له استعمال الماء حتى يحصل الظن بعدم الضرر او يحصل عنه
وعلى الاول فلو صلى تماما فلا يعيد اذا ظهر خلافه لان الامر يقتضي الاجزاء ولو دخل الوقت ولم يحصل ومضى بمقدار الصلوة فالعبرة بحال الاداء ولا يجري
فيه الخلاف الآتي وبعد حصول العلم فهل يجب المسافة التامة بعد حصول العلم ام يكفي كون المجموع مسافة الاظهر ذلك وفاقا لجماعة من الاصحاب لانه قاصد
نهاية معينة بقصد المسافة غاية الامر الجهل بمقدارها تفصيلا بخلاف طالب الآبق فان مقصده غير معلوم فلا يقاس به **وربما** الحق به الصبي للعاية
المسافة اذا بلغ في الاثناء **وفيه** اشكال فيجب المسافة اشتهاء ما ذكرنا مع احتمال العمل الواحد لجعله من باب الخبر **و** يمكن الاكتفاء بالشياع المفيد
للعلم وان كان باب الاشكال في الجميع مفتوحا العقد النفس ولكن لزوم العسر والحرج ينفيه **ثم** قد ذكرنا ان كل واحد من التقديرين بالفراسخ ومسيرة يوم
يكون حدا للقصر **و** ربما يرجح الاول لكونه تحقيقا **و** ربما يرجح الثاني لا لظهوره من الاخبار بعنوان ان بناء الفراسخ محمول عليها **وفيه** انه يرجع فيه الى اللغة
والعرف فلا اجمال كما يتيقنا سابقا والمعتبر في السير هو سير الابل القطار والقوافل لحسنة الكاهلي وموثقة عبد الرحمن بن الحجاج والمعتبر الارض المستوية
والسير المتوسط وعلى البناء على التقدير فلا فرق بين سرعة السير وبطئه فلو قطع راكب السفينة المسافة في ساعة يقصر كما لو قطعها راكب الفرس في البراري في
ايام **واما** لو قطع المسافة في سنة مثلا فالظاهر خروجه عن اسم المسافر ما ذكره في الذكرى وجعل من ذلك ما لو قارب بلده وتعمد ترك الدخول او بقي
في قرى تقاربه فانما يخرج عن اسم المسافر **الثاني** القصد الى المسافة المعهودة سواء كان عالما بمقدارها تفصيلا او علم تحديدها العادة **و** ظهر
الثمرة فيما لو علم في اول السير فان ما يكون فيها ثمانية فيقصر وان بقي منها اقل من المسافة الشرعية لما ذكرنا من ان حكم القصر معلق في الاخبار على ما ثمانية
فراسخ ومسيرة يوم ونحوهما والالفاظ اسام للامور النفس الامرية غاية الامر عدم وجوب القصر الا بعد العلم وذلك لا ينافي عدم اشتراط العلم للتحصيل
في القصد والمراد بالقصد هو القصد الجازم بايقاع السفر لا بو فرحها كما في قصد الاقامة كما سيجيء **ويدل** على اشتراطه مضافا الى الاجماع رواية
صفوان وموثقة عمار في طالب الابق والعرب منهم ولا يدري اين هو ولا يقصر وان بلغ سفرهم ما بلغ الا ان يقصد العود ووصل الحد يكون مسافة او موضع
فيقيم بقية الذهاب الذي يجزم بقطعه والغالب في الطالبين في مكان شيئا اذا كانوا ادنى في ارادة العود وان لم يخطر بالهم ذلك فذلك يكفي
في القصد فاطلاق الاصحاب الحكم بالتمام وان بلغ ما بلغ مشكل **و** لا بد ان يقيد بما ذكرنا وتخصيص الحكم بالقصر في الاياب مطلقا فقط اذا قصد العود سالما
من اعتبار الوجه فان قصد المسافة المعتبرة موجود فيمن يعلم قطع المسافة بما في الذهاب وبضم اليه العود **و** يظهر لمن تتبع الاخبار ان ذلك معتبر عندهم
بل اقل من ذلك وبعد غاد احظ صحيحة ابي ولاد حيث اكتفى فيها بانضمام الاربعة لا بسبيل من بدا له العود من سفره كان مسافة عشرين فرسخا الى الاربعة الذاهبة
وحكم فيها بالقصر وكذا صحيحة زرارة ورواية المروزي وغيرهما **ثم** ان قصد المسافة لا يجب فيه ان يكون قاصدا الاسير والعبد وغيرهما ممن يتبعون قصد

ثم فان علموا اضداد هم المسافة وجب عليهم القصر بلا خلاف وظاهر الاكثر الشيخ في المبسوط انه لو خلى رجع ونقض بالعبد والزوجة **والتحقيق** انه لو علم
عدم التخلص او ظن ذلك فبنى على القصر بناء على ظاهر الحال وان احتمل الامرين او جهل بقصدهم لم يقصر وكذا العبد والزوجة اذا ظهر لهما امارة الطلاق
والعتق ثم عزما على الرجوع معه حصل لا يقصر ان لم يبلغا ما لم يقصرا **الثالث** استمرار القصد فلو رجع او حصل له التردد قبل بلوغ المسافة
اتم لصحيحة زرارة وصحيحة ابي ولاد ورواية المروزي وغيرها ويكون في بلوغ المسافة الى ان يعتقد فهو بحث انضمام الاياب كما صرح به في صحيحة ابي ولاد ورواية اسحاق
بن عمار **نعم** اختلفوا فيمن خرج قاصداً للمسافة ثم نسخ له الانتظار في قصده معلقاً على مجيء من فالشيخ وابن البراج على انه اذا سار اربعة فراسخ
يقصر الا ان يبيت له العزم على المقام او مضى ثلاثون يوماً مع التردد وان كان سيره اقل من اربعة وجب عليه التمام الا ان يسير ويظهر من ذلك اكتفاؤه
بالاربعة الا ياب فهو قاصد للمسافة ومستمر القصد الى اتمامها وان بدل اربعة منها باربعة اخرى فهو منطبق على صحيحة ابي ولاد **ويدل** عليه
رواية اسحاق بن عمار وذهب الفاضلان وبعض المتأخرين الى اشتراط كون ذلك في رأس ثمانية فراسخ والا فيرجع الى التمام ونظرهم الى اعتبار امتداد الثمانية
وان المسافة في المسافة هو ما كان منظوراً بشخصها وحصول الاستمرار فيها بعينها لا في مطلق المسافة **والاظهر** عندي قول الشيخ لخصوص صحيحة ابي
ولاد ورواية اسحاق بن عمار وعموم ادلة المسافة والعلة المستفادة للتقصير من اعتبار المسافة كيفما كان وهل يعتبر فيما حصل قصر الوحصل الانتظار قبل قطع
المسافة التقصير ويحتمل الا ان الامر يقتضي الاجزاء وخصوص صحيحة زرارة **وقيل** في الوقت لصحيحة ابي ولاد ورواية المروزي **والاول** اقوى لامتثاله وقوي
بالاصل والاعتبار وزرارة اصح بالرجوع مع ان التفصيل بالوقت ايضاً غير مستفاد **الرابع** ان لا يجمع قصد المسافة مسيّاً اقامة عشرة ايام فما شاء
المسافة وان لا يعرض له نية الاقامة في اثنائها ايضاً **اما** الشرط الاول فهو مما تدل عليه الاخبار الصحيحة فهي قاطعة للسفر واكتفى ابن الجنيد بالخمسة لبعض
الاخبار وهو شاذ **واما** الاول فالظاهر عدم الخلاف فيه ايضاً بل اشترط الشهيد نية عدم الاقامة في الابتداء ولا يدل على اصل الحكم نص بالخصوص فيصلح
ما ذكره الشهيد **نعم** يستفاد من تتبع الاخبار سيما من ملاحظة الجمع بين اخبار المسافة وما دل على اتحاد حكم الاقامة مع الوطن وغيرها **و** ظاهر
اتفاقهم على ان الرجوع الى التقصير بعد الاقامة يحتاج الى انشاء سفر جديد ان من يريد مسافة ويريد في اثنائها الاقامة بعينه مثل من يريد في اثنائها الاقامة
بعينه مثل من يريد وطناً الذي يكون دون المسافة للتقصير العشرة العرفية فيكفي طلوع الشمس وغروبها في اليوم ولا يحتاج الى الليلة الاولى ولا
التلفيق كالاعتكاف والعدة **وهل** يشترط التوالي بحيث لا يخرج ما دام مقيماً الى حد الترخص اشترطه الشهيد انه بالغ الشافي في نتائج الافكار
حتى نفى القول برخصة الخروج المذكور من جميع من يعتبر قولهم **والاظهر** اعتبار العرف في ذلك فلو نوى ما يتوله في العرف في ذلك انه اقامة في ذلك
البلد فهو يكفي وان انضم اليه الخروج الى بعض الحدود وكذا لا يضر اذا طرأ الخروج في الاثناء **ونقل** فيه عن بعض المحققين اثبات القول بعدم
منع الخروج الى القرب المتقاربة والمزارع الخارجة عن الحدود مطلقاً سواء فات النية الاولى ام لا لكن ذكر ان النسبة غير موثوق بها **ثم** ان المستفاد من
الاخبار والادلة ان ناوي الاقامة حكمه التمام ما دام مقيماً وحكمه حكم من وصل الى الوطن **و** ظاهر الاكثر بل المجمع عليه على ما صرح به الشهيد الثاني ان
كان فيما لم يتوقف الرجوع الى القصر على قصد مسافة جديدة ان لم يكن في بينها الى ذلك **ويدل** عليه صحيحة ابي ولاد فانه كوفي وخرج في
المدينة كان الى صوب المقصد هو مسافة فمن طرأ له الخروج فلا اقل فيه ان يقدر عليه غير النهار وخارج عن الاقامة **و** قيل انه مقيم فلا يقصر لوجهين الاول
كونه مقيماً في البلد وغير ضار التمام حتى يتحقق ضد هذا الوصف كما يظهر من صحيحة ابي ولاد فان الظاهر من قوله حتى يخرج حتى يسافر **والثاني**
ان الرجوع الى القصر يحتاج الى انشاء مسافة جديدة لو لم ينوها ولا يرتفع الاشكال فيما لو خرج الى دون المسافة وخرج عن كونه مقيماً في هذا البلد عرفاً
فان اراد اقامة جديدة بعد العود فيتم مطلقاً بلا خلاف **و** ادعى عليه الشهيد في الذكرى الاجماع والا فالذي يقتضيه الاصول المتقدمة المستفادة من تتبع
الاقوال والاخبار ان الاصل في الصلوة التمام كما يستفاد من العلية واستصحاب حال المكلف واغلبية ذلك انه لم يخرج من بينه في مسافة **و** هو الظاهر من
الاكثر **و** الذي يقتضيه عموم ما دل على ان المسافر يقصر من الايات والاخبار الكثيرة سيما مع حصول الفصل في المسافة المعتبرة ابتداءً فيقصر في التمام فيما
حلية التاليل فصحال الاقامة فيتم ان لم يتحقق قطع منه القصر وان لم يكن التام قصد المسافة وهو ظاهر بعضهم **و** يظهر من بعضهم التفصيل فيه باعتبار القصد
المسافة الجديدة ويقصر اين الكون مقصد الرجوع الى بلده في الجملة مع عدم قصد الاقامة ولم يلحق كالمقيم في ذلك المكان الذي يذهب اليه ونظر الى
عدم انضمام الذهاب الى الاياب كما هو ظاهر الاكثر **وقد** اشرنا سابقاً الى الكلام في نظيره وانه غير ظاهر الوجه الا ان يكون اجماعاً كما ادعاه الشهيد لكنه
و هو غير معلوم كما بيّنا **ومما** ينادي بفساد دعوى هذا الاجماع ما نقل عن الشيخ في المبسوط وعن المتأخرين التابعين له في هذه المسئلة
وهذا لفظ الشيخ اذا خرج حاجاً الى مكة وبينه وبينها مسافة يقصر فيها الصلوة ونوى ان يقيم عشراً قصر في الصلوة الطريق فاذا وصل اليها اتم وان خرج
الى عرفة يريد قضاء نسكه لا يريد مقام عشرة ايام اذا رجع الى مكة كان له القصر لانه نقض مقامه بسفر بينه وبين بلده يقصر في مثله وان كان يريد اذا قضى

فتكون بمقام عشرة ايام الخارج الى مكة كان له القصر بمكة ان تمم او تحريم ومكة حتى يخرج من مكة مسافرا فيقصر انتهى **وانت خبير** بان دعوى
الاجماع على العموم مع عدم الثبوت في خصوص المورد ولا يعتنى به لانه من الادلة الظنية ولا يقبل التخصيص **و** قد ظهر من بعض الشيخ قده والمتأخرين
بعده انهم يضيفون الذهاب الى الاياب فكيف يدعى الاجماع على ذلك **وقد** ذكرنا لك ان منشأ توهم ما ذكره كان من عدم التأمل في الكلام فتدبر
ويقول بان مخالفه معلوم النسب غير مضر في الاجماع وليس غرضه القدح في ذلك بسبب نفس وجود المخالف اقول ان ما ذكره قرائن تكون تلك
الدعوى توهما فافهم **وبالجملة** فالارجح في المسألة التمام الا اذا قصد مسافة ولو بانضمام ما بقي من الذهاب الى العود [illegible]
في اثناء هذه المواضع ثم انه يصح نادى الاتمام من قصد رجع الى التقصير ما لم يصل في بعضه تامة لا خلاف فيه ذلك **و** ادعوا عليه الاجماع [illegible]
صحيحة ابي ولاد واما لو عزم الرجوع في الاثناء **فقيل** يرجع الى التقصير بعدم اتمام الفريضة **و** قيل لا يرجع لان الصلوة على ما افتتحت عليه **و**
قيل يرجع ان لم يتجاوز محل القصر لانه لم يصل صلوة تامة مع التجاوز ويلزم ابطال العمل المنهي عنه لو رجع فيتم فيقصد انه يصل صلوة تامة [illegible]
تموه في محله **و** لا يبعد ترجيح الاول لظاهر الصحيحة وتمنع حرمة الابطال فيما هنا او لا يكون منويا نية الصلوة ان لم يفعل عمدا او سهوا [illegible]
الوثنية في السفر وكذا لا يكفي الصوم الواجب واما من قبل الرجوع لصحيحة ابي ولاد **و** قيل يكون ان رجع بعد الزوال [illegible] من العموم ما على وجوب
الصوم اذا سافر بعد الزوال فاذا صح فلا بد ان لا يبطل افاسد الاقل [illegible] وقوع الصوم في السفر وشمول العموم [illegible] لانها الظاهر من سافر
الذي يحتم قبل الصوم **مع** ان بطلان وقوع الصوم في السفر ظاهر ثم انما هو اذا كان بجوهر في السفر **وربما** يستدل للكفاية بعضه قبل الزوال
فيكون [illegible] والالزم جواز الصوم في السفر **وفيه** انه مرتبع بعدم الرجوع او باتمام فريضة تامة وهو واسطة بين التقصير الحقيقي والبطلان [illegible]
صحيح انه لم يرجع او يصل فريضة تامة واما الصلوة فلا بد من تقصيرها ما لم يصل فريضة تامة وان صام صوما تاما ثم رجع او رجع بعد الزوال [illegible]
بوجوب [illegible] **لا** يو عكس [illegible] اذا خصر [illegible] الاتمام **لأنا** نمنع [illegible] او لا [illegible] لصحيحة ابي ولاد ثانيا [illegible]
صوما من [illegible] الاكثر عليها مع كونها الظهر دلالة [illegible] بثبوت عكس النقيض للشرطية [illegible] ومع ثبوت القصر في الصلوة [illegible]
اذا قصد [illegible] ثم لو نوى الاقامة في اثناء القصد [illegible] الصلوة بلا خلاف **و** يظهر من بعضهم الاجماع **ويدل** عليه صحيحة علي بن يقطين [illegible]
البيع [illegible] في المسألة السابقة [illegible] **الخامس** انه لا ينقطع سفره بوصوله الى الوطن وان لا ينوي [illegible]
في اول [illegible] والوطن في اللغة هو محل الانسان كما صرح به الجوهري والمحل هو المكان الذي يحل فيه كما صرح به ايضا [illegible] مجرد الحلول او [illegible]
اوطن الارض ووطنها واستوطنها اتخذها وطنا وكذا الاتطان **واما** في العرف فيفهم منه ازيد من ذلك [illegible]
فيه كما هو [illegible] من [illegible] اهل العرف [illegible] العرف [illegible] ما يشمل ذلك [illegible] محل مكان مستمرا اولا
[illegible] عدم الخروج [illegible] ذلك [illegible]
والاتجار [illegible] الى قطع العلاقة من غير ذلك المكان [illegible] السكون في ذلك [illegible] عدم الخروج [illegible] لا يجب [illegible] البقاء
مستمرا او قصد [illegible] الاستقرار او الفعلي [illegible] ولم يقطن بقصد البقاء ولا الخروج فالظاهر ان الاستيطان
والاتطان ونحوهما يدل على ان الوطن [illegible] الصورة المفروضة [illegible] اللوضع [illegible] استيطان واما مجرد السكون في
محل بلا قصد الاستقرار فلا يسمى وطنا عرفا وان طال المقام فيه وان كان [illegible] **ثم** ان ما يفهم اهل العرف هو ان يكون [illegible]
[illegible] مطلق الملك [illegible] البيت [illegible] في البلاد [illegible] **ثم** ان الاقوى [illegible]
صدق المشتق حقيقة هو [illegible] وجود المبدء [illegible] في معنى المشتق كالوطن بل وكذا الجامدات [illegible] **اذا**
عرفت هذا فالوطن لا يطلق حقيقة الا على ما كان وطنا بالفعل واما اطلاق كثير من اهل العرف الوطن على المولد ومقر الاباء مع [illegible] الاستقرار فيه
مدة [illegible] فهو مجاز [illegible] لسلمنا كونه حقيقة فيه فيكون اللفظ مشتركا [illegible] على غيرهما
[illegible] وطنا واستقر فيه مدة ثم انقطع علاقته [illegible] حقيقة غير مسلم بل هو مجاز لما بينا [illegible] هو محل السكون بالفعل
والمجاز خير من الاشتراك **اذا** عرفت هذا **فنقول** ان الاصحاب اتفقوا على ان الوصول الى الوطن قاطع للسفر في الجملة واشتهر بينهم ان الوطن
[illegible] اقام بها ستة اشهر [illegible] وان كان مثل عشر سنين بل ادعى الشهيد الثاني والعلامة الاجماع على ذلك [illegible] كالشهيد في
الذكرى بان هذا الوطن شرعي **وفيما** ذكروه امور **الأول** منع الاطلاق العرفي بمجرد المقام ستة اشهر بل لا بد من قصد المقام مستمرا
**والثاني** انه لا يكفي في تحققه [illegible] **والثالث** انه لم يثبت حقيقة شرعية في ذلك **والرابع** ان [illegible]

عليه من الاخبار الدالة فيها على ما ذكروه وغايته توجيه كلامهم بانهم فهموا من ذلك حقيقة شرعية او كان مرادهم ان قصد الوطن العرفي لكن
انتفى انقطع حكمه بعد اتمام ستة اشهر فيكون عند حصول المبدء في الماضي كما هو مختارهم في المشتق وثبوت الحقيقة الشرعية ثم شيئا بما تسمع الى
بتحليله والتوجيه بما ذكرنا من قصد الوطن العرفي وكون الستة اشهر انما هي شرعا غير منطبق على الاطلاقات كلها تماما بل صريح بعضهم كون المشتق حقيقة
فيما انقضى عنه المبدء اختلاف التحقيق كما بيناه في الاصول فالمعتبر اذن الوطن بالفعل ولا يكفي حصوله في الماضي مع انقطاعه والمتيقن منه ما يصدق عليه
عرفا انه منزل ستة اشهر **ويدل** عليه الاخبار الكثيرة فكثير منها كل منزل لا تستوطنه فليس فيه التقصير وفي بعضها انما هو المنزل الذي
توطنه وفي ذيل السائل عن الامام والنظائر بلفظ المخاطب او الغائب وانصراف حقيقته في الحال او الاستقبال والاجماع قرينة على عدم ارادة الاستقبال
فتعين الحال والاية معنى الاستيطان هو اتخاذه وطنا وهو يحصل بقطع العلاقة عن غير ذلك المكان وارادة الاستقرار مستمرا فيه في ذلك المكان
الشروع في الاستقرار والتمكن والاية يرى اهل العرف في ذلك فعلية الاقامة ستة اشهر ربما لا يضر كون الاقامة اقل منها بكثير فضلا عن يوم او
يومين كما يضر ذلك عند المشهور وسيجيء الكلام في مستند المشهور **والحاصل** ان طريقه فهم اهل العرف لا يقتضي الا ما ذكرنا وبذلك يخرج
عن مستند المشهور ايضا فيجب حمله على التمام بذلك اسند الى الاصحاب بصحيح محمد بن اسماعيل عن الرضا قال سألته عن الرجل يقصر في ضيعته فقال لا بأس
ما لم ينو مقام عشرة ايام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه فقلت ما الاستيطان فقال ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم
فيها متى دخلها **وانت خبير** بانه لا دلالة فيها على ما ذكروه فان المضارع لا دلالة له على الماضي بوجه فتنطبق الرواية على المختار مع ان
الظاهر من الاستيطان في الاخبار الصحاح اخذ الضيعة وطنا فمعناه عرفا هو ما تقدم فالمطابق تفسير الامام ع ظاهر لفظ الاستيطان انما هو يحصل
بقيم مفيد للتجدد كما هو الظاهر من المضارع والموافق للاستمرار المعتبر في معنى الوطن عرفا والاستمرار العرفي يحصل بجعلها احد الموطنين بل احد المواطن
فيصدق على الاعراب والاكراد الذين لهم رحلتان في الصيف والشتاء ولهم منزلان انهما وطن بل على من له اربع وهذا انما يتحقق بوجود في اربعة
مواضع فيها اربع منازل يقوم في كل منها فصلا من فصول السنة ان المواطن اربع وهذا انما يشهد الوجدان ولا يثبت بمجرد هذه الرواية حقيقة
شرعية فيما ذكروه ولا يوجب سؤال الراوي عن حقيقة الاستيطان مع كونه من اهل العرف واللسان احالة من الشرع الوطن لمعنى جديد في الجملة لكن لا
بمعنى الخصوص فان الظاهر ان سبب السؤال هو حصول الاشتباه في افراد المعنى العرفي فان من الظاهر ان المسئول عنه في هذه الاخبار هو الوجود في الضيعة العرفية
والمنزل مع كونه مسكنه في موضع آخر فلما كان معنى الوطن والمسكن متعددا لاهل الاعصار والبلاد موهما للاختلاف الرامز من الشك سأل الراوي عن الاستيطان
فاجاب ايضا بما يوافق العرف فيحصل معنى التعدد ايضا ونظائر هذا السؤال كثيرة مثل السؤال عن الكر ونحوه فعلم ان ما اتفقنا لعلم هو العمل بالاخبار نفى
الخصوص يعني اذا كان يقيم فكل ستة اشهر فهو وطن كما يظهر من تفسير الصدوق في الفقيه وتبعه جماعة منهم الفاضلان والمحقق صاحب السنوي
حيث المنزل انما يدخل فيه المدلول فسبح الخبر بذلك **فعلى** هذا فيكفي في ذلك العزم على الاقامة ستة اشهر او اقل او اكثر في كل سنة بمكان
مع المستمر منزل له مسكن فيه مع الشروع فيه وحصول الاستقرار في الجملة ولا يجب اتمام الستة اشهر كالبلد الواحد ولا يضر في ذلك عدم حصول
الاقامة في احد السنوات بسبب معارضة بعض الموانع الرحيمة لحصول العزم فلعله بذلك لم يجب ان يمضي ستة اشهر بل يجب افعلية العزم وحصول شيء من الفصل
**وبالجملة** حكمه مستمر ما لم ينقطع عنه العلاقة وتغير العزم وليس في الخبر اعتبار الاستيطان فلا يدل على الشرط **نعم** في صحيحة سعد بن ابي
خلف قال سألت ابا الحسن الاول ع عن الرجل يكون للرجل ضياع او الضيعة فيمر بها قال ان كان مما قد سكنه اتم فيه الصلوة وان كان مما لم يكن
فليقصر فهو لا يسمى منه فيه بعضا الا انه لا دلالة على الستة اشهر والجمع بينها وبين صحيح محمد بن اسماعيل ممكن فانها تدل على الاستيطان في الحال ينفي ان
الماضي **واما** على ما ذكرنا فبعد امكان الجمع وضع فيها على السكون في الماضي المتصل بالحال الغير المنقطع **لا يقال** عدم اعتبار من الخبر لا
يستلزم بطلان الاستدلال في جانب الستة من الرواية اعتبار الحال والستة اشهر فاسقط اعتبار خصوصية الحال فيبقى الباقي حجة
فيتم المطلوب **لانا نقول** انا لا نقول انها الاجزاء تنفي ما ذكرنا والثابت من الرواية هو الستة والاقامة في الحال فكان ان منزلة الفصل والابقاء الجنس
بعد مضي كما حقق في محله ولا يبقى المتبادر الا الاجماعات المنقولة وهما اليعيان والاخبار الصحاح المستفيضة مع ان ما حاصل فحواه ان كالاستيطان
فتوى الصدوق في الحلال جماعة من الاصحاب مثل الشيخ في النهاية وابن البراج وابي الصلاح اعتبار الاستيطان من دون تعرض لاعتبار الستة وفيها
المنبا الكلام فهذا القدر يكون حجة الانعدام **بقي هنا امور الاول** ان الذين اعتبروا الاقامة ستة اشهر في حصول الاستيطان صرح طائفة
منهم باشتراط الملك فلو نزل او كان في غير المنزل لم يكف ذلك صرح جماعة بان المنزل لا يشترط فيه الملك بل يكفي ملك ولو الاخاء ونحوها **و** يمكن ادخاله
النصف اشتراط **حجة** المعتبرين للملك الجميع ما دل على ان غير المنزل فيها او ضيعة بينهم من الاخبار المعتبرة الكثيرة وما دل على انه يقصر متى ما دخلها او



قوله في الوطن العرفي لكن بالفعل ... (اي) الوطن بالفعل

قوله مستمر الحكم الوطن ما لم ينقطع عنه العلاقة وتغير العزم



بالتفصيل انه يتم اذا اقام عشرة او اذا استوطنه ستة اشهر مثل صحيحة محمد بن اسمعيل **و حجة** الاستدلال ان الحكم بالتمام في الخبر الآخر انما هو مع الاستيطان ستة اشهر والحكم بكفاية استيطان ستة اشهر انما ورد في هذين وورد في صحيحة السؤال وان لم يكن مخصصا على ما هو المحقق في الاصول لكنه لا عموم في الجواب **مع** انا اذا اعتبرنا هذا الاستيطان اعتبرنا بانه استيطان شرعي لا عرفي فيكون توقيفيا ولا يحصل الجزم بحصوله الا فيما حصل الملك كما هو مورد السؤال **مع** ان في صحيحة ابن بزيع الافضل اذا نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلوة واذا كنت في غير ارضك فقصر اشعارا بذلك فانها بعد تخصيصها بصحيحة محمد بن اسمعيل يقتضي عدم تاثير الاستيطان المعهود في غير ارضه وفي موثقة عمار الرجل يخرج في السفر فيمر بقرية له او دار فينزل فيها قال يتم الصلوة ولو لم يكن له الا نخلة واحدة وهو ظاهر في ذلك وان زاد المحقق دعوى دخلية الملك في تحقق ماهية الاستيطان وبذلك ادخله في الاستيطان العرفي واما المكتفون بالمنزل فتمسكوا بالصحاح الواردة في اعتبار الاستيطان بالمنزل مثل صحيحة محمد بن اسمعيل المتقدمة وغيرها **وفيه** انه يوجب طرح تلك الاخبار واشباهها صحيحة الحلبي وموثقة عمار **واما** نحن فلا نحمل الاستيطان على العرفي لكي لا يشترط فيه الملك ولا نقول بمخالفة صحيحة محمد بن اسمعيل لسائر ما دل على اعتبار مطلق الاستيطان فالجواب ان صحيحة محمد بن اسمعيل عام والمعنى عندنا اكثر الاطلاقات الشرعية لهم ذكر منزل لا تستوطنه فليس المنزل انما هو المنزل الذي يوطنه ونحو ذلك فيحصر كلما دل على التمام في الضيعة والقرية بذلك وظاهر ... ان لها ومن جملتها صحيحة محمد بن اسمعيل لكن على الوجه الذي بنيناها فيصح في مقابل ... لا دلالة في موثقة ... فقط ... ما ذكرنا **واما** صحيحة الهاشمي فمبنية على عدم الالتفات الى خبر ابن بزيع لمعلومية عدم الاستيطان فيه **و** لكن الانصاف ان تلك الاخبار بعضها يظهر منها اعتبار الملك من حيث هو وليس فيها اشارة الى التفصيل وكذا ما فهمه الفقهاء من الحكم بالقصر وح فالمكتفي بالمنزل يستظهر صحة ما ذهبنا اليه الظهر فلو لم يكن الحكم بعد ... الملك فقط الجماعة لكان الحكم التخيير فيها بينما لم يكن وطنا ولم يحصل الاقامة عشرا بين القصر والاتمام وجه كما ذكره في الوافي لكن العمل على ما ذكرنا اولا

**الثاني** كلام الاصحاب مصرح بلحوق دار الاقامة التي اتخذه مسكنا مستمرا انما كان لملك صريح في اشتراط التوطن ستة اشهر فيه بعض نظر الى اطلاق الصحيحة المتقدمة **مل** وصرح بعضهم بالاولوية ويلزمهم الاكتفاء بذلك بحصوله في الماضي فيكون فيه كونه بلد الاقامة فاتمامه في تمام الملك **وهذا** اضعف من المسئلة السابقة لعدم دعوى الاجماع فيه بالخصوص ولعدم ظهور الصحيحة هنا بضعف ما بنينا اليهم في كيفية الاستدلال في المسئلة السابقة فان المسئلة هناك على مقتضى الجواب بخلافه ثمة **نعم** صرح انه لا بد فيه انه ذكره هنا باعتبار استمرار اللبث في وجوب التمام **و** على ما بيناه فيكفي جعله دار اقامة مستمرا وان لم يتم فيه ستة اشهر بخروجه بعد ... الاستيطان عرفا

**الثالث** لا يعتبر من شرط الملك سبق الملك على الاستيطان وقد دامة كونه ملك الرقبة لا المنفعة **ولا** بان يحلو امثلهم

**الرابع** اختلف كلامهم في اعتبار التوالي في ستة اشهر **و** الاظهر ذلك وايضا الظاهر عدم اعتبار الاتفاق فان المنفق ... فيه ضعف الستة او ستين من مرة ذلك الظاهر عدم الاكتفاء به كما نجهر من بعض الاصحاب نظرا الى صدق الاقامة عرفا **وفيه** ان الظاهر من اللفظ ان الستة اشهر قيد الحدث لا للنسبة فيعد تقييد الاذن بالسنة حدث النسبة الحكمية وهو يستلزم ...

**الخامس** الكلام في اعتبار المسافة الى الوطن وما بين الوطنين والمقصد ان المسافة وغير ذلك من الفروع يعلم مما سبق في قصد الاقامة وغيره الا ان الظاهر عدم اعتبار الصلوة التامة في عدم الرجوع الى القصر هنا لان ذلك الحكم مخصوص باقامة العشرة فيما نحن فيه ليس بمسافر فيترتب عليه حكم الحاضر الى ان يخرج

**السادس** ان لا يبقى مترددا في بلد ثلاثين يوما والا فيجب عليه التمام ولو صلوة والسند بالاجماع والاخبار المعتبرة والحكم العرفي فلا يكفي التلبس ويصير الخروج المخرج عن قصد السفر ولا يبعد الرد في ... الطريق حال قطع المسافة ولا يكفي شهر الهلالي وان ورد بلفظ الشهر في بعض الاخبار حملا للمطلق على المقيد

**السابع** ان لا يكون السفر عمله ولا يكون بيته معه سواء كان احد العنوانات الواردة في الاخبار مثل المكاري والكري والراعي والاشتقان والملاح والجابي والتاجر الذي يدور في تجارته والطالب مواضع القطر والكلاء وضعفوا ما يشمله العلل المتقدمة المنصوصة في صحيحة زرارة ورواية سليمان بن جعفر الجعفري وعبر الفقهاء عن ذلك بان لا يكون كثير السفر لعدم دليل على تحقق المناط وهو كثرة السفر **و** لذلك اشترط بعضهم في تحقق كثرة السفر ثلث مرات ثم اشترط عدم اقامة عشرة **و** بعضهم اشترط ذلك مع استثناء من كان السفر عمله بالتمام متمسكا بظاهر التكرار **و** اعتبر بعضهم ثلثة اسفار مع تخلل اشتراط عدم الاقامة عشرة عقيب الاول وقيل غير ذلك **و** لعلهم اخذوا اللبث في تلك العنوانات الملكات ولا يتحقق الا بالتكرار ونظروا الى رواية يونس الاتية الدالة على وجوب بعد الاقامة عشرة ايام الى القصر حتى بتكرر السفر والجمع بينهما مشكل الا ان الملكة لا يزول بمجرد الاقامة فيكون الرواية واردة على التعبد فيصير شرطا للملكة او الظاهر المتبادر في الملكات **و** الاول ليس بمجزوم والاخير يلزم الامكان لا دائما الحال عند تشرك اللفظ بين الحال والملكة كالقاريء **مع** انه يمكن ان يكون المراد من المتبادر هو الاتحاد ... **و** هو مضعف غير مفيد فهذا لا يحتاج الى التكرر في صدقه عرفا كما لا يخفى فالاولى الرجوع الى صدق العنوان

الخروج من الوطن

عرفا او صدق العنوانين المنصوصين **نعم** يشكل الامر على تساوي احتمال البلد للساكن والمرقد والحال وعدم تمييز العرف في ذلك فعن
فضر المسافر فالشك ويمكن التمام حينئذ بثبوت شرط القصر مع كون عموم التقصير مخصصا بمجمل بالفرض لنا وان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في مورد الاجمال
وهذا اظهر **وكيف كان** فاصل الحكم مما لا اشكال فيه ولا خلاف الا من ابن ابي عقيل والاخبار المعتبرة بها مستفيضة **نعم**
في صحيح البقباق وصحيح محمد بن مسلم ومرسلة عمران بن محمد ان المكاري والجمال اذا جد بهما السير قصرا وعمل عليها الكليني وجماعة من المتأخرين خلافا
للشيخ ولا بأس به لاعتبار اسناد الروايات واعتضادها بالاعتبار فان الظاهر من معنى الحديث ارادة السفر الشديد الخارج عن متعارفهم والى ذلك نظر من فسر
الكليني بان يقطع ان يجعل منزلين منزلا ولكن في مرسلة عمران تخصيص القصر بما بين المنزلين **والاوجه** العمل على الاطلاق لعدم منافاة مسير المطلق
للتحديد وفي التعدي من مورد النص لغيرها من العنوانات اشكال نقف عليهما **ثم** ان الظاهر ان المراد بالسفر الذي كان عملهم فلو ذهب المكاري الى الحج
او الزيارة ونحوهما فيقصر لانه المتبادر من الاخبار وخصوص [illegible] الحديثين مما يضيف اليه **ثم** يشترط عند الاصحاب في وجوب التمام
ان لا يقيموا عشرة ايام في بلدهم مطلقا او عشرة منوية في غير بلدهم عند المحقق ومن تأخر عنه **و** نسب في المهذب كلتيهما الى الشيخ وكذا الحاق الثلاثين مترددا
في بلده واما العشرة المترددة بعد الثلاثين مترددا **و** يتجه هذا الاشتراط من اصله لا يخلو عن اشكال لان الاخبار التي ترتبط بذلك خبر ابن سنان ضعيف في السند
وقاصر في الدلالة مشتمل على ما لا يقول به الاصحاب فاسلمها من جهة الدلالة مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصادق قال سألته عن حد المكاري الذي يصوم
ويتم قال ايما مكار اقام في منزله او في البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار ومع ضعفها لا يدل على حكم نقل العشرة الا بعد
القول بالفصل فانه يلزم ان لا يحد عشر ونحوه ومما يوجب سلب الاسم ولكن يظهر منها وجوب القصر وان يتوقف في العنوانات وهو مشكل والعمل بها
مع الامكان بعد القصر لا الاسم في ابتداء العمل اشكل سيما مع بقاء الاسم **نعم** له وجه على قول من يعتبر فعلية كثرة السفر وهو ايضا يتم لو سلب عن ذلك
انه كثير السفر **وبالجملة** تعارضت الروايات بالروايتين الاخيرتين مع صحة احديهما وعمل جمهور الاصحاب بل اجماعهم كما يظهر من بعض المتأخرين وان خلطهم
لعموم [illegible] على تخصيص العمومات بها ولكن الظاهر انها [illegible] ما يكون [illegible] انما هو زوال كثرة السفر فيحتاج الى تجدد الكثرة فلا يجد عليه دليلا
**فعلى** ما بينا [illegible] على هذه الرواية [illegible] على ما يحصل الامتثال وهو التقصير في سفر واحد [illegible] لابن ادريس وغيره
العمومات في الجانبين ليس لغير المعارض **و** اعتبر الشهيد في الذكرى في العود الى الاتمام هنا المرة الثالثة لان الاسم قد زال بالاقامة وهو [illegible] **ثم** انه
لا وقف في هذه الاخبار على ما يدل على الفرق بين بلدهم وغير بلدهم في كون العشرة منوية فان حملنا مقام عشرة ايام واقامة عشرة الواردتين في الروايات
على المنوية فالكلام فيهما سواء وان ابقيناهما على الاطلاق فيحتاج الشرط في غير البلد الى دليل **الا** ان يدعى الاجماع الذي ادعاه في روض الجنان على حكم
النية المترددة بخصوصه وان قلنا بظهورهما في المنوية فعدم احتساب الشرط باقامة في بلده يحتاج الى دليل **واما** الحاق الثلاثين والعشرة بعدها فانما هو
من باب التنزيل **و** يمكن تعميم العشرة في الاخبار بحيث يشمل العشرة الحاصلة في الثلاثين لكن يعيد صحة دعوى الاجماع المتقدم **الا** ان يقال انه اعلم من [illegible]
هو ما اذا انضم اليها [illegible] خروج فاعتبار العشرة اللاحقة اولى بالاعتبار **ثم** ان الشرط اتمام فهو اولى [illegible] عشرة ايام **و** اكتفى ابن الجنيد بخمسة
[illegible] في الاقامة للاتمام **و** خالف الشيخ وابن حمزة وابن البراج في اقامة الخمسة ما دون العشرة فقالوا بوجوب تقصير صلوة النهار **واما** الصوم
وصلوة الليل فلا لرواية عبد الله بن سنان المروية في التهذيب وصحيحة المروية في الفقيه [illegible] ان الاول من الخمسة انه كلما ذهب اليه ابن الجنيد
فالاستدلال بهما للشيخ [illegible] من استدلال الشيخ بهما في حكم العشرة واستدلال ابن الجنيد اضعف منهما **اما** الاول فلا قران الخمسة فيها
بالاهل وانفراد العشرة **و** اما الثاني فلبعده عن الصواب بمرحلتين ويدل على الشهيد [illegible] العمومات [illegible] **ثم** ان الروايات مخصوصة
بحكم المكاري ويظهر منهم اتحاد حكم الباقين ولم ينقل [illegible] خلافا في الحاق الباقين الا العموم في النافع وقال العلامة [illegible] من بعض معاصريه والاقرب
تخصيص ذلك بالمكارين في كتاب [illegible] المصنف [illegible] **الثامن** ان لا يكون سفره معصية كالفار من الزحف والآبق والعاصي بسفره في نفسه [illegible]
للدابة المغصوبة في طريق الحج او في غايته كالذي يذهب لينبغي فسادا او ضررا والحاصل ان لا يكون مقصوده من السفر خصوص ما هو معصية فلا يضر حصول
فيه اتفاقا ولا ما هو من لوازمه اتفاقا للنفس وان شروع السفر لكن يشتغل بالغيبة غالبا او [illegible] مع قطع النظر عن السفر ولما [illegible] من حكم
جواز القصر من كان ذمته مشغولة بواجب لا يتمكن معه في السفر كتحصيل العلم الواجب ونحوه فهو بعيد لانه انما يتمشى على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده الخاص وهو خلاف التحقيق [illegible] وقطع الطريق المخوف من هذا القبيل [illegible] ما هو معصية ولكن
السائر للتحصيل لا يقصد [illegible] التحصيل وان حصل له ذلك اتفاقا وترك الضد **و** ان سلم كونه من مقدمات [illegible]
الواجب مع وجود الصارف واما انضمام اليه عدم القصد [illegible] الاشكال [illegible] القول بكون علة المحرم حراما ايضا كوجوب المقدمة **و**

ومن هنا استشكل [illegible] الحج والزيارة ونحو المراد لهما السفر بعد الاقامة وكانت [illegible] منتهية

[illegible] في غير البلد [illegible] في روض الجنان على هذا [illegible] الاجماع ونقل الشهيد بذلك العشرة المترددة

اعلم انا نقول باقتضاء الامر وجوب مقدمته وبالنهي عن ضده واقتضائه شيئا من باب دلالة الاشارة ولكنا ليس من الاحكام الاصلية بل هو من الخطابات التوصلية فالوجوب في المحرم تحريم فيها لاجل العزم والمعصية التي اعتبر كونها موجبا للتمام في السفر وما كان العقاب على تركه بالذات ذهو المتبادر من المعصية في اصل هذا الشرط الجامع عند اول علية للاخبار المعتبرة فمن صحيح عمار بن مروان من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصى الله او في طلب شحناء او سعاية ضرر على قوم مسلمين ومن جملة ذلك السفر لصيد اللهو بلا خلاف فيه للموثق ثم الاتمام فيه معتبر حتى في الغير بانه مسير باطل والاخبار المطلقة بوجوب التمام وذلك اما لكون اللهو حراما مطلقا كما يظهر من المحقق في المعتبر او لخصوص الصيد للتلك الاخبار **واما** لو كان لقوت عياله او للتجارة فلا اشكال فيه ولا خلاف في جوازه **ويدل** عليه الاخبار ايضا خصوصا مرسلة عمران بن محمد المفصلة **واما** للتجارة فالاقوى ايضا جواز القصر للعمومات والاطلاقات وصحيحة ابي بصير العيص وغيرهما ومطلق ما نهى عن التقصير في الصيد محمول على اللهو **و** ذهب جماعة منهم ابن ادريس على وجوب التقصير في الصوم دون الصلوة **و** قال ابن ادريس روى اصحابنا باجمعهم انه يتم الصلوة ويفطر الصوم **و** عن العلامة في ذلك دعوى الاجماع **و** يرده مع ذلك على هذه الروايات انه يدفعه مضافا الى ما مر الصحيح الدال على ملازمة القصر والافطار والمدعى على مضمونها الاجماع في الانتصار **التاسع** الخروج الى حد الترخص عن اكثر المتقدمين اعتبار الحد الامرين من خفاء الجدران والاذان للجمع بين صحيح محمد بن مسلم الدال على اعتبار التواري وصحيح عبد الله بن سنان الدال على اعتبار خفاء الاذان **و** عن اكثر المتأخرين اعتبار اجتماعهما للجمع بتخصيص كل منهما بالاخر **و** قيل بخفاء الاذان للصحيح الثاني وعن الصدوق في المقنع اعتبار خفاء حيطان المدينة عملا للصحيح الاول كما حكي اتبعه اذا خرجت من منزلك فقصر الى ان تعود اليه او الى قريب من التعميم **والتحقيق** ان الصحيحين متوافقتان غالبا والمرسلة الانفراد بهما والمعتبر الاذان المتوسط والارض المتوسطة كما هو الغالب المتعارف **واما** حكاية التواري فلفظ الحديث على بعض وقال اذا توارى من البيوت في المقنع التواري من جهة البعد فلا يضر الحائل **والذي** افهمه ان المراد ان يتوارى عنه البيوت من حيث انها بيوت فلا يضر بسواد المدينة وشبهها او الابار والمناير والقلاع ونحوها فيقتصر مع خفاء الاذان **واما** التعبير بالجدران والحيطان فلا ينافي ذلك الا ان يكون مبنيا على ان الغالب فيها في البلاد الكبيرة الا من الخفيفة السور او بعض الجدران فالمعتبر بين السور والجدران عن الاشجار والبساتين والمتحيات وغيرها او تمييز الجدران من حيث انها من اللبن او الحجر او الطين ونحو ذلك **واما** ما قيل من ان المراد التنفيذ من البيوت اي عن اهلها للجمع بين الروايتين لكمال التناسب بينهما الوارد بخفاء التواري في الشرح **ففيه** مع انه مستلزم للحذف لا بل للجمع ايضا لان البعد على هذا ايضا اكثر من خفاء الاذان **و** ان اعتبر خفاؤه على اهل البيوت من حيث الشكل والهيئة فهو اخص غيره **ففيه** مع انه لا يفهم من الرواية لا يحصل الجمع ايضا لانه يصير اقل من خفاء الاذان كثيرا فالمعتبر وان كان لا يستلزم الغلبة ايضا **و** لكنا وجدنا اوفق بينهم جمعا للاصحاب وقد يؤيد عن الشيخ انه اذا سافر فيها قصر فهو جمع ابن فضل فان وافق ما ذكرنا والاحمل على الاستحباب **و** يكفي سماع الاذان من اخر البلد **وكذا** اخر البيوت في الاتية الا في التي تخطت البلد بحيث خرج عن العادة فيعتبر محلته واذانها كما ذكره وغيرهما ولا باس بذلك لان ذلك موافق لاطلاق الادلة وفهم العرف **وهل** يعتبر ذلك في الرجوع ايضا **نعم** لصحيح عبد الله بن سنان المتقدم في الاعتبار وذهب جماعة الى استمرار القصر الى الدخول لصحيح اسحق بن عمار وصحيح العيص وما رواه الصدوق مرسلا **و** المسئلة محل اشكال وان كان الثاني لا يخلو عن رجحان لعدم امكان التأويل في صحيح ابن سنان او عدم في صحيح العيص بان المراد انه لا يقصر بعد الدخول فيكون ردا على من يقصر حال الوجوب في المسئلة الاتية وبروى هذه في رواية الحرى بعد ذكره كما يرد على الوقت في الطريق والحكم بالتمام بعد الوصول كما يأتي وفي موثقة اسحق بن عمار واشبهها انه لم ان منها ان المعتبر في حد الترخص في مثل كوفة من البلاد العظيمة ولعل ما يحل الرواية فيها انه لا يقصر بمجرد دخول الا انه يقصر حتى يدخل البيت **وهل** يعتبر ذلك في بلد بينه فيه اقامة عشرة ايام قبل الوصول اليه واذا اخرج منه ويجعلها من جهة كونه بمنزلة الوطن في الاحكام كما مر في الاشارة ومن جهة عدم الدليل بالخصوص **وربما** يتوهم ان التواري عن البيوت في صحيح ابن مسلم احتمله **وفيه** اشكال **واما** فيمن كان سفره معصية او لا قصر فيه قد يقيد الوجوب والاقرب عدم الاعتبار للعمومات وعدم النص **الثالث** اذا اجتمع الشرائط المذكورة يجب القصر ولا يجزي التمام الا في اربعة مواطن مكة والمدينة ومسجد الجامع بالكوفة والحاير **فيجوز** التمام **بل يستحب** على المعروف من مذهب اصحابنا للاخبار الكثيرة التي كادت تبلغ حد التواتر المشتملة على الصحاح والحسان والموثقات وغيرها **و** قال السيد لا يقصر **و** قال الصدوق يقصر لاخبار منها الصحاح الاربعة التي هي عمدتها صحيح ابن بزيع ولاد وصحيح محمد بن اسمعيل وصحيحه معوية بن عمار وصحيح معوية بن وهب المؤيد والعاقل الدالة على ان الامر بالتمام لاجل التقية بان جنة ملاحظة روايات ابي بصير ضعيف **و** حمل اخبار التمام على التقية بان عندهم لاحظة تلك بعض الاخبار والتصريح بالتخيير في كثير منها ويرد لا انه اكثرها على ان ذلك مخصوص بتلك الاماكن **و** لا وجه لتخصيص التقية بها الا ان العامة يخيرون بين القصر والاتمام مطلقا من غير تفصيل مع تصريح روايات عبد الرحمن بن الحجاج

المبحث

بان ذلك ليس من ابدال التخيير بل لتحصيل النظر لمعنى الفضل مع انه يمكن ان يكون التخيير في القصر لان ذلك القول من مذهب الشيعة اعرف بين العامة العصر
فهذه ايضا في التقية بعيدة لهم والقصر كان معروفا من مذهبهم فالتمام اولى بالتقية منه مع انه يمكن ان يكون المراد في صحيحة معوية بن وهب ردع
الاصحاب عن تخلفهم عن الناس في الصلوة لاجل مخالفتهم في القصر والاتمام وحمل الاخبار الكثيرة على التقية الاقامة ايضا مما لا يقبله ملاحظة سائر
الاخبار مع سهولة حمل الخبر الصريح على الجواز او على ان قصد الاقامة والاتمام مستحب الخ **وبالجملة** الاقوى افضلية التمام لاكثرية وايا فقها
وصحتها واصحيتها وموافقتها للاصحاب فان الاحتياط في القصر شيئا ويظهر مما رواه في كامل الزيارة ان اجلاء فقهاء الاصحاب كانوا يقصرون ند
الاظهر عدم اباحة القصر والاتمام لشاهد مشاهدهم ما وحكم جماعة من الاصحاب بعدمه وهو مشكل **ثم** ان الظاهر استحباب النافلة المقصورة ايضا لان من
الاتمام ويدل عليه بعض روايات علي بن حديد والترغيب في اخبار التمام على اكثار الصلوة واما الصوم فلا يجوز كما حكم به جماعة من الاصحاب لعدم الدليل
وبطلان القياس وانه امر موقوف على **وقد** يستشكل بعكس نقيض قولهم اذا افطرت قصرت **ويمكن** دفعه بان الحمل للارادة اذا جاء ذلك القصر
مع ثبوت الاشكال لحاصل الاستدلال **بقي** الكلام في تحديد الاماكن فالاشهر الاظهر ما ذكرنا **و**في كلام السيد وابن الجنيد مكة ومسجد النبي
ومشاهد الائمة **و**عن الشيخ مكة ومدينة وكوفة **و**عن يحيى بن سعيد في البلدان الاربعة لورود الحديث بحرم الحسين وقد يحد بخمسة فراسخ وباربعة وبفرسخ قال والكل حرم وان تفاوتت في الفضيلة **و**عن ابن ادريس والشهيد الثاني نفس المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة والحائر
**و**هو الاحوط **واما** الحائر ففي **تحديده** اشكال **فعن** المفيد في الارشاد ان الحائر محيط بالشهداء الا العباس فانه قتل في المسناة **و**قال ابن ادريس ما دار سور المشهد لا سور البلد **و**الاحوط الاول سيما وفي بعض الاخبار وفيما عند قبر الحسين **الرابع** لو دخل الوقت وكان المصلي حاضرا فادرك اول الصلوة
تماما ولم يفعل وسافر فالاقرب وجوب القصر وفاقا لمعظم الاصحاب **و**ذهب ابن ابي عقيل والصدوق في المقنع والعلامة الى وجوب التمام **و**نسب
في روض الجنان الى المشهور بين المتاخرين **و**قيل ان اتسع الوقت يتم والا يقصر **لنا** ظاهر الآية والعمومات والاطلاقات الموجبة للقصر على المسافر وخصوص
صحيحة اسمعيل بن جابر والصريحة المؤكدة بتاكيدات عديدة وصحيحة محمد بن مسلم الواردة في حد الترخص **حجة** المثبتين الاستصحاب وبان الذمة
مشغولة بالتمام وصحيحة محمد بن مسلم الدالة على اعتبار حال الوجوب في الموضعين ورواية بشير النبال وموثقة عمار ورواية الوشاء **اما** الاستصحاب
انه لا يبقى مع الدليل لا يجري فيما نحن فيه لان استصحاب نفس الحضر قد انقطع واما حكمه فعلى الاتمام بوجه انه اول الكلام لانه مكلف في اول الوقت بايقاع
صلوة الظهر في اجزائه وقد يتخير بينها والتخيير بين ايقاعها في الاول فيستلزم تخييره بين ما يشبه كل ان فقد يصير تكليفه الصلوة بالتيمم وقد يصير
تكليفه صلوة الخوف والمطاردة الى غير ذلك فهذا وان كان تخييرا بالذات وبدلا بالاصالة لكنه يصير تخييرا وبدلا بالعرض فافهم ذلك **واما**
حصول اليقين بالتمام فغير سلم لان العصر والتمام ماهيتان مختلفتان ولا يستلزم مجرد الزيادة حصول اليقين انما يحصل باتيانهما معا **واما** رواية
بشير والوشاء فضعيفتان مع ان الثانية ممنوعة الدلالة لتفيد التخيير والموثقة **واما** الموثقة فمع اشتمالها على عدم اعتبار الوقت اذا مضى وقت الناس
والفريضة معا فلا يبقى ومما ذكرنا من الادلة وكذلك الصحيحة فانها اقوى من الكتاب والسنة وعمل الاصحاب في مذهب الامامية ونفي الحرج والعسر مع
تاويل في الصحيحة بالحمل على ما لم يبلغ حد الترخص بخلاف صحيحة اسمعيل **واما** التخيير فوجهه الجمع بين الاخبار الصحيحة وهو انما يتم لو تكافئت وقد
عرفت خلافه **واما** التفصيل بالمواسعة والمضايقة فتمسكوا فيه برواية اسحق بن عمار الآتية في المسئلة الثانية وهو غير دال على المطلوب الا
فكيف بالفرع وتشرف **واما** لو دخل الوقت في السفر وكان قادرا ولم يصل ودخل فالاقوى ايجاب التمام وفاقا للمعظم **و**قيل يقصر وقيل
وقيل باعتبار المواسعة والمضايقة **لنا** الاطلاقات والعمومات الدالة بعمومها والغاية على وجوب القصر حين الدخول وخصوص صحيحة اسمعيل بن جابر المتقدمة
وصحيحة العيص بن القسم عن الرجل يدخل عليه وقت الصلوة في السفر ثم يدخل بيته قبل ان يصليها قال يصليها اربعا وقال لا يزال يقصر حتى يدخل
وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلوة فقال ان كان لا يخاف ان يخرج الوقت فليدخل فليتم وان كان يخاف
ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر **و**استدل الشيخ لذلك على اعتبار المواسعة والمضايقة **وان خبير** بان الادلة لا دلالة منها عليه
اصلا وحمل ذلك يحمل موثقة اسحق بن عمار ورواية حكم بن مسكين وكذلك رواية منصور بن حازم التي استدل بها في المختلف المجبورة حملها على انه ان شاء صلى في
السفر قصرا وان شاء جاء الى المنزل واتم **واما** حجة المقصر فصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وقد مر في رواية الواردة في قضاء الصلوة لو ارتفعا
في المنزل ايضا وما لا يبقى ومر ما ذكرنا **الفصل الثاني** في مقدمات الصلوة وقد مر الكلام في الطهارة بتعلقها ونذكر الباقي في مقاصد
**المقصد الاول** في المواقيت **وفيه** مباحث **الاول** لوقت الصلوة الخمس توقيت محدد اجماعا **و**المشار لكل منها وقت
للفضيلة المستفيضة وغيرها وقيل للمختار ووقت آخر للمضطر بحسب بعضهم للاخبار الكثيرة ومنها صحيحة التمام فان في بعضها اولها وفي بعضها في

ولو قصر ... الظاهر جاز

ولو دخل الوقت فاخر حتى سافر او دخل الوقت وهو مسافر اعتبر ... ويصلي قصرا ... بالمبنى التمام وقيل

ولو دخل الوقت وكان المصلي حاضرا ثم سافر ... لوقت الصلوة لمكان القصر

اول الوقت ... العصر من الظهر اختص

في تعيين الوقت

زرارة والفضيل ان لكل صلوة وقتين غير المغرب فان وقتها واحد ووجوبها ووقت فوتها سقوط الشفق **وربما** يجمع بينهما بجعل الاولى محمولة على بيان وقت المغرب بشرائطها واذابها ونوافلها مع السكون فالمراد انه يجب الابتداء بها عند وجوب الشمس وهو حين يتم سقوط الشفق **والاولى** حمل هذه الاخبار على تأكد الاستحباب **فاما** الوقت الاول للظهر فهو زوال الشمس الى ان يصير الفيء مثل الشاخص عند اكثر الاصحاب المعتبرة خلافا للشيخ في التهذيب فاعتبر الى اربعة اقدام وهو القول الحجال في رواية ضعيفة وهو وقت فضيلة على الاقوى خلافا للشيخ في الخلاف وحيث جعلها وقتا للمختار وان الفضل الى ان يصير الفيء مقدار اربع ركعات على الاشهر الاقوى نعم وقت للمضطر عند الشيخ **لنا** على امتداده الى مقدار الاربع وكمال سبط الاية وصحيح زرارة الدال على امتدادها الى الغروب او العصر فقط مضافا الى عدم القول بالفصل بين الظهر والعصر كما نقله في المنتهى وصحيح عبيد الله بن زرارة على الظهر والعصر جميعا امتدادها الى الغروب الا ان هذه قبل هذه ورواية داود بن فرقد ورواية الحلبي وغيرهم **لنا** على تحديد وقت الفضيلة صحيح احمد بن عمر وصحيح احمد بن محمد منضما الى صحيح عبد الله بن سنان لكل صلوة وقتان وتعول نوفل بن عبد الملك **واحتج** الشيخ بالصحيحين حملا لها على المختار **والاوجه** ما ذكرنا لصحيح ابن سنان وصريح الاخبار المعتبرة الموافقة لعموم الاية **وهنا** قولان اخران **احدهما** للشيخ في النهاية والتهذيب وهو انه بذهاب الفيء اربعة اقدام فقط مثل الشاخص للمختار لرواية ابرهيم الكرخي وهي ضعيفة وموثقة الفضيل لا يؤدي وهي لا تقاوم ما ذكرنا **ثانيهما** للمفيد وهو انه بذهابه قدمين للمختار **وقد** يستدل له بالاخبار الدالة فيه وظاهر ان المراد بيان ابتداء وقت الظهر للتنفل لا انتهاء وقت الظهر للمختار **ولعل** في عبارة المفيد ما يجوز مراده اخف خلاف **واما** الوقت الاول للعصر فهو حين الفراغ من الظهر الى ان يذهب الفيء مثل الشاخص وما ذكر الى المغرب **و** المشهور ان الاول للفضيلة والثاني للاجزاء **و** جعل الاول الشيخ وجماعة وقتا للمختار والثاني للمضطر **و** جعل المفيد وقت الاجزاء الى اصفرار الشمس الغروب **و** للمضطر والثاني الى مغيبها السيد الى ذهاب الفيء ستة اقدام للمختار **والاقوى** الاول لما مر من الادلة ولعموم صحيح معمر بن يحيى وغيرها **ويظهر** دليل الشيخ وجوابه مما تقدم ويدل على مذهب المفيد رواية ابي بصير ان تضييع العصر هو ان يدعها حتى تصفر الشمس وتغيب ويدل على مذهب السيد رواية سليمان بن جعفر العصر على نحو لعين ومن تركها حتى تصير على ستة اقدام فذلك المضيع ولا يعارض بهما ما تقدم من الادلة فلا بد من الحمل على مراتب الاستحباب **واما** الوقت الاول للمغرب فهو من الغروب الى سقوط الشفق وهو افضلهما والثاني الى ان يبقى لانتصاف الليل مقدار اربع ركعات على الاشهر الاقوى **و** جعل الشيخ في اكثر كتبه الاول للمختار وجعل وقت المضطر الى ربع الليل **وربما** قيل بامتداده الى الصبح **لنا** على الوقت الثاني اطلاق الاية والاخبار المستفيضة جدا مثل صحيح زرارة وصحيح عبيد بن زرارة وروايتي الاخرى عنه وداود بن فرقد وصحيح معمر بن يحيى وغيرها وعلى الوقت الاول صحيح علي بن يقطين وصحيح اسمعيل بن جابر ورواية اسمعيل بن مهران بل وصحيح زرارة والفضيل المتقدمة **وبالجملة** كل ما دل على تحديد وقت المغرب بسقوط الشفق منضما الى صحيح ابن سنان الدال على ان اول الوقتين افضلهما وهذه الاخبار حجة الشيخ على الوقت الاول حملا لها على المختار **ولا** وجه له لما ذكرنا ولما سنذكره **مع** ان زرارة روى في الموثق عن الصادق ان رسول الله صلى بهم المغرب والعشاء قبل سقوط الشفق من غير علة في جماعة فانما فعل ذلك رسول الله ليتسع الوقت على امته وتؤدي مؤديها رواية اسحاق بن عمار وغيرها ايضا **وحجة** الثاني صحيح عمر بن يزيد على الظاهر عن الصادق قال وقت المغرب في السفر الى ربع الليل وفي رواية الاخرى اذا كان ارفق بك وامكن لك في صلوتك وكنت في حوائجك فلك ان تؤخرها الى ربع الليل الحديث وهما محمولتان على الافضلية لعدم المقاومة وفي رواية اخرى له صحيحة ظاهر ان وقت المغرب في السفر الى ثلث الليل وهي ايضا محمولة على مراتب الفضيلة **وحجة** القول بامتداده الى ان يبقى للصبح مقدار اربع صحيحة عبد الله بن سنان ورواية عبيد بن زرارة وحملها المحقق في المعتبر على الضرورة ولا بأس به واولى منه الانتصاب على النوم والنسيان كما هو مورد الصحيح وان كان رواية عبيد مطلقة والاولى عدم قصد العصيان **و** اما اول وقت العشاء فالمشهور الاقوى انه اذا مضى من المغرب مقدار ادائها **ويدل** عليه الصحاح المستفيضة وغيرها **و** قال الشيخان اول وقتها سقوط الشفق لصحيح الحلبي وصحيح بكر بن محمد وغيرهما وهي محمولة على الافضلية لعدم المقاومة واخر وقت اجزائها نصف الليل على الاشهر الاقوى لما مر من الادلة وللمضطر الى الصبح احتمالا قويا لما مر **و** كذا الافضل ان لا يؤخر عن ثلث الليل لرواية زرارة ومعتبرة يزيد بن خليفة وجعل الشيخ وقت المختار ونصف الليل للمضطر وللمفيد والشيخ في قول الاخر جعلاه اخر وقت مطلقا **و** لعل مستندهما الروايات المتقدمة وهما محمولتان على الفضيلة لعدم المقاومة **واما** الوقت الاول للصبح فهو طلوع الفجر الثاني المستطير المنبسط في عرض الافق المسمى بالصادق الى اسفار الصبح عند الشيخ والى طلوع الحمرة المشرقية عند ابن ابي عقيل **واما** الوقت الاخر فهو الى طلوع الشمس **و** المشهور وقت الاجزاء مطلقا وعند الشيخ وابن ابي عقيل انه للمضطر كما ذكره او الاول وقت المختار عندهما والمختار ثبوت الفضيلة الاسفار لصحيح عبد الله بن سنان وحسنة الحلبي **و** احتج بهما الشيخ لمذهبه **و** دلالتهما

في اختصاص الظهر من اول الزوال بمقدار اربع ركعات والعصر من آخره

عليه بموثقة **وأما** الاخبار الدالة على امتداد الاجزاء الى طلوع الشمس مطلقا فهي كثيرة معتبرة **و** لم يحضرني الان ما يدل على مذهب ابن ابي عقيل
**تنبيهات الاول** المشهور المعروف من المذهب اختصاص الظهر بمقدار اربع ركعات من اول الوقت كالعصر عند الغروب لرواية داود بن فرقد عن الصادق ع
وغيرها وعن ظاهر الصدوق اشتراك الظهرين فيما بين الدلوك الى الغروب كالمغرب والعشاء فيما بينهما الاتيين للاخبار الكثيرة المعتبرة مثل صحيحة زرارة
اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الاخرة وفي صحيحة عبيد بن زرارة
عنه جميعا بعد ذلك الا ان هذه قبل هذه **ويمكن** استفادة الاختصاص ايضا من هذه العبارة فالمراد الاشتراك فيما بعد الوقت المختص او ان مجموع هذا
الوقت لمجموع الصلاتين لكن بهذا التفصيل **و** على هذا فالاخبار كلها منطبقة على مذهب المشهور فان اطلاقات ما دل على دخول الوقتين بمجرد الزوال
او بالغروب مقيدة بما فيه هذه العبارة وهو بعيد اشتراط تقديم الظهر وهو لا ينافي كون مجموع الوقت وقت المجموع فبعد التسليم الظاهر ان المراد من ذلك
ان كل زمان يسع مقدار احدهما من ذلك المجموع فهو مما يصلح ان يفعل فيه كل واحد منهما لكن بشرط ان يكون الظهر قبل العصر والعصر بعد الظهر
وذلك لا يصدق الا بالخروج مقدار الظهر عن الاول ومقدار العصر عن الاخر **ثم** ان الظاهر ان هذه العبارة في حكم توقيت الوقت وتعيينه فان
وقت الشيء قد يعلق على شيء اخر مثل ان اول الزوال وقت لصلوة الظهر اذا كان متطهرا مثلا وهو لا ينافي التقدم وتعينه فهو لا ينافي التقدم و
لو لم يكن متطهرا **فعلى** هذا فيكون ذلك التعليق ايضا من باب حكم الوضع كاصل الوقت فلا وجه للفرق بين العامد والناسي **وعلى** هذا فيشكل
ما ذكروه في ثمرة الخلاف وفرعوا عليه من اعادة من قدم الصلوة المتاخرة في الوقت المختص بالاولى نسيانا لو حده فيها كما سيجيء **و** سيجيء تمام الكلام
**وربما** يستدل من عدم التحديد فيها بمقدار الاربع من الطرفين في الظهرين مثلا لعدم انضباط الوقت احيانا فانه قد يقصر للصلوة بتخفيف
او قد يدخل الوقت في اخر الصلوة لو فعلها باطن الوقت في بعض الاحوال بعدها بل افضل **و** فيه نظر **الثاني** المشهور ان اول الوقت فيما
ذكرنا من الوقتين في الفرائض للفضيلة وعند الشيخين للمختار **و** الاول اقرب **لنا** الاصل وعموم الاية والاخبار وخصوص الصحاح وغيرها ففي
صحيحة معوية بن عمار او ابن وهب عن الصادق ع لكل صلوة وقتان واول الوقت افضلهما وصحيحة عبد الله بن سنان عنه ع مثله ثم قال وليس لاحد ان يجعل
اخر الوقتين وقتا الا في عذر من غير علة وصحيحة الاخرى المتضمنة لهذا المضمون ولا يحتمل الافضلية الا مع المساواة في اصل الفضل وبعض
الروايات يظهر ان اخر صحيحة عبد الله بن سنان ليس على ظاهره وهو محمول على نفي الجواز الذي لا كراهة فيه **واستدل** الشيخ بما على مذهبه وهما
على خلاف مذهبه دل كما ذكرنا وكل ما دل على التوقيت وما يدل على ان التقدم والتوخر وليس كما بين من اخطا اول وقت الصلوة فهذه هلكت
الرخصة للساهي والمريض والمدنف والمسافر والنائم في تاخيرها اذا العلل ان كانت مما الى اخره تنتهي ما يرى فكل ما ورد في الاخبار من جعل اخر الوقت
لبيان انه لا ينبغي التاخير الى ان يخرج الاول فان اخر فلا يدرك الفضل بخلاف المضطر فانه لا يفوته فضيلة بذلك **واما** ما ورد في الفقيه
عن الصادق ع اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله والعفو لا يكون الا عن ذنب فمحمول على ترك الاولى مثل قوله تعالى عفا الله عنك **وقد** يجمع بعض
المتاخرين بين الاخبار وبين قول الشيخ بكون الاول افضل وكون الثاني وقتا بما يفعله المختار افضل مما يفعله المضطر او الوقت الثاني وحينئذ المضطر
مستند الى العذر كما لا يتفاوت المختار بعد التقصير لا يوجب العقاب بعد ... غاية الامر عدم ... اذا كان العذر من نفسه
نعم هو كما ترى سيما بعد ملاحظة ما ورد ان الله تعالى ... فوق العمل بما يكون احسن من العمل فان نية المؤمن خير من عمله بل قيل يلزم الظلم في بعض الاحيان
فعلى ما ذكره يلزم ان يكون صلوة من صار زمنا عاجزا بسبب جرح او ضرب في الجهاد في حال القعود والاضطجاع مع كمال الحضور وعدم العصيان اخفض درجة
من صلوة الغاشم كل في حال الذهن والسرور **ثم** ان الشيخ جعل العذر اربعة السفر والمطر والمرض وشغل يضر تركه بدينه او دنياه والضرورة
خمسة الكافر يسلم والصبي يبلغ والحائض تطهر والمجنون والمغمى عليه يفيقان والاخبار تدل على ما هو اعم من ذلك **الثالث** لا خلاف بيننا
في جواز الجمع بين الصلاتين والاخبار به مستفيضة **واما** استحباب التفريق فالذي يظهر من كلماتهم هو فيما اشترط بين تاخير الاخيرة عن وقت فضيلة
الاولى بمقدار النافلة **و** يظهر من استمرار عملهم عصرا بعد عصر **واما** استحباب التفريق بالاجتماع بحيث يحتاج الى اذان الاعلام ثانيا كما هو المشتهر
عند المخالفين بالخصوص **فالحق** انه لم يقم عليه دليل الا ما هو لاحد افراد مطلق التفريق **قال** في الذكرى والاصحاب في المعنى قائلون
باستحباب التاخير **و** انما لم يصرح بعضهم لاعتماده على صلوة النافلة بين الفريضتين **و** قد دل ذلك في اخبارهم كثيرا لا يخلو ما ذكره **و**
مما يدل على خصوص التفريق بالنافلة رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا الحسن ع يقول الجمع بين الصلاتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما
تطوع فلا جمع وفي معناها رواية الاخرى **انما** الاشكال في استحباب التفصيل في الاتيان بالنوافل بعد النافلة كما يظهر من الصدوق
واختاره في المدارك او التاخير الى خروج فضيلة الاولى كما نسب الى جمع من الاصحاب في المدارك **ولا** يبعد ترجيح الاول لانه مساعد

في ان اول الوقت من الوقتين للفضيلة

في جواز الجمع بين الصلاتين

الذكرى انه معلوم من المذهب جواز الجمع ولكن الذي يظهر منه

فى فضيلة اول الوقت

المغفرة والاستباق الى الخيرات وتعجيل ابراء الذمة والصحاح المستفيضة وغيرها الدالة على افضلية اول الوقت منها صحيح زرارة ع اعلم
ان اول الوقت ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت وفى معناها صحيحة الاخرى وغيرها وللروايات الواردة فى تحديد الوقت بالنافلة الدالة
على رجحان فعل نافلة الظهر فى اول الوقت الزوال طولت او قصرت ثم الظهر ثم نافلة العصر كما مر ثم العصر المؤداة بكلمة الفاء وغيرها وصحيح زرارة
قال قلت لابى جعفر ع بين الظهر والعصر حد معروف فقال لا وهو مخصص بما دل على النافلة وصحيح سعد بن سعد عن الرضا ع اذا دخل الوقت عليك
فصلهما فانك لا تدرى ما يكون ولرواية العباس الناقد عن الصادق ع تفرق ما بين الصلاتين الظهر والعصر ما تجب وهو محمول على فعل النافلة ايضا
وللاخبار الكثيرة الواردة فى انه ص جمع بين الصلاتين فى كثير منها من غير علة **واما** ما يمكن ان يستدل به للقول الاخر فروى الذكرى عن كتاب
عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه ص كان يجمع بين الصلاتين اذا كان مستعجلا وتفريقهما افضل وجوابه ان النافلة ايضا يحصل بها التفريق كما مر ورواية يزيد
بن خليفة فاذا صار الظل قامة دخل وقت الصلاة العصر **و** هو محمول على بيان وقت الفضيلة المختصة بالعصر لمعارضتها بما هو اقوى منها بوجوه
ومرسلة فى حسنة زرارة او موثقته قال قلت لابى عبد الله ع اصوم فلا اقيل حتى تزول الشمس فاذا زالت الشمس صليت نوافلى ثم صليت
الظهر ثم صليت نوافلى ثم صليت العصر ثم نمت وذلك قبل ان يصلى الناس فقال يا زرارة اذا زالت الشمس فقد دخل الوقت ولكن اكره لك ان تتخذه وقتا
دائما **و** لعل المراد من الناس العامة فهى محمولة على الاتقاء **وقد** يقال ان كل ما ورد فى جمعه ص بين الصلاتين يشعر بذلك لاشعاره بمغلوبية التفريق
وكل ما ورد فى جمع ... بين الصلاتين يشعر بذلك لاشعاره الائمة وكان الاقوى فى فعله الرجحان فكذا فى غلبة التاسى مجموع عن بيان
الرخصة **وفيه** ان مرجع هذا الاستدلال الى فعل المعصوم **وجوابه** بعد تسليم حمل الغالب على الرجحان ان المسلم من رجحان التاسى هو رجحان
التعبد من كان فى زمانه مثلا وتحقيقه انه كان لخطاب الشفاهى مخصوص بحاضرى مجلس الخطاب او الموجودين فى زمانه كما حققناه فى الاصول فيتم
الاستدلال لغير المعدومين او الغائبين بانضمام دليل اخر من اجماع او غيره فكذا الرجحان المستفاد من فعله ايضا انما يتم على تقدير التسليم لمن بعدهم **و** دعوى
استحباب الرجحان انما يتم لو ثبت كون الرجحان ذاتيا للفعل لم لا يكون بالوجوه والاعتبارات كما هو المحقق فلعل تفريقهم فى غالب الاوقات لحسنه بالزمان بل
لاقتضاء الوقت ذلك ولوجود شرطه للحاضرين دون الغائبين كاعتيادهم بزمان الجاهلية وعدم اعتيادهم بالعبادات سيما والمستحب تاخير العشاء
عن ذهاب الحمرة كما مر فجمعهم الى ذهاب الحمرة كان يقتضى عسر اليهم وحرجا وكذا جمعهم فى نهار حرة سيما فى الصيف فى تلك البلاد حتى تؤدى نوافل
الصلاتين بجمعها سيما والتاخير فى الحر راجح وان كان فى الظهر الى غير ذلك من الوجوه **ويؤيد** ما ذكرنا التزام اصحابنا الجمع فى كل عصر وزمن
وعدم منع ائمتهم عن ذلك والتزام العامة التفريق حتى قال اكثرهم بالوجوب والرشد فى خلافهم والرشد **وكيف كان** فالظاهر الاكتفاء فى
التفريق بالنوافل وافضلية التعجيل مع النافلة من التاخير الى اول وقت فضيلة الاخرى **وهل** يستحب العصر لغير المتنفل ايضا بل لغير المعقب ايضا
او الفصل بما هو بالنافلة او التعقيب فلا يستحب التفريق فى غير المتنفل والمعقب الاظهر **نعم** فان ملاحظة الاخبار الواردة فى النوافل يقتضى تخصيص
مقدار النوافل من الوقت بالنوافل فكان ذلك الوقت ليس بوقت الفريضة لكن رخص اتيانها فيها فكان للفريضة خصوصية بذلك الوقت يفوت بفوتهما
عليه **مسح** انه لو لم يكن كذلك فمرجع البحث الى استحباب النافلة والتعقيب لا الجمع والتفريق **ولكن** يمكن الاشكال بان التفريق ان كان للخروج عن فضيلة الاولى
ايضا لعله للاتيان بالنوافل والتعقيب على نحو كمل وطريقة اوفق **ولا** ريب ان ذلك الكمال ايضا مطلوب فيتم فيه الكلام السابق **و** لكن ذلك لا
ينافى ما ذكرنا من الادلة **و** بالجملة المسئلة قوية الاشكال **و** لكن الاظهر ما ذكرنا **الرابع** لا ريب فى افضلية الوقت الاول ولا كلام الا انهم فى محاله
كما ورد فى الاخبار وكذا مطلق المبادرة كما نطقت به فى مطلق الوقت فان يستحب التعجيل فى الخير **وقد** استثنوا من ذلك مواضع **منها** المتنفل تؤخر
يتنفل لما مر ويأتى **ومنها** المستحاضة تؤخر الظهر والمغرب الى آخر وقت فضيلتهما لتجمع بينهما وبين العصر والعشاء بغسل واحد **و** قد مر ما يدل عليه
من الاخبار الصحيحة **ومنها** تاخير العشاء حتى يذهب الشفق لما مر **ومنها** تاخير المغرب للصائم الى ما بعد الافطار فى الصورتين المشهورتين **و** يأتى فى
محله **ومنها** مدافع الاخبثين حتى يخرجهما لانه لا صلاة لحاقن ولا حاقب كما فى الصحيح وانما نفى الافضلية **ومنها** القاضى للفرائض فيؤخر الحاضرة
حتى يضيق وقتها **و** قيل بالوجوب **و** يأتى الكلام فيه **ومنها** الظان دخول الوقت ولا طريق له الى العلم حتى يحصل اليقين **و** يأتى **ومنها**
التاخير لصاحب العذر الراجى للزوال ليقع صلاته على الوجه الاكمل كالعاجز عن القيام فى الصلاة نصف ضعف يرجو زواله **و** اوجبه السيد وابن الجنيد
**والاول** اقوى لعموم ما دل على فضيلة المبادرة والمسابقة الى ابراء الذمة **ومنها** ما كان التاخير مشتملا على صفة كمال كانتظار الجماعة
الصلاة وحضور بال او التمكن من استيفاء افعالها **وقد** ورد عليه روايات منها من جملة ذلك تاخير الظهر فى الحر لاجل الابراد لصحيحة معوية بن وهب
عن الصادق ع قال كان المؤذن ياتى النبى ص فى الحر فى صلاة الظهر فيقول له رسول الله ابرد ابرد ومرة العشاء والتعجيل **و** هو بعيد **و** قد روى فى الذكرى

عن النبي ما هو كالصريح فيما ذكرنا ثم حيث يستحب الاستظهار قيل ولو تحمل المشقة واتى بها في اول الوقت كان افضل لعدم منافاته الروايات الصحاح المستفيضة
وغيرها في رجحان المبادرة لاجمال دلالتها وهذه الاخبار ايضا على رجحان التاخير في سائر الصلوات **الخامس** يعرف الزوال بحصول الظل الجديد
كما يستفاد من الاخبار سواء كان بزيادة بعد نقصه كما في بعض البلاد او بحدوثه بعد انعدامه كما في بعض آخر وبميلها الى الحاجب الايمن لمن استقبل القبلة
في بعضها وهو ما كان مائلة على نقطة الجنوب والحكم هو ميل الشمس عن دائرة نصف النهار **وقد** يستفاد ذلك من ميل الظل عن خط نصف النهار
ولا يستخرج خط نصف النهار بطرق اشهرها الدائرة الهندية واسهلها كما قيل ان يخط على ظل خيط الشاقول عند طلوع الشمس خطا وعند غروبها
آخر فان اتصلا خطا واحدا فنصف ذلك الخط على القوائم وان تقاطعا فنصف الزاوية التي حصلت من تقاطعهما فالخط المنصف في الصورتين هو
خط نصف النهار **السادس** في معرفة الغروب اقوال اشهرها انه يعرف بزوال الحمرة المشرقية وعن الشيخ في المبسوط والنهاية وبعض رسائله وابن
بابويه في علل الشرائع وابن الجنيد وجماعة من المتاخرين باستتار القرص عن النظر من دون حائل من جبل او جدار او نحو ذلك **و** عن ابن ابي عقيل باسوداد الافق
من المشرق **و** عن علي بن بابويه ببدو ثلاثة انجم **واظهرها** بالنظر الى الصحاح المستفيضة وغيرها من الاخبار المعتبرة المصرحة والظاهرة التي كادت تبلغ
التواتر القول الاخير **و** احوطهما بالنظر الى الاستحباب والشهرة بين المتاخرين الاول لمرسلة ابن ابي عمير عمن ذكره عن ابي عبد الله قال وقت سقوط القرص
ووجوب الافطار ان يقوم بحذاء القبلة ويتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق فاذا جاوزت قمة الراس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص و
رواية احمد بن علي بن اشيم عن بعض اصحابنا عنه قال سمعته يقول وقت المغرب اذا ذهبت الحمرة من المشرق وتدري كيف ذلك قلت لا قال لان المشرق
مطل على المغرب هكذا ورفع يمينه فوق يساره فاذا غابت ههنا ذهبت الحمرة من ههنا **و** احمد بن علي بن اشيم مجهول بل ضعيف كما صرح في المشرق
مع ذلك مرسل **و** في سند مرسلة ابن ابي عمير سهل **و** كذا ساير ما يمكن الاستدلال به على ذلك منها مثل رواية عمار الساباطي ورواية بكر بن محمد الازدي
فانها لا تخلو عن قصور في دلالة او ضعف في سند واظهرها ما ذكرنا **وكيف كان** فاعتضادها بالشهرة لا يقاوم كثرة تلك الاخبار ووضوح
دلالتها وموافقتها للاعتبار ولنفي الحرج **مع** ان الظاهر ان الشهرة بين القدماء كان خلافه فان الشيخ في المبسوط افتى بذلك **و** نسب القول الاول الى بعض
اصحابنا مع ان العامل بالقول الآخر من الاصحاب ايضا كثير **و** يظهر من طائفة من الاخبار ان ذلك للاحتياط حتى لا يتسامح في ملاحظة استتار القرص
فيما يكون مظنة حائل عن النظر مثل موثقة يعقوب بن شعيب عن الصادق قال قال لي مسوا بالمغرب قليلا فان الشمس تغيب من عندكم قبل ان تغيب من عندنا
وغيرها من الروايات **وقد** يستشم من بعض الروايات ان الروايات المعتبرة الكثيرة واردة مورد التقية وهو رواية جارود قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
يا جارود ينصحون فلا يقبلون واذا سمعوا الشيء نادوا به او حدثوا بالشيء اذاعوه قلت لهم مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فانا الآن اصليها
اذا سقط القرص وهو مشكل لضعف الرواية وعدم وضوح الدلالة **واما** سائر الاقوال فيدل على قول ابن ابي عقيل رواية محمد بن علي المشرقي
بن الصنعة وغيره قال صحبت الرضا في السفر فرأيته يصلي المغرب اذا اقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد وقد لا لهاية موهنة **وقد** يستدل لقول
الصدوق بصحيحة ابي همام وهي ايضا غير واضحة الدلالة **واما** صحيحة بكر بن محمد الازدي ورواية شهاب بن عبد ربه الدالتان على اعتبار رؤية النجم فمحمولتان
على حال الاشتباه او ما لا ينافي المشهور فان تحقق ذهاب الحمرة المشرقية او نحوهما الا نادرا في الغالب استتار القرص **الثاني** للشارع اول وقت صلوة الجمعة
الزوال **و** عن الشيخ في بعض اقواله جوازه عند قيام الشمس **و** في نسبته هذه الى الشيخ تأمل **و** هو ضعيف لمخالفته للمنقول عن فعلهم **و** الاية والصحاح
المستفيضة مثل صحيحة زرارة انما لها وقت واحد حين تزول ورواية وكيع الاسلمي في فعل ابي بكر لا يجهر فيها وعمل ما استفيد من اخبار الخطبتين عن الزوال
ايضا فالاظهر انه ومنتهاه قيل انه صيرورة ظل كل شيء مثله ونسبه في المعتبر الى اكثر اهل العلم وفي المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع وعن ابي الصلاح تخرج
اذا مضى مقدار الاذان والخطبتين والركعتين فيما ظهر وعن الجعفي ومنها ساعة من النهار وقال ابن ادريس بعد وقتها بامتداد الظهر وفي الاخبار
الدالة على ان وقتها اول الزوال مع ابي الصلاح وهو مقارب لمذهب الجعفي **و** يدل على مذهب الجعفي صحيحة مرسلة الصدوق والاية وما خطر من
البداية المستفاد من الاخبار مع ابن ادريس **والتحقيق** مع الشهادة الاخبار الدالة على ان وقتها واحد وانها مضيقة وان وقتها حين تزول مع كونها
مضيقها اذا ... مع ملاحظة ما دلت على ان وقتها في السفر والحضر ولا سيما ما صرح فيها بانه اذا زالت الشمس لا يمنع من الظهر الا
السبحة النافلة وما يتوجه فيها ايضا وبين صلوة الظهر مثل موثقة سعيد الاعرج عن الصادق عن وقت الظهر فقال بعد الزوال بقدم او نحو ذلك
الا في السفر او يوم الجمعة فان وقتها اذا زالت وفي رواية اسماعيل بن عبد الخالق ومنها ان المراد سقوط النافلة وجعلها اخيرها الا بقدم
الجواز بعده **و** يحمل التضييق والتأكيد في بعضها على الافضلية وبذلك يندفع قول ابي الصلاح والجعفي مع ان قول ابي الصلاح غير منضبط اللفظ
والاخبار لا تدل عليه بل انما تدل على ان اول الزوال وقت الشروع فيها الان ومثل الى ان يمضي مقدار المذكورات **و** يؤكده ايضا وجوب السعي بعد

الشدا في الابتداء ويحمل السلبين في الاصفرار والاصفرار بما بعده ثم اليها بعد ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة في الصيف قال ابو جعفر اول وقت الجمعة

ساعة تزول الشمس الى ان يمضي ساعة فان الظاهر ان المراد وقت الشروع لا تحديد اول وآخر الصلوة كما لا يخفى وكذلك موثقة سماعة عن الصادق قال وقت صلوة

الجمعة اذا زالت الشمس شراكا او نصف وكذلك ما دل على استحباب الركعتين عند الزوال ثم بعده **واما** قول ابن ادريس فهو وان كان قويا الوضوح

دلالته عليه لا على ذلك المستفاد من الاخبار المستفيضة الا ان المنقول عن فعله انه كان يصلي الى ان يصير الظل مثل الشخص دائما والاجماع المنقول

عن العلامة يحتاجان الى التمسك **و** الظاهر ان مراد الفضل انه لم يعلم عند الرسول فعلك كان غايته ما يجوز ان يؤخر فيه لانه لم يعلم الى ذلك الوقت مع

الحال بالحال ما يعتد به ويدل عليه انه كان يبعد منه في اول الوقت بكان يقضي الصلوة قبل ذلك في الاكثر وهو لا يدل على وجوب ذلك الحين عنده

وكذلك ما عن في تعوت الجمعة بقوله ثم مضيها ثم يجب الظهر بتحديده وخروجه بالاجماع والاخبار ويدل بادلة التركه ويضيف اليها الشري للصحاح

المستفيضة بل في بادلة الانام ولكن الاستبعاد في محله ولو ادلة شهادة كسرة بخروج الوقت بمضي قوله بمن ادرك ركعة فكذلك ادرك الوقت كله

عن الشيخ وجماعة كفاية مجرد التلبس بها في الاخرة لوقت وهو مشكل هذا حال وقت الصلوة **واما** الخطبة فمعظم الاصحاب على ان وقتها بعد الزوال

الظاهر الآية وحسنة محمد بن مسلم ولكل ما دل على ان الخطبتين بدل الركعتين وكل ما دل على ان الخطبة صلوة وكل ما دل على استحباب الركعتين عند الزوال

وبعده لو قلنا بوجوب وقوع الصلوة بعد الخطبة **و** جوزها الشيخ قبل الزوال **و** ادعى عليه في الخلاف اجماع الفرقة **و** هو مختار المحقق لصحيحة عبد الله بن

سنان عن الصادق قال كان رسول الله يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراك ويخطب في الظل الاول فيقول جبرئيل يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل

وانما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلوة حتى ينزل الامام وهي لا تنافي ما ذكرناه من الادلة مع ان دلالة الصحيحة بالظل الاول ان

كان ظاهرا فيما قبل الزوال لكن المراد من الصحيحة ضعف لا سيما ان الصلوة بعد صيرورة الفيء قدر الشراك اذا تم الخطبة قبل الزوال يستلزم فصلا كثيرا

بين الخطبة والصلوة بل هو قرينة على ان التاخير الى قدر الشراك لاجل الخطبة فلا بد ان يحمل على ارادة الشروع في الخطبة في الظل الاول وهو يستلزم

جواز ايقاعها بحيث اذا تمت زالت الشمس فيحملها المحمل على ارادة الشروع في منتهى الظل الاول بارادة اول الفيء منه العلامة او يقال ان المراد بالظل الاول الفيء

الحادث بعد الزوال والمراد بقول جبرئيل قد زالت الشمس الزوال المعهود المذكور في الكلام وهو الزوال بقدر الشراك وما ذكرناه ليس ببعيد عند التامل

والانصاف **ويؤيده** تمام الخبر الشراك اساسا بعدها واولها العلامة ببعيد في الروايات الاخيرة وعلى هذا فموثقة سماعة عن الصادق قال وقت صلوة الجمعة

اذا زالت الشمس شراكا او نصف اصبع يشهد بما ذكرنا فان الظاهر ان ذلك لاجل الخطبة كالقدمين للظهر **الثالث** لا خلاف في ان وقت صلوة العيدين

ما بين طلوع الشمس الى الزوال في الكتاب انه من اول الطلوع وعن الشيخ اذا طلعت وارتفعت وانبسطت **و ربما** يؤيد بحسنة زرارة عن ابي عبد الله ليس في

الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا وموثقة سماعة قال سألته عن الغدو الى المصلى في الفطر والاضحى فقال بعد طلوع

الشمس فان كون طلوع الشمس وقت الخروج يقتضي تأخرها عن اول الطلوع وهو كما ترى فان مساواة الطلوع للاذان يقتضي كونه اول الوقت كما لا يخفى

ويستحب تاخير الصلوة في الفطر عن الاضحى بإجماع العلماء نقله في المدارك وعلل باستحباب الافطار قبل الخروج ولو سعة الوقت لاخراج الفطرة **الرابع**

وقت صلوة الكسوفين من ابتدائهما الى الانجلاء تماما وفاقا للشيخ والمحقق وجماعة لما روي عنهم فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلوة وهو

يحصل بالفعل في الكسوف ومن طريق الخاصة عموم قوله اذا انكسفتا او واحدة منهما فصلوا وما في معناها من العمومات والاطلاقات **و** موثقة عمار عن الصادق

قال ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس والقمر وتطول في صلواتك فان ذلك افضل وان احببت ان تصلي فتفرغ من صلواتك قبل ان

يذهب الكسوف فهو جائز وللاستحباب **ويؤيده** الاخبار الصحيحة الدالة على رجحان الاعادة ما لم ينجل تماما فان الظاهر من الاعادة هو الاتيان في الوقت

وان لم يقل بثبوت الحقيقة الشرعية فيها **و** نقل في الذكرى عن الاكثر القول بان وقتها الى حين الاخذ في الانجلاء لصحيحة حماد بن عثمان عن الصادق قال ذكرنا

الكسوف وما يلقى الناس من شدته فقال اذا انجلى منه شيء فقد انجلى **و** دلالتها ممنوعة لان ظاهرها انه ذهب بما هو الحال في الشدة والخوف

ونحوهما لا بيان الوقت **و** يمكن ان يستدل لهم بصحيحة جميل عنه قال وقت صلوة الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس وعند غروبها

ولا بد المضارع مشترك بين الحال والاستقبال ولو سلم كونه مجازا في الحال فالقرينة هنا قائمة على ارادته اليتم حالة الحضور والفرض بجملة

غالب الفرض بعد الانكساف استمر غيره فهو ادل على بقية الانجلاء للاستحباب **واما** الزلزلة فوقت صلوتها تمام العمر على المشهور لاطلاق الادلة

وقيل بقضائها بعد السكون وهو ضعيف **والاظهر** كونها موسعة وقال في الذكرى بوجوبها فورا ولا يضر فيها التاخير كالحج **و** هو

تم وقوى العلامة الضيق بها وهو حسن **واما** سائر الآيات كالرياح المخوفة والظلمة وغيرها فاسند في الذكرى الى الاصحاب اشتراط سعة وقتها للادام

الصلوة وجعلها في التذكرة كالزلزلة واختاره العلامة في بعض اقواله **و** استدل على الاول بصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر ع هذه



الرياح والظلم التي يكون هل يصلى لها فقال كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فزع فصل له صلاة الكسوف حتى يسكن **ويؤيده** صحيحة عبد الرحمن
ابي عبد الله حيث سوى فيها بين صلاتها وصلاة الكسوف ونقل الشك بالاطلاق فانه **ويمكن** ترجيح الاول بحمل المطلق على المقيد فان كلمة حتى تحتمل
الغاية وتحتمل التعليل وكلاهما يفيدان التوقيت **و** لكنه يشكل بما لا يسع الصلاة فلا يمكن تقييد اطلاقه بذلك مطلقا ولا قائل بالفرق **فالاولى** حملها
من باب الاسباب كالزلزلة **مع** انه يحتمل ارادة سكون الخوف والفزع لا نفس الاية **وربما** احتمل ارادة التكرار كالكسوفين وهو لا يأتي في المش **وعن**
الذكرى كل اية يقصر وقتها عن العبادة يكون وقتها دائما ما يتعين فعلها وقضاؤها دون وقت فان وقتها مدة الفعل فان قصر لم يصل **وفيه** منع ففيها
وسعة الاية للوقت التوقيت وكل ضرورة على الفعل لنفي الوجوب كما مر الاشارة مع ان مراده من ذلك تحصيل توقيت الصلاة بالعمر مختصا بالزلزلة والصيحة
وهو انما يتم اذا لم يتحقق وقت لم يتسع للصلاة وهو لم الان يراد الغالب **ثم** ان الظاهر عدم تداخل الاسباب فيجب تكرار الصلاة لو الايات متعددة وتحيرها مع
اشكال فيما لا يسع بينهما للصلاة بناء على القول بوجوب الفورية والاحوط التكرار مطلقا **الخامس** في وقت نافلة الظهر واقوال الظهر منها انه من اول
الزوال الى ان يبلغ الفيء ذراعا فيقدمها على الفريضة والعصر الى ان يبلغ ذراعين كل للاخبار المعتبرة المستفيضة جدا **منها** صحيحة زرارة عن الباقر
قال سألته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدام من زوال الشمس وقال زرارة قال لي ابو جعفر
حين سألته عن ذلك ان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قامة فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر واذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال اتدري
لم جعل الذراع والذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي الفيء ذراعا فاذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال
بدأت بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة وهو قول الشيخ في النهاية **و** قال في الخلاف والمبسوط على ما
نقل في المختلف والمدارك انه من اول الزوال الى ان يبقى لصيرورة الفيء مثل الشاخص مقدار ما يصلي الفريضة الظهر ومثليه كذلك للعصر **واما** في
المعتبر فاطلق نقله المثل والمثلين كالذراع والذراعين **واستدل** في المعتبر على هذا القول بصحيحة زرارة المتقدمة لما دل على ان المراد بالقامة الذراع
من الاخبار الاتية ورواية علي بن حنظلة وغيرهما وقال بعض ... اختلاف كلام الشيخ لفظا **واختير** ما زاد للتخلاف مقتضى تلك الاخبار المعتبرة وهو
خلاف صريح الصحيحة المذكورة ايضا لاضافته الفيء الى الحائط في اخرها **مع** ان القامة في الاخبار ... ورواية علي بن حنظلة وغيرها فهي مع حمل ما فيها
لتلك الاخبار محمولة على ما لو كان الشاخص بمقدار الذراع **و** يوضحه رواية ابي بصير عن الصادق انه قال لكم القامة فهي ذراع ان قامة رحل رسول الله
كانت ذراعا فلذلك تعبر عن احدهما بالاخر **والاولى** الاستدلال على هذا القول بعموم ما ورد من الاخبار في تحديد وقت الفريضتين بالمثل والمثلين
مضافا الى ما ورد من الاخبار الكثيرة الدالة على استحباب النافلة مقدما على الفريضة وما ورد انه لا يمنعك من الفريضة الا السبحة وتنفل في اثنائه
فولا بامتداد وقتها بامتداد الفريضة وهو ايضا مقتضى الاطلاقات **وههنا** اخبار اخر معتبرة تدل على جواز تقديمها على اوقاتها وتاخيرها مثل
حسنة محمد بن عذافر عن الصادق صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت فقدم منها ما شئت واخر ما شئت وحملها الشيخ على الرخصة لمن
علم من حاله انه لم يقدمها اشتغل عنها والرواية محمد بن مسلم عن الباقر عن الرجل يشتغل عن الزوال ايعجل من اول النهار فقال نعم اذا علم انه يشتغل فيعجلها
في صدر النهار كلها **و** لكن عموم اكثرها بل صريح بعضها الجواز مطلقا الا ان الافضل الاتيان في اوقاتها المحدودة واما ما ورد في التهذيب بمقدار النافلة
طولت او قصرت وفي بعض الاخبار اربعة اقدام في الظهر وكذا ثلث القامة فهو محمول على مراتب تطويل النافلة وتقصيرها وتفويض الامر الى المكلف في ذلك **و** لعل
الافضل التقصير كما هو صريح بعضها فالجميع جائز الا ان **و** لكن الافضل التعجيل بها الى ان يبقى للمثل والمثلين بمقدار الفريضة فذلك اخر مراتب الفضل ثم
يجوز فعلها بعد ذلك مقدما وان كان تاخيرها افضل وترك حصول الفضل والادراك اولى بتبعيتها على الحث في البينة **وكيف** كان فلو خرج الوقت
وقد تلبس من النافلة بركعة زاحم بها الفريضة مخففة كما نقل عن الشيخ واتباعه لموثقة عمار وليس فيها الدلالة على التخفيف لكن لا باس به ويمكن جعله ما
دل على تخفيف نافلة الزوال في اول الوقت مثل رواية ابي بصير قال ذكر ابو عبد الله اول الوقت وفضله فقلت كيف اصنع بالثماني ركعات قال خفف
ما استطعت ويستفاد ذلك من صحيحة زرارة المتقدمة ايضا وذكروا في التخفيف الاكتفاء بالحمد والذكر الواحد في الركوع والسجود ونحو ذلك ولا باس
واول وقت نافلة المغرب بعدها الى ذهاب الحمرة المغربية **قال** في المعتبر فهو مذهب علمائنا وظاهر هذه العبارة دعوى الاجماع على عدم الجواز بعد
وهو بعيد **و** نسب القول في الذكرى الى الشيخ في النهاية **و** قيل انها الى امتداد وقتها بامتداد المغرب **و** استوجهه في المدارك واستشهد عليه بصحيحة
ابان بن تغلب قال صليت خلف ابي عبد الله المغرب بالمزدلفة فقام فصلى المغرب ثم صلى العشاء الاخرة ولم يركع بينهما ثم صليت خلفه بعد ذلك بسنة
فلما صلى المغرب قام فتنفل باربع ركعات ثم قام فصلى العشاء الاخرة وهو حسن في هو مقتضى الاطلاقات والعمومات **واما** ما استدل به في المعتبر من
ان عند ذهاب الحمرة يطلع الاشتغال بالفريضة فلا يصلح النافلة مستند اليه او ورد من انه لا تطوع في وقت فريضة فهو ضعيف لانه منقوض بجواز ما قبل ذلك

في وقت نافلة الظهرين

في عدم جواز النافلة بعد الفريضة لو خرج الوقت في النافلة بعد
في وقت نافلة المغرب

ايضاً عند **الغمرة** يمكن القول بافضلية التأخير حينئذ لو قلنا باستحباب تقديم العشاء والتعجيل عند سقوط الشفق ولا دليل عليه الا ما دل على افضلية اوايل الاوقات مع خروج ما قبل سقوط الشفق هنا بالدليل **وامّا** ما ورد في بعض الاخبار من تحديد وقت العتمة بغيبوبة الشفق مثل حسنة الحلبي ورواية بكر بن محمد الازدي وغيرهما فهي محمولة على الفضيلة او لرفع الحظر الذي يتوهم عما قبله او لرفع توهم وجوب التاخير او رجحان التاخير كما يستفاد من الطرف من الاخبار **وقد** تقدم الكلام فيهما **وبالجملة** الاقرب الجواز الا ان الافضل التقديم عليه لما مر وللتأسي بالنبوية كما رواه عمر بن حريث وفيما ذكرنا ظهر انه لو شرع في ركعتين منهما ثم زال الحمرة اتمهما سواء كانتا الاولتين او الاخيرتين بطريق الاولى **و**جزم به الشهيد في الذكرى على القول بفوات الوقت بذهاب الحمرة ايضاً لان الصلوة على ما افتتحت عليه وللنهي عن ابطال العمل بل بتم الاربع لو شرع فيها ايضاً كما نقله عن ابن ادريس وهل الافضل تقديمها على كل شيء كما اختاره ابن الجنيد او تاخيرها عن التسبيح فقط كما افتاه المفيد قولان والثاني اوجه **وامّا** الوتر فيمتد وقتها بامتداد العشاء بلا خلاف وهو مقتضى الاطلاقات وعن الشيخ وابن بابويه استحباب جعلها خاتمة كل نافلة يصليها في تلك الليلة ولا يحضرني الان سنده ويكون في ذلك مؤمنهم وقت صلوة الليل بعد انتصافه بلا خلاف للصحاح وغيرها وتعرف بانحدار النجوم كما في رواية عمر بن حنظلة انه سأل ابا عبد الله عليه السلام فقال له زوال الشمس نعرفه بالنهار فكيف لنا بالليل فقال للليل زوال كزوال الشمس قال فاي شيء نعرفه قال بالنجوم اذا انحدرت قيل والمراد بها النجوم الطالعة عند غروب الشمس وهو غير مطرد في الكواكب والاحوال **و**سيأتي الكلام فيه والعبرة الحقيقية بمنازل القمر فقاعدة طلوعه وغروبه قال ويعرف في ليلة الهلال الى نصف السبع وهكذا الى الليلة الاربع عشرة ثم يتأخر هكذا الى الثمان والعشرين قبل ذلك ثم منازل القمر وآخره انه كلما قرب من الفجر كان افضل **واستدلوا** عليه بقوله تعالى وبالاسحار هم يستغفرون منضماً الى ما ورد في الصحيح ان المراد به الاستغفار في الوتر وهو لا يدل الا على استحباب قرب الوتر الى الفجر وكذا صحيحة معاوية بن نعيم وامّا رواية مرازم عن الصادق ع قال قلت له متى اصلي صلوة الليل فقال صلها آخر الليل قال قلت اني لا استنبه قال تستنبه مرة فتصليها وتنام فتقضيها فاذا اهتممت بقضائها بالنهار استنبهت فمع سلامة سندها غير واضحة الدلالة لان مقام السؤال والجواب طلب الرخصة للتقديم كان من لا يستنبه آخر الليل فكيف يستنبه نصفه او اثناءه **ويمكن** ان يكون قويهم بذلك في مقابل فعلها الجمع في منتصف الليل وذلك لا ينافي افضلية تفريقها باثناء الليل في نومتين والاتيان بين الفجرين كما ورد في الاخبار المعتبرة من فعل النبي ص **و**افتى على طبقها ابن الجنيد فلا يبعد القول بافضلية ذلك لهذه الروايات ولما ورد في الصحيح وغيره ان الساعة التي لا يدعو فيها العبد الا استجيب له في الليل وهو ما بين نصف الليل الى الثلث الباقي والمشهور جواز تقديمها على النصف للمعذور كالمسافر والخائف من غلبة النوم وغيرهم للصحاح المستفيضة خلافاً لما نقل عن زرارة وابن ادريس والعلامة في المختلف بل وفي بعضها من ابيح وغيره الجواز مطلقاً وان التاخير الى النصف افضل **و**يؤيده ما مر من الاخبار العامة في النوافل والمعروف من مذهبهم ان القضاء افضل من التقديم لصحيحة معوية بن وهب وصحيحة محمد بن مسلم وغيرهما وآخره فيها الفجر الثاني عند الاكثر **و**عن السيد الفجر الاول وهو الضوء المستدق المستطيل الذي يبدو وسطه في بين الافق ظلمة شبيها بان ذلك وقت ركعتي الفجر وسيجيء بطلان اختصاصه **و**المعروف من مذهب الاصحاب انه اذا تلبس باربع فيتمها مخففة وان طلع الفجر لرواية مؤمن الطاق ورواية يعقوب البزاز مشتملة على انه اذا تخوف طلوع الفجر بعد ما صلى اربعاً فيوتر ويؤخر الركعات حتى يقضيها في صدر النهار **و**لا باس به **و**لكن انه اذا لم يتلبس باربع اخرها وبدأ بركعتي الفجر مع نفله وفيها انه يصلي الفريضة وفي رواية مفضل بن عمر وصحيحة اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع اوتر بعد ما يطلع الفجر قال لا انما يا الاولوية في غير الوتر وفي الاخبار الصحيحة جواز فعلها جميعاً بعد طلوع الفجر مقدماً على الفريضة مع نفيه ابعد التقدم الاخبار ولا باس بالعمل عليها الا ان تقديم الفريضة افضل واذا ضاق الوقت عن صلوة الليل فيقتصر على الوتر لصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة معوية بن وهب **و**الظاهر ان قضاء الجميع لا يسقط عنه بذلك للعمومات وفي رواية معتبرة عن الصادق ع قال اذا قام الرجل من الليل فظن ان الصبح قد اضاء فاوتر ثم نظر فرأى ان عليه ليلاً قال يضيف الى الوتر ركعة ثم يستقبل صلوة الليل ثم يوتر بعده وعلى هذا فيمكن القول باعادتها في القضاء اذا ضاق الوقت الا احتمالاً **وامّا** وقت ركعتي الفجر فاوله بعد الفراغ عن صلوة الليل على المشهور الاقوى للصحاح وغيرها من الاخبار الكثيرة **و**عن السيد والشيخ في المبسوط طلوع الفجر الاول لو نقف على ما يصلح مستنداً لذلك مع تصريح الاخبار الصحيحة بجوازها بعد الفجر وقبله وطلوع الحمرة بصحيحة علي بن يقطين **و**عن ابن الجنيد انه طلوع الفجر الثاني لصحيحة زرارة عن الباقر ع قال سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر او بعد الفجر فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل تريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة ويؤيده صحيحة البزنطي القائلة احش بها صلوة الليل وصلهما قبل الفجر وفيها وفي غيرها **والاولى** حملها على الافضلية جمعاً بين الاخبار **و**الظاهر ان الامام ع اراد في صحيحة زرارة تعليمه المجادلة بالوجه الحسن **وامّا** صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع صلهما بعد ما يطلع الفجر فهي مع جهالة مرجع الضمير محمولة على الرخصة **وربما** تحمل على الفجر الاول فيكون دليلاً للسيد والشيخ **و**يمكن الحمل على التقية كما يظهر من الشيخ في التهذيب ويدل عليه رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع متى اصلي ركعتي الفجر قال فقال لي بعد

في بيان معنى اليوم شرعاً وعرفاً ولغةً

طلوع الفجر قلت له ان ابا جعفر عليه السلام امرني ان اصليهما قبل طلوع الفجر فقال يا ابا محمد ان الشيعة اتوا ابي مسترشدين فافتاهم بمر الحق واتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية
**والحاصل** المستفاد من مجموع الاخبار والجمع بينها جوازهما قبل الفجر وبعده كما هو مقتضى صريح طائفة من الاخبار وان تعيين ما قبله كما هو مقتضى طائفة
منها محمول على الافضلية وان تعيين ما بعده محمول على التقية كما هو مقتضى الروايتين **ثم** ان جماعة من الاصحاب حكوا استحباب الاعادة لهما بعد الفجر لو صلاهما
قبله ولا بأس به لكن الاولى تقييده بما اذا نام بعدهما كما هو مقتضى صحيح حماد بن عثمن وموثقة زرارة ويؤيده ما ورد من كراهة النوم بعدهما **تنبيه**
المشهور بين الاصحاب ان اليوم حقيقة فيما بين الفجر والغروب كالليل فيما بينهما وعن بعض انه ما بين طلوع الشمس الى الغروب حتى في الصوم **و** نقل الشيخ في الخلاف
عن طائفة ان ما بين الفجر وطلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار وفي الادلة من الآيات والاخبار الكل منها دليل **وتفصيل** القول فيه يقتضي بسطا لا
يسعه هذا الكتاب **وجملته** ان الاولى هو الاول فيظهر من ابن البراج وغيره دعوى الاجماع عليه **و** يدل عليه التبادر وعدم صحة السلب وصحة
سلب اسم الليل فلا يصح ان يقال لما قبل طلوع الشمس انه ليس بنهار وانه ليل كما لا يخفى على من راجع وجدانه في محاورات اهل العرف **و** هو الموافق لكلام
خاصة اهل اللغة ويدل عليه الآيات الكثيرة والاخبار المستفيضة القريبة من التواتر والادعية الواردة عن الائمة عليهم السلام **و** كذا قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار
بنقل العلامة اتفاق المفسرين على ان المراد بهما صلوة الفجر والعصر **و** ما يمكن الاستدلال به من الآيات يبلغ عشرين او يزيد عليه **واما** الاخبار فلا تكاد تحصى
كثرة **و** كذا ما سيجيء في مباحث الاذان والاقامة من صحيح الحلبي وصحيح عبد الله بن سنان وخبرهما المتضمنة لان ابن ام مكتوم كان يؤذن بليل وبلال كان
يؤذن بعد الفجر فقوله الليل بالفجر وتسبيح ضعف الواسطة وفي صحيح الحلبي حين سأله عن الخيط الابيض من الخيط الاسود فقال بياض النهار من سواد الليل
وفي الصحيفة السجادية في دعاء الصباح وهذا يوم حادث جديد الى ان قال اللهم وفقنا في يومنا هذا الى قوله واجعل لي من يوم عهدناه وفي دعائه بعد
الاذان اللهم اني اسألك بادبار ليلك واقبال نهارك وفي دعاء الصباح اخر الصحيح الحمد لله الذي اذهب الليل بقدرته وجاء بالنهار برحمته الى غير ذلك من
الدعوات الكثيرة جدا **واما** ما يمكن ان يستدل به للقول الثاني فهو ايضا اخبار كثيرة منها صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو
يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم صومه حيث جعل الزوال نصف النهار
واحد ادلته انه يحمل على المجاز وانه مبني على التقريب والتخمين والاحتمال في فهم الزوال عن نصف النهار انما هو بالقرائن وما احتملته الاخبار الواردة في هذا الباب
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك **مع** انا قد بينا انما يكون حقيقة في غير ما ذكرناه واما ما في نهج البلاغة انه سئل عن
ما بين المشرق والمغرب فقال مسيرة يوم للشمس فهو ايضا مبني على التقريب **مع** انه روي في الاحتجاج عن الحسن بن محبوب عن بعض اصحابه قال قال ابو حنيفة لابي
عبد الله عليه السلام كم بين المشرق والمغرب فقال مسيرة يوم بل اقل من ذلك قال فاستعظمه فقال يا عاجز لم تنكر هذا ان الشمس تطلع من المشرق وتغرب في المغرب اقل من
يوم **وقد** يستدل له ايضا بالخبر وما بعضهم من حيطان المنعقدة وهو ايضا لا يدل على مطلوبهم اذ هو لا ينتم الا في كوكب كان يوقن نهاره مواضع العويض لبعد
الشمس من منطقة البروج وقربها منه وجعل مثل ذلك قاعدة للعوام لو سلطها الاحكام ثم من باب الاتفاق والتخمين **مع** انه يختلف الحال بحسب البلاد في
الانقلاب وتعيين كوكب في كل ليلة من الامور العسرة بل المتعذرة **مع** ان الاختلاف ايضا لا يظهر للعوام الا بعد نجاح وكثير من ذلك نصف النهار فالظاهر ان الحكم
الاحتياط في صلوة الليل بملاحظة الكواكب التي تظهر فوق الافق عند ابتداء الظلمة وايضا معرفة كون الكواكب على الافق حين الغروب مما لا يظهر للحس فكيف
يعرفه العوام او ما كان على الافق عند ظهور ضياء الشمس فهو اذا بلغ نصف النهار فقد تجاوز الليل عن النصف بكثير ولا يتم الاستدلال الا بتوجيه **وظني** ان
الذي اوجب توهم كون اليوم والليل حقيقة فيما بين طلوع الشمس وغروبها هو اصطلاح اهل النجوم ومسامحة اهل العرف في الاشغال والاعمال والصناعات
فيقولون لمن عمل من اول طلوع الشمس الى غروبها انه عمل يوما وذلك مسامحة في العرف الا انه اصطلاح في اليوم فالمراد انه شغل يوم وعمل يوم لان اليوم هو هذا
لا غير الا ترى انهم يقولون تمسى هنا الليلة وضيعنا الليلتين ولا يريدون الا ايقاع نفسه او النوم ولا يريدون الايام حادثة خالية الا بعد التفشي وتمام
وقبلون ما بعدهما او نحو ذلك لا يخفى على من تتبع وجعلته ولذلك اكتفينا في بحث التراوح بنزح البئر من طلوع الشمس الى غروبها فانه يصدق عليه عرفا انه
نزح يوم **واما** التفصيل فيدل عليه بعض الاخبار مثل ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن عمر بن ابان الثقفي قال سأل نصراني الشام الباقر عليه السلام عن ساعة ما هي
من الليل ولا هي من النهار اي ساعة هي قال ابو جعفر عليه السلام ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس قال النصراني اذا لم يكن من ساعات الليل ولا من ساعات النهار فمن اي الساعات
هي فقال ابو جعفر عليه السلام من ساعات الجنة وفيها تفيق مرضانا فقال النصراني اصبت فيكون هذا مبنيا على اصطلاح كان مشهورا بين اهل الكتاب لعجائب الامام عليه السلام على
طبق طريقتهم **ويمكن** ان يراد انه ليس اكثر الاخبار الدالة على ان الزوال نصف النهار وغيرها **وكيف كان** فلا يعادل ما دل على المذهب المنصور
كما لا يخفى ونقل عن ابي ريحان البيروني ان مذهب براهمة الهند ان ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وكذا ما بين غروب الشمس وغروب الشفق خارجان عن الليل
والنهار بل هما بمنزلة الفصل المشترك **و** يضعفه ما تقدم من الادلة **السابعة** يجب الاتيان بالصلوة في اوقاتها فلو صلاها او صلوة الحاجة



والناسي للوقت فالاشهر اظهر وبطلانها لعدم الامتثال والاطلاق وتحقيق ذلك في الاصول **وقد** اطنبنا الكلام في شرح الالفية الشهيدية ولا
يجوز الاعتماد على الظن مع التمكن من تحصيل العلم بالوقت وهو المعروف من المذهب المدعى عليه الاجماع **ويدل** عليه الامر بايقاع الصلوة في الاوقات
المعلومة والالفاظ اسامي للامور النفس الامرية فلا يحصل الامتثال الا مع العلم وخصوص رواية علي بن جعفر عن اخيه في الرجل يسمع الاذان فيصلي الفجر و
لا يدري اطلع الفجر ام لا غير انه يظن لمكان الاذان انه طلع قال لا يجزيه حتى يعلم انه طلع وجوز في المعتبر الاعتماد على اذان الثقة المشهور لقوله المؤذن مؤتمن
ولان تضعيف الاعلام فلو لم يجز تقليده لما حصل الغرض **واجيب** بتقييد الاول وحمل مؤتمن الذي على الاعتداد **و** عن الشيخ في الخلاف انه لا
المتمكن على التعيين واما اذا حصل العلم فلا اشكال **و** ربما يحمل على ذلك مثل صحيحة ذريح المحاربي عن الصادق ع صل الجمعة باذان هؤلاء فانهم اشد شيء
مواظبة على الوقت **و** فيه نظر ومما ذكرنا يظهر عدم الاعتداد باخبار الثقة عن العلم ايضا الا اذا افاد العلم ويمكن الاعتماد بالثقتين هذا اذا تمكن من تحصيل
العلم **واما** اذا لم يتمكن فالمشهور المدعى عليه الاجماع جواز العمل على الامارات الظنية لظواهر الروايات مثل رواية ابي الصباح الواردة في الافطار وبعدم
القائل بالفصل وصحيحة زرارة وموثقة ابي بصير ورواية اسمعيل بن رباح الاتية وغيرها وعن ابن الجنيد عدم الفصل الثاني ولرواية علي بن جعفر السابقة
**وانت** خبير بان العام لا يقاوم الخاص والاقوى المشهور والاحوط تحصيل اليقين **واما** اذا انكشف فساد ظنه وان تبين وقوعها قبل الوقت بجملتها
فيعيد اجماعا ولصحيحة زرارة عن الباقر ع في رجل صلى الغداة بليل غره من ذلك القمر ونام حتى طلعت الشمس فاخبر انه صلى بليل قال يعيد صلوته وموثقة
ابي بصير عن الصادق ع من صلى في غير وقت فلا صلوة له وان ظهر دخول الوقت في الاثناء ولو قبل التسليم فالاكثر على الصحة **و** هو الاقوى لان الامر يقتضي الاجزاء
ولصحيحة ابن ابي عمير عن اسمعيل بن رباح عن الصادق ع قال اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزأت عنك **و** عن
السيد وجماعة وجوب الاعادة تمسكا بموثقة ابي بصير وضعف الرواية لجهالة اسمعيل والعموم ما دل على وجوب اداء الصلوة في الوقت ولم يحصل الامتثال
**وفيه** ان الموثقة لا تدل الا على ان ما لم يصل في الوقت فهو باطل انما يدل على من صلى في غير الوقت فصلوته باطلة ولو مع التسليم فخصصها بالرواية المعتضد
ولا نجبر الضعف بل هي قوية لمكان ابن ابي عمير واعتضادها بالعمل ونفي الحرج مع ان الامر يقتضي الاجزاء والعمومات مع انها قد استثنيت بما دل على جواز العمل بالظن
فهي مخصصة بالرواية وبقاء الامر الاول بعد العمل بالظن ثم قد يدعى الاستصحاب مع ظهور تعدد التكليف ممنوع ودعوى العرفية العامة في الامرين بان
يجب الصلوة في الوقت ما دام يمكن تحصيل العلم وان كان بعد العصر الصلوة المذكورة ممنوعة بل غاية القضية هو المطلقة وهو مقتضى المطلقة الاخر
وهو جواز فعلها بظن الوقت **وقد** حققنا هذه القاعدة في القوانين المحكمة واذا ظن تضيق الوقت الا عن العصر والعشاء فصلاهما ثم ظهر بقاء الوقت
فهل يعيد الثانية بعد الاولى في الوقت لو وسعهما او يكتفي بالاولى بعدها **وهل** يكتفي بالاولى اذا لم يسع الوقت الا لها او يعيد الثانية ثم يقضي الاولى
ام يعيد الاولى ثم يفعل الثانية فيها وجوه واحتمالات يظهر وجهها مما تقدم ومما يأتي **و** لعل الاظهر الاكتفاء بفعل الثانية لان الامر يقتضي
الاجزاء ويفعل الاولى اداء ان كان في الوقت المشترك على الاشهر وقضاء ان كان في المختص **و** الاحوط عدم نية القضاء والاداء لو فعل بنية ما في ذمته دون تعيين
الظهر والعصر لكفى **السابع** من تمكن من تحصيل الشرائط المفقودة وركعة من الصلوة في اخر الوقت لزمه اداؤها بمعنى انه وقت له لا بمعنى انه اداء في الوقت
المعهود للصلوة تلك الصلوة بل هو حكم منفرد مستفاد من النصوص الواردة في ذلك فظهر بطلان الاقوال الثلاثة في كونها اداء او قضاء او بعضها اداء وبعضها
قضاء كما لا يخفى **و** الاصل في المسئلة الاخبار الكثيرة من الطريقين مثل قوله ص من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة وفي اخرى من ادرك من الوقت
ركعة فقد ادرك الوقت وموثقة عمار عن الصادق ع قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وتؤدي مؤداها روايات اخر
الاصبغ بن نباتة **و** الاظهر تحقق الركعة بالرفع من السجدة الثانية واحتمل في الذكرى الاجتزاء بالركوع وهو بعيد **وكيف** كان فاصل المسئلة
ويترتب عليها انه لو ادرك الشرائط المفقودة وخمس ركعات قبل الغروب لزمه الفرضان وافتى به الاصحاب وكذا لو ادرك ذلك قبل انتصاف الليل **واما** لو
ادرك ذلك قبل انتصاف الليل **واما** لو ادرك مقدار اربع قبل الانتصاف فيختص بالعشاء وان امكن ادراك ركعة من العشاء في الوقت لعدم
وضوح المرجح في وقتها الاصلي بمذهب الصدوق **والتحقيق** عندي لزوم الفرضين ح على المشهور ايضا لان غاية ما يستفاد من الاخبار **ويدل**
على مذهب المشهور اختصاص الاول بالظهر بمقدار صلوة الظهر وكذلك الاخر بالنسبة الى العصر واما تعيين مقدار الاربع ركعات فكلا فصلوة الظهر
تختلف باختلاف المكلفين السالمين والمعذورين والحاضرين والمسافرين والواجدين للماء وغيره من الشرائط والفاقدين لها فان فرض انه يدرك ما يفي
للمغرب بمقدار اربع ركعات المسافر فلا يحصل الاختصاص للعصر نعم لو قلنا ان صلوة المغرب هو ما يكون ركعة منه في الوقت المعهود ويستتبع الباقي في خارج
بدلالة النصوص المتقدمة لا يحصل الاختصاص حينئذ **واما** رواية داود بن فرقد الناصة على اختصاص مقدار الاربع من الطرفين بالظهر والعصر فيمكن حملها
تقطع النظر عن ورودها مورد الغالب فالتعبير بالاختصاص نقول غير الاختصاص بالعصر **ومما** يدل دونها من رواية الغالب حكاية المسافر وعدم جواز

الفضيلة بالصريح مع ان صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام في من نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الآخرة واستيقظ قبل الفجر قال ان خاف ان يفوته احديهما فليبدأ
بالعشاء وكذا خبر الحلبي مع اشتمالها على التفصيل السابق فيبقى ذلك ان خوف الفوت فيما نحن فيه مع التضييق بعد الا ان يدعى ان لا فرق بينهما كما ترى و
تبعد ملاحظة امثال ذلك في معنى الاداء في مقصد البحث مع انه يكفي ما ذكرناه في تنقيح البحث بحيث لا يحصل للنزاع فائدة فان مقدار الثلث وكذا الظهر في الاولى
والاثنين للمغرب في الثانية هل هو مختص بالاوليين او الثانيتين او مشترك بينهما الاوليان او لا الثمرة الذي ذكره بعضهم من لزوم وجوب القضاء لو ادرك العشاء بين مقدار الثلث او
مقدار الاربع على الاول والاكتفاء بالعشاء على الثاني مع ان هذه الثمرة انما يصح بناها اذا قيل بجواز الشروع في المغرب و مفروضهم عدم الجواز
فاضبط ما ذكرناه و تغتنم واما لو ادرك شيئا من الصلاة في اول الوقت فلا يكفي ما يجب عليه القضاء الا اذا ادرك مقدار ما يتم فيه الصلاة مع شرائطها
المفقودة للاصل والاخبار المستفيضة المعتبرة فيهما او لا يجري النصوص السابقة فيما نحن فيه لامكان الاستيناف اتمام الصلاة في آخر الوقت بخلاف الاول فان
عدم الحيض مثلا شرط للصلاة شيئا مع قعود النص بذلك اتفق فيما طرء في الاثناء في الاخبار خلافا للمرتضى والصدوق وابن الجنيد فكفاية ادراك الاكثر او لو
ولا يخفى الان ما يدل عليه الثامن من صلى الظهر او المغرب فاشتغل بالعصر او العشاء فان ذكر وهو في الصلاة فليعدل بنيته بمعنى انه ينوي ان هذه
الصلاة بجميعها ما مضى منها وما بقي هي الصلاة السابقة وهو المعروف من مذهب الاصحاب المدعى عليه الاجماع المنصوص عليه في الصحاح وغيرها
والشرط ان ذلك يجوز ما لم يحصل زيادة ركن فيجوز العدول من العشاء الى المغرب ما لم يركع للرابعة وعن المنتهى ما لم يرد واجبا والاول هو الموافق للادلة
والاطلاقات والظاهر انه لا فرق في ذلك بين الحاضرة والفائتة ايضا ففي صحيح زرارة ما يدل على العدول من المغرب الى العصر لو ذكرها وهو فيها وكذا من
الفجر الى العشاء ويجيء تمام الكلام في موارد العدول واما لو ذكر بعد الفراغ فيكتفي من الاجزاء ويأتي بالاولى بعدها كما في الاخبار منها صحيح زرارة
وان كنت صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب وصحيح صفوان وقد سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر قال ان
امكنه ان يصليها قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ولكنهم ذكروا ان ذلك اذا وقع الاخير في الوقت المشترك لبنائهم على ما مر
من اختصاص اول الوقت بالاولى واما على مذهب الصدوق فيكفي مطلقا قلت هذه الاخبار مطلقة فتشمل الوقت المختص ايضا الا ان يقال ان الظاهر منها
الوقت المشترك لكمال بعد فعل الثانية في اول الوقت نسيانا والحق ان ذلك يحصل لاجل هذه الاخبار والاطلاق لا لانه الاشتراك الوقت بينهما على
ما هو مقتضى ادلتهم لكفاية صحة الثانية فان تقديم احدهما على الاخر معتبر وملحوظ في تلك الاخبار وهو من احكام الوضع فيتحول او يعتبر الى صحيح
وما في معناها الدالة على انه للصلوة ولو لم يحصل في الوقت منعما الا الاخبار الدالة على الترتيب بتقديم الاولى على الثانية في جميع الوقت المنضبة للاختصاص
في الطرفين فيقتضي وجوب الاعادة اذا تقدم الاخيرة خرجنا عن مقتضاها بتلك الاخبار فيما هو ظاهرها وهو غير اول الوقت فيبقى الاول تحت المنع ثم ان في
صحيح زرارة قال ان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع
ويؤيده موثقة الحلبي ولا يبعد العمل عليه في خصوص الظهرين وقد اوّلها الشيخ بما اذا ذكر قبل الفراغ وحمل على تقديمه العمل فالظاهر عدم الفرق بين
ما لو كان في الوقت المختص وغيره التاسع اذا تضيقت الآية في وقت فريضة حاضرة قدمت الضيقة اجماعا وان تضيقا قدمت الحاضرة بلا خلاف
كما صرح في الذكرى ويدل عليه الصحيحين الآتيين وغيرهما وعمومها دال على كونها اهم ولو توسعا فلك التخيير للاصل و عن الصدوق تقديم
الحاضرة وجوبا لصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عن صلوة الكسوف في وقت الفريضة فقال ابدأ بالفريضة وحمل على الاستحباب جمعا بينها وبين صحيح
محمد بن مسلم وبريد بن معوية عنهما قالا اذا وقع الكسوف او بعض هذه الآيات فصلها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة وان تخوفت فابدأ بالفريضة
واقطع ما كنت فيه من صلوة الكسوف فاذا فرغت من الفريضة فارجع الى حيث كنت قطعت واحتسب بما مضى ثم ان وجوب القطع لا ريب فيه للاجماع
نقله في المدارك والخصوص هذه الصحيحة وغيرها من الاخبار الصحيحة واما البناء على ما مضى فهو مذهب الاكثر للاخبار الصحيحة و عن المبسوط وجوب
الاستيناف واختاره في الذكرى تحصيلا لليقين والاقوى الاول تنبيه لو لم يعلم ضيق الآية كاول الكسوف اذا لم يعلم من الخارج بالحال فظاهر
الاخبار توسعة الآية في الصلوة والاصل عدم الوجوب حتى يعلم ذلك فيجوز تقديم الحاضرة الموسعة ايضا وعلى عدمه كما ربما استظهر فيشكل الامر من جهة
اصالة عدم وجوب الفورية ومن جهة توقف براءة الذمة على البدار والاحوط تقديمه على الحاضرة مع توسعتها العاشر المشهور تحريم التنفل
في وقت الفريضة غير الرواتب لعموم الروايات المستفيضة مثل صحيح زرارة المروية في الذكرى في مباحث الفوائت عن الباقر عليه السلام قال لا تطوع بركعة اذا
دخل وقت صلوة مكتوبة فلا صلوة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة الحديث وصحيحه الاخرى المروية في التهذيب في اواخر المواقيت حتى يصلي الفريضة
وقال ابراهيم بن هاشم عن ابي الحسن عليه السلام لا يتنفل الرجل اذا دخل وقت الفريضة قال قلت اذا دخل وقت الفريضة فابدأ بها الى غير ذلك من الروايات تخرج منه
النوافل الرواتب فبقي الباقي والاولى حمل تلك الاخبار على الكراهة وتعميمها للرواتب كما يظهر من جماعة من القدماء والمتأخرين مع تخصيص الرواتب بوقت

في حكم من نسي الظهر والمغرب فاشتغل بالعصر والعشاء

بل يجوز العدول من الحاضرة الى الفائتة ١٢

في حكم حصول الآية في وقت فريضة حاضرة

في تحريم التنفل في غير الرواتب في وقت الفريضة

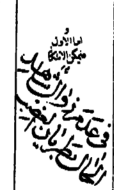
الفضيلة و يستفاد ذلك من ملاحظة مجموع الروايات مثل حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع اذا دخل وقت الفريضة اتنفل او ابدأ بالفريضة فقال ان الفضل ان تبدأ بالفريضة وانما اخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من اجل صلوة الاوابين وصحيحة زرارة المتقدمة في تحديد اول وقت الفجر المشتملة على المقايسة وما في معناها وقد مر الاخبار الدالة على ذلك ونحوه في وقت النافلة وانها بمنزلة الهدية متى ما اتي بها قبلت وظهر من ملاحظة الاخبار المتقدمة في مباحث الاوقات ان تلك التحديدات للمستعجلين مثل صحيحة زرارة قال قال لي اتدري لم جعل الذراع والذراعان قال قلت لم قال لمكان الفريضة لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يبلغ الفيء ذراعا فاذا بلغ الفيء ذراعا بدأت بالفريضة وتركت النافلة فمع ملاحظة تلك الروايات منضما الى الاخبار التي تستظهر كراهة الرواتب بعد خروج اوقاتها المحدودة ايضا **ويؤيده** رواية منهال قال سألت ابا عبد الله ع عن الوقت الذي لا ينبغي لي اذا جاء الزوال قال ذراع او مثله **و** الظاهر ان المراد بالزوال نافلته و موثقة سماعة عنه ع قال سألته عن الرجل يأتي المسجد وقد صلى اهله ايبتدئ بالمكتوبة او يتطوع فقال ان كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة وان كان خاف الفوت من اجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة وهو حق الله ثم ليتطوع بما شاء و في سند هذه الرواية في الكافي و في غيرها من الروايات الفرق بين الجماعة والمنفرد وان الافضل للمنفرد تقديم الفريضة ويظهر منها عدم كراهة الابتداء بالنافلة في وقت فضيلة الفريضة ايضا اذا كان منتظرا للجماعة **و** يؤيده ما ذكرنا ايضا صحيحة زرارة المشروحة في الذكرى فان فيها قوله في حكاية فعل رسول الله ص من قضاء النافلة قبل قضاء فريضة الفجر حين نام عنها فقد قال الباقر ع تعليما لزرارة في رد حكم بن عتيبة واصحابه حيث ... بالناقض حيث حكموا ان لا حاجة عليه بعد ما روى ما ذكرنا في اول الحديث في بيان الاخير بانه قد فات الوقت **وبالجملة** الحكم بالحرمة في غاية الاشكال الا ان كان مفوتا للفريضة فانه حينئذ يتحقق حمل النهي المنع على التحريم فلا بد من ... ذلك وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع انه قال لا قربة بالنوافل اذا اضرت بالفرائض وقال ع اذا اضرت النوافل بالفرائض فارفضوها والكلام في جواز التنفل لمن كان عليه قضاء فريضة يجيء في مبحث ذلك

**الحادي عشر** تكره النافلة المبتدأة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند قيامها وعند وصولها الى دائرة نصف النهار وقت الزوال وبعد صلوة الصبح وبعد صلوة العصر **و** علم الشيخ الكراهة في الثلاثة عند الطلوع والغروب ولم يفرق بين ذي السبب وغيره وعن الخلاف عدم الفرق بين الصلوات وفي البلاد فيما له لاجل الوقت الا يوم الجمعة فيصلي النوافل عند قيامها وفرق فيه بين صلوة الصبح والعصر بين ذات السبب وغيره فخص الكراهة بالثاني **وذهب** السيد في المسائل الناصرية الى عدم الجواز ونسب الى الصدوق التوقف في هذا الحكم **و** الظاهر انه ليس كذلك بل رجح عدم الكراهة **بل** صرح في الخصال بذلك كما يظهر من الوسائل وهو مختار جماعة **وهو** الاقوى لتعارض الاخبار الواردة من الطرفين في المنع عن ذلك وحملها على التقية كما حملها الشيخ ايضا فان ذلك مذهب العامة **ويدل** على ذلك ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن عثمن العمري ره و في كتاب اكمال الدين في الصحيح عنه عن صاحب الدار ع واما ما سألت عنه من الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلئن كان كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان فما ارغم انف الشيطان بشيء افضل من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان وهنا اخبار كثيرة معتبرة مصرحة بجواز ما فات من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان في كل ساعة و في الساعات كلها منها صحيحة زرارة **و** في بعضها خصوص ما ذكر وفي كثير منها التصريح بجواز قضاء النوافل بعد الظهر والعصر وعند طلوع الشمس وعند غروبها **و** روى في الخصال عدة اخبار عن عائشة في ان رسول الله ص لم يترك ركعتين بعد العصر حتى لقى الله عز وجل وفي بعضها بعد الغداة وبعد العصر وقال المراد من هذه الاخبار الرد على العامة لانهم لا يرون بعد الغداة وبعد العصر صلوة **و** مستند المشهور في التفصيل حمل المطلقات على المقيد للجمع بينها وبين تلك الاخبار **واما** غيرها من ذوات الاسباب فلعموم ما دل على رجحانها فان النسبة بينها وبين تلك الاخبار وان كانت عموما من وجه لكن الترجيح لابقاء عموم ذوات الاسباب النظر الى التخصيص في هذه الاخبار في الجملة ولا تخصيص تلك العمومات بعموم رجحان مطلق الصلوة وغير ذلك **ويظهر** جوابه مما مر سيما ما رواه في الخصال بسنده الصحيح ايضا **و** كيف كان فالاظهر عدم الكراهة مطلقا **و** يظهر دليل سائر الاقوال وجوابها مما ذكرنا

**المقصد الثاني** في مكان المصلي وفيه مباحث **الاول** يجوز الصلوة في كل مكان مباح من مسجد او مملوك عينا او منفعة كالمستاجر والمحبس والموصى بمنفعته و نحوها او ماذونا فيه صريحا مثل صل فيه او فحوى كادخال الضيف في المنزل او بشاهد الحال بان يحصل العلم برضا المالك بسبب القرائن المفيدة له كالصحراء الخالية عن الزرع الذي لا يضر به صاحبه بذلك على ما يظهر من كثير من عبارات الاصحاب فلا يكفي الظن لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه كما روي عنه ع في عدة اخبار منها ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم قوله **و** لا يبعد الاكتفاء بالظن كما اشرنا اليه في مبحث الوضوء ولا يجب معرفة المالك وتعيينه **بل** ... انه لا يضر بذلك كونه مولى عليه ايضا تمسكا بان التصرف الذي لا يحصل به ضرر واصبح يجوز للولي ان ياذن في الصلوة فيما نحن فيه فيكفي شاهد الحال برضا الولي يكفي في ذلك وان كان هو الاماء مع انه لا يبعد دعوى ان ترجيح الاراضي ... صلوة المكلفين بفضل استحباب الامامة باحد الا ...

في بطلان الصلوة في المكان المغصوب

نعم يقيد ذلك [illegible] خصوص ذلك ومفهوم بعض الروايات التي يتبع ذلك منها ومن جملتها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الارض كلها جعلت مسجدا وطهورا [illegible] ومنه وسيجيء بعضها خرج عنه ما اخرج من المغصوب ونحوه ونفي البأس ولذلك قد [illegible] بعض المتأخرين مع قوله بعد الجمع [illegible] بعضه الصلوة في المكان المغصوب ويمكن الاشكال في دلالة تلك الاخبار بان الظاهر منها انه لا يجب عليهم الصلوة في المساجد والمواضع كما كان من قبلهم **والمشهور** بين الاصحاب بطلان الصلوة في المكان المغصوب على الغير مع عدم اذنه باحد الوجوه المتقدمة **و**ادعى عليه الاجماع [illegible] الناصريات وصاحب [illegible] **و**هو الظاهر من العلامة حيث نسبه الى علمائنا والشهيد حيث نسبه الى الاصحاب **و**يحكى ذلك عن الفضل بن شاذان من القدماء بالصحة ويظهر من كلامه ان ذلك كان مشهورا بين القدماء كما فهمه العلامة المجلسي ايضا **و**الظاهر ان مستندهم في الحكم هو [illegible] الاجماع [illegible] وان [illegible] عن ذلك [illegible] مستندهم [illegible] على الصحة اذا كان جاهلا بالغصب كما صرح في المدارك بان البطلان تابع للنهي وهو مما [illegible] **وقد** حققت في الاصول عدم استحالة [illegible] وليس في الاخبار ما يدل عليه وقول امير المؤمنين لكميل يا كميل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول كما [illegible] في تحف العقول وبشارة المصطفى وكذلك قول القائم لو ان الناس [illegible] فيما [illegible] انفقوه فيما امرهم الله [illegible] من حق [illegible] على [illegible] **واما** قوله في نهج البلاغة لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق فهو ايضا لا يدل على ذلك كما فهمه ابن ميثم [illegible] في الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة لنفي هذا الذات الطاعة الشرعية كما هو مذهب اهل السنة وعند [illegible] على [illegible] لان الظاهر منه انه لا يجوز اطاعة المخلوق كالوالد في معصية الخالق كما في قوله تعالى وان جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما **وبالجملة** دلالته لا يخلو من ضعف بل ليس لهم دليل الا شبهة الاجماع فان ثبت فهو والا فالاقوى قول الفضل بن شاذان [illegible] في اخبار كثيرة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا **و**قال [illegible] الارض كلها مسجد الا الحمام وبعض [illegible] صحيح **و**روى الشيخ [illegible] عن عبيد بن زرارة [illegible] الارض كلها مسجد الا بئر غائط او مقبرة او حمام وفي الخبر [illegible] جعلت لي الارض مسجدا [illegible] طهورا [illegible] رواية ابان بن عثمان المروية في الكافي [illegible] ذلك [illegible] بوجوب [illegible] لو صلى في المغصوب [illegible] في كثير من الفروع [illegible] دعوى الاجماع فيها وسيجيء بعضها **ولكن** الاحتياط [illegible] لا ينبغي تركه واذا عرفت [illegible] في الحكم هو [illegible] الامر والنهي فيتفرع عليه ان المعتبر هو المغصوبية بالنسبة الى تصرف المصلي [illegible] المصلي فيجوز الصلوة في الدار المغصوبة اذا شهد الحال برضا المالك [illegible] اذا جهل المصلي بالغصب [illegible] نسيها **ولقد** افرط في القول من قال بعدم صحة صلوة المالك فيها ايضا لصدق عنوان الغصب [illegible] لا يليق بالفضلاء **واما** جاهل الحكم [illegible] وهو [illegible] كما حققنا في محله **و**الظاهر صحة صلوة الناسي للغاصب ايضا كذلك اذا كان مستمرا على الغصب [illegible] التكليف بالمحال لكونه هو الباعث عليه **ويظهر** من جميع ما ذكرنا حكم المضطر كالمحبوس في المغصوب او المجبور على الصلوة فيه [illegible] الاشكال [illegible] في ان الكون المضطر اليه غير الاكوان الخاصة للصلوة فيقتصر على [illegible] يومي للركوع والسجود ونحوهما **و**يمكن القول [illegible] الخارج عن الله تعالى انه هو المخرج في التصرف **والتحقيق** ان [illegible] الاكوان [illegible] الصلوة ومنه [illegible] اذا احتاج اليه [illegible] فلا [illegible] **و**قد يحتمل [illegible] مجبر للكون في البيت مختارا [illegible] اجازته ذلك [illegible] بالصلوة [illegible] ضيق الوقت وهو آخذ في الخروج صحت صلوته [illegible] يجب الجمع بينهما بحسب الامكان بان يخرج بما يكون اقل ضررا فلا معصية عليه للزوم التكليف بالمحال [illegible] صحة صلوته **اقول** وهذا انما يسلم اذا علم بالغصب حين الضيق واما قبله فلا [illegible] استحالة التكليف بالمحال كما بيناه ولو [illegible] امره بالخروج فيجب [illegible] وبعد الصلوة [illegible] لو صلى والحال هذه وان ضاق الوقت فيصلي وهو خارج [illegible] وان تلبس بالصلوة ثم امره بالخروج [illegible] قطعها مع السعة [illegible] مع الضيق [illegible] الاتمام مع الاستقرار للاستصحاب [illegible] والتفصيل بان الاذن ان كان صريحا [illegible] العمل على الوجه الاول [illegible] الظهر [illegible] **تنبيهات الاول** لا يزول [illegible] الغصب على الارض كما [illegible] كما صرح به الشيخ في [illegible] للاستصحاب **و**الاولى تخصيص ذلك بغير الغاصب [illegible] من ملاحظة غالب الاحوال **الثاني** ان حكم [illegible] على المسئلة الاصولية [illegible] والحكم يدور مع ما [illegible] الصلوة من التصرف فالمراد بالمكان المغصوب ما يستقر عليه المصلي ولو بالوسائط والفراغ الذي يشغله شيء من بدن المصلي فلا مانع من وضع ثوب مغصوب بين موضع الجبهة والركبتين [illegible] السجود اذا لم [illegible] بدن المصلي [illegible] السقف والجدران [illegible]





ودون السطح المباح القائم على الجدار بين المغصوبين اشكال **الثالث** لا خلاف في وجوب طهارة محل الجبهة وادعى عليه الاجماع جماعة من الاصحاب في مخالفة الراوندي وابن حمزة لو ثبت في خصوص ما جففته الشمس لا تضر وقد نبه عليه محمد بن الحسن بن محبوب المتقدم في طهارة البارية **و** الاشهر الاقوى عدم اشتراط طهارة ما سوى الجبهة من المساجد والمواضع ما لم يكن متعدية للاصل والاطلاقات والاخبار الصحيحة المستفيضة وموثقة ابن بكير عن الصادق كونه مبتنيا على الاحتلام ايصلى عليها قال لا مع معارضتها بصحيحة زرارة وقوية ابن ابي يعفور في القضاء كونه ينبغيها الانعام من ما تقدم تحمل على الاستحباب او على المتعدية او على موضع الجبهة وتعريضه يكون الشاذكونة محل الخمرة سجادة صغيرة من سعف النخل كانت في المغرب ولكن فيما بعضه وفراش ينام عليه في نهب السيد الى اشتراط طهارة المكان كله وابو الصلاح الى اشتراط طهارة المساجد السبعة ولم نعرف لابي الصلاح دليلا مستندا **وربما** يستدل لقول السيد بما ورد من النهي في مواطن النجاسة كالمجزرة والحمام والمزبلة **وربما** يوجه ذلك بانه اذا كان مع المظنة مكروها فمع اليقين يحرم وهو كما ترى **و** الاظهر ان النجاسات المتعدية اذا كانت معفوا عنها في الثوب والبدن فلا يضر لعدم زيادة حكمها لو كان على الثوب والبدن **و** نقل المحققين الاجماع عن والده على اشتراط خلو المكان من نجاسة متعدية **و** هو بعيد **الرابع** يستحب للرجل الصلوة في المسجد مؤكدا الا ما استثني كالتعبد في غير مكة كما مر **و** هو اجماعي منصوص عليه بالاخبار المستفيضة وما اكد في المسجد الحرام وهو افضل من غيره ثم مسجد النبي صلى ثم مسجد الكوفة ثم الاقصى ثم الجامع من كل مصر ثم مسجد القبيلة ثم مسجد السوق وقد ورد في فضائل المساجد غير الاربعة بعض فضائل اخرى كمسجد السهلة وغيرها وهذا في الفريضة **واما** النافلة فالاكثر على ان ايقاعها في البيت افضل من المسجد لما ورد في الخبر افضل الصلوة صلوة المرء في بيته الا المكتوبة وغيره من الاخبار المستفيضة المعتبرة **و** يظهر من الفاضلين الاجماع على ذلك **و** ذهب الشهيد الثاني الى الاستحباب للاطلاقات وخصوصيات الصحيحة وغيرها الواردة في ذلك بعضه وهي ايضا كثيرة **منها** ما ورد في فعل النبي صلى انه كان يفعل صلوة الليل في المسجد كما رواه معوية بن وهب في الموثق وصحيحة ابن ابي عمير في الصلوة الفريضة فيه الف صلوة في مسجد الخيف **ومنها** ما روي في فضل مسجد الكوفة ان المكتوبة فيه تعدل الف صلوة والنافلة تعدل خمسمائة وفي اخرى الفريضة فيها تعدل الف صلوة والنافلة تعدل خمسمائة الى غير ذلك **وربما** يجمع بينهما بحمل ما دل على رجحان فعلها في البيت على ما لو لم يأمن نفسه عن الرياء والوسواس والا فالمسجد افضل سيما اذا رجى اقتداء الناس به **و** هو بعيد **بل** يظهر من الاخبار المرغبة لفعلها في البيت مع قطع النظر عن ذلك ايضا فتوى رواية حسين المرفقي في الكافي عن الصادق قال اتخذ مسجدا في بيتك الحديث وفي معناه غيره في المحاسن وقرب الاسناد **ومنها** الصحيح **ومنها** الموثق ان عليا كان يتخذ بيتا للصلوة في الليل وفي مجالس ابن الشيخ باسناده عن ابي ذر في وصيته له قال بعد ما ذكر فضل الصلوة في المسجد الحرام ومسجد النبي صلى وافضل من هذا كله صلوة يصليها الرجل في بيته حيث لا يراه الا الله عز وجل تطلب بها وجه الله تعالى وانما فضل صلوة النافلة تفضل في المنزل الصلوة في العلانية كفضل الفريضة على النافلة الحديث الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على فضيلة الاسرار بالنافلة **وبالجملة** فدلالة هذه الاخبار على المطلوب اظهر والروايات المرغبة عنه ضعيفة غير واضحة السند وموثقة معوية بن وهب ايضا ممنوعة الدلالة لان الظاهر ان المراد من المسجد فيها هو مصلاه في البيت بقرينة اخر الرواية ثم يستن ويتطهر ويقوم الى المسجد فيوتر ويصلي الركعتين ثم يخرج الى الصلوة واما صحيحة ابن ابي عمير فهو لرفع توهم الحظر فلا يفيد الا الجواز **واما** ما ورد في مسجد الكوفة فهو مخصوص بمورده او يكون المراد منها النوافل الموظفة لها فانها ليس من محل النزاع في شيء وكذا ما ورد في سائر المساجد من النوافل وكذا صلوة التحية لجميعها **واما** المرأة فصلوتها في البيت افضل على ما هو المعروف من الاصحاب المصرح به في الاخبار منها حسنة هشام بن سالم صلوة المرأة في مخدعها افضل من صلوتها في بيتها وصلوتها في بيتها افضل من صلوتها في الدار وفي خبر حديث خير مساجد نسائكم البيوت وفي مكارم الاخلاق عنه صلوة المرأة وحدها في بيتها كصلوة الجمع خمسا وعشرين درجة **الخامس** جمع العلماء على استحباب السترة **و** الظاهر ان السر في استحبابها هو دفع مضرة المارة فانه يستحب للاخبار الكثيرة مثل حسنة الحلبي عن الصادق قال سألته عن الرجل ايقطع صلوته شيء مما يمر بين يديه فقال لا يقطع صلوة المسلم شيء ولكن ادرأ ما استطعت وفي معناها موثقة ابن ابي يعفور وموثقة ابي بصير وحسنة لا يقطع الصلوة شيء كلب ولا حمار ولا امرأة ولكن استتروا بشيء فان كان بين يديك قدر ذراع رافعا من الارض فقد استترت وصحيحة ابي بصير عنه قال كان طول رحل رسول الله صلى ذراعا وكان اذا صلى وضعه بين يديه الى غير ذلك من الاخبار والظاهر ان المراد من دفع المارة والاستتار من المارة هو تمام دفع ضررها بتوجه الخاطر اليها وتشويش الحواس بسبب ما يضيقها من افعال الصلوة وغير ذلك فلطلبها اولا بالذات هو حفظها من المرور مع الامكان ثم تقليل اذيتها ولو بجعل شيء بينه وبينها او تسوية منعها عن الاذية ولو بسبب الالتفات بان يكون حاجزا او لا يكون مثل العصا والعنزة والقلنسوة والخط لتعويل الحاجز حسب ما امكن ادنيا للنفس ويذكر او توجيها بمكان معين يوجب لا تفرق وكان ذلك تحديدا للنفس في الامر عليها شيء من الخواطر فكما يستحب في هذا الفضاء به لما لا يحصل المارة الظاهرة بجهة وجهه الظاهر فكذا يكون بالنسبة اليها على انه لا يدان الا ما يحصل خاطره شيء من الخواطر فالمعنى

في افضلية الصلوة في المسجد وفي البيت

صلوتها في

في استحباب السترة

عن افراد المادة الظاهرية والباطنية ولو بمثل الخط او نحوه وعلى هذا فالحكمة في السترة باقية ولو امر هنا لمعنى قد فات ولذلك تم استحبابها في
ان ذلك يكره المرور بين يدي المصلي ايضا ولو كان لستره ام لا وقد صرح بعض الاجلة الرواية الذي ... الانصاري لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه
لكان ان يقف اربعين خير له من ان يمر بين يديه **ثم** ان الظاهر من الاخبار استحباب الدفع عن المار وقد يتوهم منها التسلط على الدفع بعنف
لو قام المصلي في ارض ... الاصل يحصل لمثل الاولوية في هذا المكان حتى يحصل لمثل هذا التسلط حتى ان بعض العامة جوز للدافع المقاتلة في المنع وقد فرع
على ذلك الاشكال في جواز الدفع وكراهة المرور بين يديه فهو مختص بمن استتر لانه لم يقصر في حق نفسه ولو تضييقه حيث جعل لنفسه ما يحصل
الحق بخلاف من لم يجعل لنفسه ذلك فانه قد ضيع حق نفسه فان في بعض الاخبار انه لا يضر المارة بعد وضع السترة مثل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه
عن الرجل يصلي وامامه حمار واقف قال يضع بين يديه قصبة او عودا او شيئا يقيمه بينهما ثم يصلي فلا باس او مطلق نظير ما ... حسنة
الحلبي وغيرها من الاخبار قال في الذكرى **ويمكن** ان يحمل المطلق على المقيد بمعنى ان تجويز الدفع انما هو للمستتر اقول **و** هو بعيد اذ ظ
الاوامر في هذه الاخبار رجحان المنع والظاهر من مضمونها وهو تابع لما ثبت جوازه لا ان تلك الاخبار اثبتت للتسلط وتجويز التصرف والموضوع فيكون
معنى الخبر مكانا للصلوة لا تضر تسميتها من المارة **و** يؤيده ذكر الكلب والحمار وغيرهما فانه لا معنى لدفعهما بسبب الاولوية والاحقية **بل** المراد فعل
ما يدفع به الضرر ويدفعا ... الاولوية الحسن فانك قد عرفت من ملاحظة الاخبار ان السترة اخفى افراد الدفع والمنع لا انه شيء مغاير لها ومباين
لها **و** يستحب الدنو من السترة للخبر النبوي ... ابن الجنيد بمربض شاة والخبر يفعل الساعدي وفي صحيح عبد الله بن سنان في العقبة حد اقل من
شاة واكثر مربط فرس وتحقق السترة بالقرب من الحائط والسارية والعنزة والرحل والقلنسوة والكومة من التراب والخط يخط بين يديه كما ورد في الاخبار
والظاهر ان الخط يخط عرضا **و** قال بعض المتأخرين طولا او مدورا او كالهلال ولا باس بمرور الشاة في مكة كما يستفاد من حسنة معوية بن عمار وغيرها
لا زدحام الناس فيها وان كان ذلك لا ينافي استحبابها **السادس** المشهور بين المتأخرين انه يكره لكل من الرجل والمرأة ان يصلي بحذاء الآخر سواء
صلت بصلوته ام لا او تصلي المرأة قدام الرجل **و** ذهب الشيخان وجماعة الى التحريم والبطلان وادعى في الخلاف عليه الاجماع **و** لخبر الجعفي في صحة
صلوة من يحاذيه المرأة تصلي قدر عظم الذراع **والاول** اقرب حملا للنهي الوارد في بعض الاخبار جمعا بينها وبين الاخبار الصحيحة وغيرها الدالة
على الصحة فان بعضها ينفي الباس مطلقا كصحيحة جميل وبعضها مقيد بالفصل لا بد منه المحرمون لكونها اصح واكثر ومعتضدة بالاصل والاطلاقات و
العمومات ونفي العسر والحرج واشارة بعض الاخبار اليه مثل اداتها بلفظ لا ينبغي ومثل ما رواه في العلل في الصحيح عن الفضيل عن الباقر قال انما سميت
مكة بكة لانها يبتك فيها الرجال والنساء والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ولا باس بذلك وانما يكره في سائر البلدان وغير
ذلك مع اختلافها في غاية الاختلاف في تحديد الحاجز ففيها الرافع للمرجوحية المشعر بالكراهة المحمول على مراتبها **واحتج** المحرمون بموثقة عمار
عن ابي عبد الله انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت عن يمينه و
عن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا باس وان كانت تصيب ثوبه وصحيحة محمد بن مسلم الاتية وصحيحة علي بن جعفر **والجواب**
عنها عدم وضوح الدلالة الاخيرة وحمل الاولين على الكراهة سيما وصحيحة محمد بن مسلم يعطي عدم جواز صلوة المتزاملين في المحمل وان كان بينهما شيء
فلا بد من تقييدها بشيء وذلك ايضا مما يوهنها **مع** ان موثقة عمار لم يعمل بها المحرمون في تحديد الفصل فانهم اكتفوا بالعشر **و** قد يتوهم انه
معارض للموثقة وما في معناها في صورة التقديم فليحمل على المنع منها ومبالغة لا على الفصل **و** قد صرح العضد الفصل **و** يدل عليه صحيحة ابن ابي
يعفور اصلي والمرأة الى جنبي وهي تصلي فقال لا الا ان تقدم هي وانت فان الظاهر ان المراد التقدم بالمكان لا بالصلوة وفيه تامل و مما يؤيد ما ذكرنا اختلاف
الاخبار الواردة في حد التقدم والتأخر ففي بعضها يجعل سجودها مع ركوعه الى غير ذلك **ثم** ان المرجوحية يزول بالحائل والفصل بقدر عشرة
اذرع **و** ادعى عليه الاجماع في المعتبر ويدل عليه في الحائل الخبر **و** لكن يشكل الامر في نظر الى الموثقة **نعم** روى الحميري في قرب الاسناد عن
علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يصلي الضحى وامامه امرأة تصلي بينهما عشرة اذرع قال لا باس ليمض في صلوته والاحوط في التقدير اذا تقدمت ان يبتدأ
من موضع السجود وان احتمل الاعتبار من الموقف **و** اما اذا كانت الى جانبه فلا يتفاوت الامر في المدارك ولو كان احدهما على مرتفع بحيث لا يبلغ موقف
الاخر الى اساس ذلك المرتفع عشرة اذرع ولو قدر الى موقفه اما مع الحائط مثلا او ضلع المثلث الخارج من موقفه الى موقف الاخر بلغت فوق العشرة فالظاهر
ويحتمل قويا سقوط المنع مع عدم التساوي في الموقف اصلا و الاظهر ما قويناه لعدم تبادره من الاخبار والاصل يعضده و الظاهر الاكتفاء بتقدم الرجل ولو
بشبر في رفع المرجوحية **و** ادعى العلامة الاجماع عليه وهو مقتضى بعض الاخبار ومطابق للاصل والاطلاقات المقتضية للتقدم والافضل تقدمه بجميع
بدنه بما فل منه ... الى ان يبلغ الشبر وظاهر الحائل ان يكون جسما فلا يعتبر الظلمة والعمى وتغميض العينين **و** ظاهر المنع عن الرؤية وعدمه وجهان



العنزة
حسنا ان نغلها
ضربه وفي الصحاح العنزة
من العصا واقصر
من الرمح
منه رحمه الله
على الكراهة
م



بشبر
وفي بعضها بحذاء
العقل وفي بعضها
م

الظاهر من الاخبار بما ورد بلفظ الستر مثل ما نقله ابن ادريس في مستطرفات السرائر وصحيحة بل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل في مسجد حيطانه كوى
كله قبلته وجانباه وامرأته تصلي حياله يراها ولا تراه قال لا بأس وهو ايضا قرينة على الكراهة ثم ان الحكم بفساد الصلوة بل حرمتها انما هو اذا لم يعلم
فساد احدهما فاذا علم به فيصح صلوة الاخر اذ لا علم به قبل الشروع اذ الفاسدة كالعدم والا فهو خاص بطبيعة غير ممتثل لرجل كمن جامع امرأة بظنه الاجنبية
فيبطل ولو لم يعلم احدهما بالاخر صحت صلوتهما ان علما بعد الفراغ ويستمران على الاقوى ولو علما في الاثناء وكذلك الحكم بالنسبة الى احدهما لو جهل
ولا اثم ان شرع احدهما قبل الاخر فالاخيرة باطلة خاصة وان اقترنا بطلتا لعدم المرجح هذا كله مع الاختيار اما مع الاضطرار فلا تحريم ولا كراهة كما
ذكروه و يشكل ذلك بانه لو لم يكن ذلك من الاحكام الوضعية ولكن الظاهر ان الحكم طلبي مع ان الاصل عدم الاشتراط حيث حصل الشك في
الشرطية ولو حصلا في موضع لا يتمكن من التباعد فان ضاق الوقت صليا معا لبقاء التكليف بهما واستحالة التكليف بما لا يطاق والا فيصلي الرجل
اولا لصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن المرأة تزامل الرجل فاذا فرغ صلت المرأة و الظاهر استحباب ترخيص المرأة له وان كان ملكا لها ولا يجب عليها
التأخر ويشكل في المباح المشترك اذا لم يرض المرأة بالتقديم فهل ذلك حق للرجل او المراد استحباب العمل عليه الاظهر الثاني للاصل و يمكن العمل بالقرعة
لو تشاحا السابع يكره الصلوة بين القبور كما هو مقتضى الجمع بين الاخبار المجوزة مثل صحيحة علي بن يقطين وصحيحة علي بن جعفر والاخبار المانعة
مثل رواية عبد الله بن الفضل ورواية النوفلي ورواية يونس بن ظبيان وموثقة عمار عن الصادق في حديث قال سألته عن الرجل يصلي بين القبور قال لا يجوز
ذلك الا ان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع من بين يديه وعشرة اذرع من خلفه وعشرة اذرع عن يمينه وعشرة اذرع عن يساره ثم يصلي ان شاء و قد يستدل له
برواية معمر بن خلاد عن الرضا قال لا بأس بالصلوة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة وهي مع سلامة سندها لا دلالة لها الا على النهي في اتخاذ القبر قبلة
وحده والظاهر العدم الا في جانب القبلة لما يشعر به رواية معمر وما يثبت من صحيحة الحميري الآتية ثم ان الكراهة تزول بالفصل المذكور في الموثقة
وصرح الاصحاب بالحائل واكتفوا فيه ولو بمثل عنزة ولا بأس بمتابعتهم سيما والمتبادر من الاخبار المانعة هو ذلك و يؤيده اعتبار ذلك في الفصل بين
الرجل والمرأة ولكن في التحديد بمثل عنزة تأمل وفي رفع الكراهة بسترها بالفرش تأمل ثم ان المفيد عمم المنع عن الصلوة الى القبور لقبور الائمة
وتدفعه الاخبار الكثيرة الواردة في زيارة الحسين وغيرها ومنها صحيحة الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله عن الرجل يزور قبور الائمة هل يجوز
ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر
ويصلي ويجعل خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا في فريضة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على
القبر واما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله ورواه الطبرسي في
الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان مثله الا انه قال ولا يجوز ان يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله لان الامام لا يتقدم ولا يساوى فاحتمل في
الوسائل التعدد في الرواية والمروي عنه و الاولى محمولة على الجواز و الثانية على الكراهة اقول الظاهر الاتحاد لان محمد بن عبد الله الحميري
كان كاتب صاحب الامر فالمراد بالفقيه هو هو فالاحوط ترك التساوي وتقدم على المنع في السؤال عما في الحديث الاول و يمكن ان يوجه بسقوطه كلمة حتى
مثل يصلي عن يمينه فيتطابقان والاحوط عدم التقدم في غير الصلوة ايضا و اما ما رواه الصدوق في العلل بسند الحسن لابراهيم بن هاشم عن زرارة
عن الباقر قال قلت له الصلوة بين القبور قال بين خلالها ولا تتخذ شيئا منها قبلة فان رسول الله نهى عن ذلك وقال لا تتخذوا قبري قبلة
ولا مسجدا فان الله لعن الذين اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيدل على الكراهة مضافا الى ما مر الا انه قال لعن اليهود لانهم اتخذوا الحديث فمحمول
على المنع من جعله كالكعبة يصلي اليها من كل جانب الثامن يكره الصلوة في مواضع وورد في الاخبار النهي عن الصلوة في اكثرها وحمله
الاصحاب على الكراهة و منها ما قيل فيه بالتحريم ايضا فمنها جوف الكعبة وسنبينها بنفسهم وكذا سطحها وقد سلف الكلام فيه و
منها جواد الطرق بخلاف الظواهر الطبيبين الجواد وقال المفيد بالتحريم كما يفيده ظواهر الاخبار الصحيح وغيرها وليس ما ينافيها من الاخبار
الصحيحة وغيرها الا ظاهر الصحيح معوية بن عمار عن الصادق قال لا بأس ان يصلي بين الظواهر وهي الجواد جواد الطرق ويكره ان يصلي في الجواد الا ان حمل
الاكثر يرجحها وبعض الاخبار يدل على كراهة مطلق الطرق وبعضها على كراهة ظهر الطريق ايضا و منها مرابض الخيل والبغال ومعاطن الابل بل مطلق
مباركها بل مرابض الغنم والبقر ايضا ويرتفع كراهته او يقل بالكنس والرش بل بالكنس وعطن الابل كما في الاخبار ويظهر من صحيحة الحلبي جواز الصلوة في مرابض
الغنم من دون كراهة وفي موثقة سماعة نفي البأس بالنسبة وقد كان يلبسها فلا بأس وفي الذكرى عن ابي الصلاح انها الاصل في كل ذلك و منها
بيت فيه خمر او مسكر لموثقة عمار الحمولة على الكراهة لعدم مقاومتها للعمومات والاصل وقيل بالمنع لا يجوز ان يصلي في بيت فيه خمر محصور في انية
وعندي انه يجوز لما في رواية الجواز ولان كانت مجهولة الا ان العمل فيما تقدم يرجحها و منها ما في مجامعة الروض من كانت وجهه منها



في كراهة الصلوة بين القبور

في كراهة الصلوة في مواضع

اشتد والمرتفع منها اكثر شدة فلو ثقف ونحوها والحول فعلى الكراهة جمعاً بينهما وبين صحيحة علي بن جعفر وقد رواية حسن بن ابراهيم الهمداني **و** حرمه ابو الصلاح
لظاهر النهي **و** روى نحوه كمال الدين في سند قوي عن ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدي فيما ورد عليه من محمد بن عثمان العمري عن صاحب الزمان في جواب
مسائله **و اما** ما سألت عنه من امر المصلي والنار والصورة والسراج بين يديه وان الناس قد اختلفوا في ذلك قبلك فانه جائز لمن لم يكن من اولاد عبدة
الاصنام والنيران **و** رواه الطبرسي في الاحتجاج عن ابي الحسين محمد بن جعفر وزاد ولا يجوز ذلك لمن كان من اولاد عبدة الاوثان والنيران **و** مقتضى
الرواية عدم الكراهة لبني هاشم **و منها** ما يواجهه تماثيل وصور للاخبار المستفيضة وبحمل ما ورد من التغطية في الشبيه في اخبار اكثيرة بالنهي عن الصلوة
في بيت فيه تمثال **و** يمكن تخصيصها بما يواجه القبلة كما يظهر من صحيحة محمد بن مسلم وغيرها **و** عن ابي الصلاح انه لا يحل وفي مرسلة ابن ابي عمير عن بعض
اصحابه عن الصادق في التمثال يكون في البساط فيقع عينك عليه وانت تصلي قال ان كان بعين واحد فلا باس وان كان له عينان فلا وفي صحاح وغيرها ان لا
والاولى تغطيتها ايضا **و منها** بيت فيه كلب او انية باقية **و منها** بيوت النار وحرمه ابو الصلاح **و** خصه في المدارك بما كان معداً لعبادتها
وعممها العلامة لكل بيت معد للنار لان في الصلوة فيها تشبها بعبادتها ولا يحضرني الان دليل يدل عليه **و منها** ما واجهه مصحف مفتوح او نقش
حماد وحرمه ابو الصلاح وفي رواية علي بن جعفر في قرب الاسناد ما يعطي كراهة ما يشتغل من خاتم منقوش او كتاب او نحو ذلك **و** منع ابو الصلاح عن التوجه الى
المواجه والباب المفتوح **و** يمكن استفادة الحكم الاول مما ورد في اتخاذ السترة وكل شيء ايضا فانه شاغل وقد يكون فتوى ابي الصلاح في الكراهة
**منها** بيت فيه مجوسي ولا باس باليهودي والنصراني لرواية ابي اسامة وكذا بيوت المجوس للاخبار الكثيرة الرخصة في الصلوة فيها بعد الرش اذا لم يكن
بالكراهة من دون ذلك **و** كذا البيع والكنائس **و** لعل العلة في الكراهة هو مظنة النجاسة فان الاستقذار يقتضي ان الرش بالماء مطهر للعلة المذكورة
والنجاسة الموهومة كما مر تحقيقه **و** مع ذلك فلا يبعد الحاق بيت اليهودي والنصراني فقد في صحيح علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الصلوة على بواري
اليهود والنصارى الذين يقعدون عليها في بيوتهم ايصلح قال لا يصلى عليها **و منها** البيت المعد للبول والغائط او ما في حائط قبلته من البالوعة
لرواية عبيد بن زرارة في الاول وفي رواية محمد بن ابي حمزة وفي رواية ابن ابي نصر في الثاني وفي رواية الفضيل التصريح عن العذرة اذا كانت في جانب القبلة فانما
استظهر وحرمه ابو الصلاح **و** كذا استقبال السلاح الشاهر رواه في الخصال عن علي انه قال لا يصلين احدكم وبين يديه سيف فان القبلة امن **و** حرمه ابو
الصلاح ايضا **و** كذا يكره استقبال السلاح مطلق الحديد لما رواه وورد في بعض الاخبار **و منها** الحمامات وحرمها ابو الصلاح ايضا **و** الاصل فيه الا
مثل رواية عبد الله بن الفضل عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام الحديث وحديث النوفلي عنه الارض كلها مسجد الا الحمام والقبر وما
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس وموثقة عمار بمعناها فحملها الشيخ على بيت المسلخ وكل الصدوق
في الاستبصار على ضرب من الرخصة **و التحقيق** ان حمل التطيف على الطهارة الشرعية بعنوان اشتراط طهارة المكان غير واضح لان الاخص من الحمام
في المنع عن الصلوة في الموضع النجس فيما اذا كان مسريا **مع** انه لا معنى للكراهة فلا بد ان يحمل على الخلو من الشبهة وخوف الرشاش فلو فرض حصول العلم
بطهارة الموضع وعدم الرجاء على ما يسلم طهره ولو كان بعض الحمام نجسا ايضا فلا كراهة ويخص بما لو كان معرضا للرشاش او مظنون النجاسة ويكون حكم
الوارد في الحمام بالنسخ مطلوا واراد مورد الغالب هذا اذا كان العلة في المنع عن الحمام هو احتمال النجاسة وان كان هو كونه ماوى الشياطين كما ذكره الصدوق وغيره
ذلك فلا بد ان يحمل الروايات على تقليل الكراهة وهو الاظهر والنسبة الى الاطلاعات والشهرة والعمل وكذلك حملها الشيخ والصدوق على المسلخ مع بعد الحمل
لان المتبادر من الحمام هو البيت الحار **و منها** بطون الاودية لرواية ابي هاشم الجعفري وقد يعلل بكونها مظنة السيل وكذا كل ما ذكر في مرسلة عبد الله بن
الفضل **و منها** الطين والماء وعن الفضل ومجرى الماء والسبخ والثلج فقال السبخ والثلج بعدم استقرار الجبهة وفي رواية داود الصرمي انه لا
تسجد على الثلج وان لم يمكنك فسوه والظاهر ان المراد الدق والتسوية لا الاستقرار والتمكن لا الرخصة في السجود وفي صحيح ابي بصير عن الصادق قال سألته عن الصلوة
في السبخة لم تكرهه قال لان الجبهة لا تقع مستوية فقلت ان كان فيها ارض مستوية فقال لا باس **و منها** ما اشتمل عليه صحيحة معوية بن عمار عن الصادق قال الصلوة تكره في ثلثة مواطن من
الطريق البيداء وهي ذات الجيش وذات الصلاصل وضجنان الحديث والمراد بالطريق طريق مكة وضجنان بالجيم والنونين جبل بناحية مكة **و منها**
وادي الشقرة لمرسلة ابن فضال وهو بضم الشين وسكون القاف طريق في المدينة حسف باهلها قال في الذكرى **و** قيل انها والبيداء وضجنان وذات الصلاصل
مواضع خسف قال في الذكرى وكذا كل موضع خسف به انتهى ونحوه ما عليه الزلزال الصلوة في ارض بابل لذلك لحديث جويرية في الموضع الذي نعدها
للتمثل الى وقت الفضيلة **التاسع** لا يجوز صلوة الفريضة راكبا وماشيا سفرا وحضرا في الاخبار قال في المنتهى انه مذهب العلماء كافة **و**
**يدل** عليه الاخبار المعتبرة **و** يجوز مع الاضطرار من مرض او خوف او وحل او مطر وغيرها والظاهر انه لا خلاف فيه ويدل عليه الاخبار الصحيحة المستفيضة
وغيرها او قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي صحيح الحلبي يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة **و** الظاهر ان الضابط فيه ما يلزم منه العسر الذي يحصل تحمله





رواه احمد بن محمد الشيباني وعلي بن احمد الدقاق والحسين بن ابراهيم المؤدب وعلي بن عبد الله الوراق جميعاً عنهم قالوا حدثنا ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال كان فيما ورد عليه من محمد بن عثمان العمري قدس الله سره

نواقله

الكراهة

الظاهر فلا تحمله ان كان بها ارض مستوية فقال

غالبا كما هو مقتضى اطلاق سائر الاخبار ومقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب تعميم الفريضة لغير اليومية ففي موثق عبد الله بن سنان أيصلي
شيئا مفروضا راكبا قال لا الا من ضرورة وفي الاخرى وفيهما الا من ضرورة وظاهرهم عدم الفرق بين المنذورة وغيرها و قال في الذكرى لا يصح
على الراحلة اختيارا اجماعا الا النافلة الا في الاستقبال وان كانت منذورة سواء نذرها راكبا او مستقرا على الارض لانها بالنذر اعطيت حكم الواجب و
ربما يفرق بين الواجب بالاصل وبالنذر عملا بالاصل ويؤيده رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل جعل لله عليه ان يصلي كذا و
كذا هل يجزيه ان يصلي ذلك على دابته وهو مسافر قال نعم و هو قريب لولا ثبوت الاجماع على خلافه والاشكال في خصوص ما نذره راكبا
بل الاظهر جوازه بل تعينه عملا بالنذر اذا كان المنذور العمل المقيد لا نفس المقيد كما اشرنا اليه سابقا ويجب الاستقبال فيه بما امكن كما صرح
المحقق ومن تأخر عنه للاية والعمومات وخصوص صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق قال لا يصلي على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل القبلة و
يجزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما امكنه من شيء ويومي في النافلة ايماء واما صحيح زرارة عن الباقر قال الذي يخاف اللصوص والسبع
يصلي صلاة المواقفة ايماء على دابته ثم قال و يجعل السجود اخفض من الركوع ولا يدور الى القبلة ولكن ايما دارت دابته غير انه يستقبل القبلة باول تكبيرة
فهو ظاهر في حال المطاردة او العسر و كيف كان فالكلام في افعال الصلاة يؤتى بها على حسب المقدور فانه لا يترك الميسور بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله
و هو المستفاد من تتبع الاخبار مثل صحيح عبد الرحمن المتقدم وقد روى محمد بن عذافر في الصلاة في المحمل للعاجز المتمكن عن الارض هو بمنزلة السفينة ان
امكنه قائما والا فقاعدا وكل ما كان من ذلك فالله اولى بالعذر يقول الله عز وجل بل الانسان على نفسه بصيرة و يؤيده ما سيجيء في صلاة العاجز
عن القيام والركوع والسجود فما ورد في الاخبار الكثيرة من الاكتفاء بالايماء فهو محمول على حال العجز الاضطراري او ظاهر تلك الاخبار بل صريح بعضها و
لو تمكن من الركوب والمشي في الفريضة فهل يقدم ايهما شاء احتمال والاقرب تقديم اكثرهما استيفاء للافعال وان تساويا فالتخيير ثم مع تمام التمكن عن الصلاة
ولكن اما لو فرض التمكن من جميع الافعال فالمشهور عدم الجواز لاطلاقات الاخبار وانصراف الاوامر الواردة بالصلاة الى الافراد الغالبة الشائعة من القرار على الارض
وما في معناها و ربما يستدل بقوله تعالى حافظوا على الصلوات فان الدابة معرض الزلزال ونقصان الافعال وقيل بالصحة لعدم انصراف اخبار المنع الى
ذلك مع صدق الامتثال و يؤيده صحيح علي بن جعفر في الرجل يصلي بين القطارين ان كان مستويا يقدر على الصلاة عليه فلا باس ولا يخلو من قوة و
اذا بذلك السرير المعلق بين دابتين وهما يمشيان واما الصلاة على الدابة المعقولة بحيث لا تحرك فمنعه في الذكرى ايضا لانها ليست من القرار المعهود ولا
الصعيد سيما مع ظن استقرارها الى الاتمام للاطلاقات والتعليل المستفاد من صحيح علي بن جعفر و اما الصلاة في السفينة فيجوز مع عدم الاستطاعة للخروج
بالاجماع والنصوص المستفيضة وغيرها ويجب الاستقبال مهما امكن والا فبالتكبيرة وبما امكن ثم حيث توجهت ويتحرى القبلة وكذلك القيام والركوع
والسجود ومع العجز يومي كما يستفاد من الاخبار و اما مع الاستطاعة ففيه قولان فعن الاكثر الجواز للروايات منها صحيح جميل انه قال للصادق عليه السلام يكون
السفينة قريبة من الجد فاخرج واصلي قال صل فيها اما ترضى بصلاة نوح ومثله في الصلاح وابن ادريس المنع لحسن حماد بن عيسى وقد رواه علي بن ابراهيم
والاقرب حمله على صورة عدم التمكن من الاستقبال او القيام في السفينة كما هو ظاهر الروايتين او على الاستحباب و اما النوافل فيجوز فعلها في
السفينة للاخبار وكذلك على الدابة وماشيا في الحضر والسفر والاختيار بلا خلاف في السفر والحضر الا من ابن ابي عقيل في الحضر والاخبار الصحيحة وغيرها
جدا ناطقة بذلك وفي بعضها تصريح بحكم الحضر وان كان الافضل الاستقرار لصحيح عبد الرحمن بن الحجاج فان صلاتك على الارض احب الي و يستحب
الاستقبال بتكبيرة الاحرام لصحيح عبد الرحمن بن ابي نجران قال سألت ابا الحسن عن الصلاة بالليل في السفر في المحمل قال اذا كنت على غير القبلة فاستقبل
القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك الحديث و اوجبه ابن ادريس ونقل عن جماعة و ينفيه الاطلاقات الكثيرة وخصوص موثقة الحلبي انه سأل
ابا عبد الله عن صلاة النافلة على البعير والدابة فقال نعم حيث كان متوجها قلت استقبل القبلة اذا اردت التكبير قال لا ولكن تكبر حيثما كنت
متوجها وكذلك فعل رسول الله وفي الصحيح عن ابان بن عثمان عن ابراهيم الكرخي عن الصادق قال قلت له اني اقدر ان اتوجه الى القبلة في المحمل فقال
الضيق اما لكم في رسول الله اسوة والاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله انها في النافلة في السفر المذكورة في مجمع البيان وتفسير
القمي وغيرهما ويجزي الايماء عن الركوع والسجود وان امكن لكن يجعل السجود اخفض من الركوع كما نطقت به صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدم
وغيرها من الاخبار الكثيرة ولو ركع الماشي وسجد مستقبلا للقبلة كان افضل لصحيح معاوية بن عمار هذا ويظهر من المحقق جواز النافلة مستقرا على
الارض على غير القبلة و هو مشكل لما عرفت ان الاخبار المعتبرة والاية بحال السفر وان جعل فيها مطلق فيحمل عليها مع ان الصحة في خلاف انها
وردت في قبلة المتحير و الظاهر ان هذا الكلام من تتمة صحيح معاوية بن عمار الذي ذكرناه ولا دليل اخر يوجب الخروج عن الاصل حال التوظيف في الشرع ◆
خاتمة يستحب اتخاذ المساجد لعظيم شأنها وعموم نفعها ومساجد الله الامور الاخر السفينة ومنها حسنة ابي عبيدة الحذاء قال سمعت ابا عبد الله

في حكم الصلاة على الراحلة

في جواز الصلاة في السفينة مع التمكن من الخروج

في استحباب اتخاذ المساجد

اللهم من بنى مسجدا بنى الله له بيتا فى الجنة قال ابو عبيدة فمر بى ابو عبد الله ع فى طريق مكة وقد سويت باحجار مسجدا فقلت له جعلت فداك نرجو ان
يكون هذا من ذلك قال نعم وتدل عليه فى العقبة وزاد من بنى مسجدا كمفحص قطاة وهو اجماعى بل هو بديهى الدين وان يكون مكشوفة ويكره ان يكون
مسقفة لحسنة عبد الله بن سنان وغيرها من الاخبار الواردة وامّا مطلق التظليل فلا باس به كالعريش كما نسبه الحسنة المذكورة وغيرها وانما يجب
الظلل قال سئلته عن المساجد المظللة يكره المقام فيها قال نعم ولكن لا يضركم الصلوة فيها اليوم ولو كان العدل لرايتم كيف يصنع فى ذلك فهى محمولة على المسقف
لما يظهر من الاخبار ان القائم ع اذا ظهر يكسر السقوف ويجعلها عريشا كعريش موسى و يشكل ذلك فى اكثر البلاد التى لا يمكن الانتفاع بالمسجد غالبا
الا مع السقف فلعل المراد من المنع هو تسقيف جميع المسجد او خصوص بعض الاماكن مع انه يمكن ان يقال ان الاهتمام فى الرد الى الاخبار ينفع بالثلج والمطر
ونحوه لقوله ع اذا ابتلت النعال فالصلوة فى الرحال ولكن يبقى مع ذلك الاحتياج من جهة الحر والبرد اذا لم يحترز بنفس العريش وان يجعل الميضاة على
والخبث على ابوابها لانه ويعطيها رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن الكاظم ع قال قال رسول الله ص جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم
واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم وحمل الاشتراط لا لان الاشتراط الطهارة فيصير عالا والامثال به لا يحصل الا بمراعاة معينة مما دل على
عدم ادخال الخبث فى المساجد الا ظاهر انه يظهر ان هذا كله اذا كان ذلك قبل البناء والا فلا يجوز التوسيط بينها وان يكون المنارة مع الحائط فيكره تطويلها
زيادة عن سطح المسجد لرواية السكونى ان عليا ع امر بمنارة طويلة فهدمت ثم قال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد فعند الرواية تشير الى المنع عن التوسيط
ايضا واما التوسيط بعد البناء فهو حرام ومنعه الشيخ مطلقا ولا يظهر وجهه الا من جهة كونه مانعا عن رؤية الامام او الصف المقدم ونحو ذلك ولا
دليل على استحباب وضع المنارة بل صريح رواية على بن جعفر عدمه ويكره تعليتها تاسيا بالنبوة حيث كان جدار مسجده قامة وان يجعل لها شرفات لرواية
طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن على ع انه راى مسجدا قد شرف فقال كانه بيعة وتدل ايضا رواية المروية فى اثبات الغيبة وان يجعل لها المحاريب
لرواية طلحة بن زيد ايضا عنه ع انه كان يكسر المحاريب اذا راها فى المساجد ويقول كانها مذابح اليهود وقد قيد المحاريب فى كلام الفقهاء بالداخلة فى المسجد
وربما فسرت بالداخلة فى الحائط ولعل مرادهم بحيث يكون الامام بجميع بدنه داخلا فى الحائط والظاهر انهم فهموه من الكسر المذكور فى الرواية والاولى
بها ويكره زخرفتها وتصويرها للرواية والمتبادر من الصورة فيها ذوات الارواح وحرم المعتبر تحريم النقش مطلقا مسندا لا بهذه وبانه لم يعمل
فى زمن النبى ص ولا الصحابة فهو بدعة وهو ضعيف و يستحب جعلها بالمرمر والعبارات اللائقة ومصحح على بن جعفر المروية فى العلل ورواية السكونى المروية
فى ثواب الاعمال وفى الحديث القدسى ان بيوتى فى الارض المساجد فطوبى لعبد تطهر فى بيته ثم زارنى فى بيتى فحق على المزور ان يكرم
زائره وكثرة الاختلاف اليها وملازمتها ولا سيما اذا كان الارض مبتلة والجلوس فيها لا سيما لانتظار الصلوة وتدخيلها متطهرا والنظر فى البيت
لها كل ذلك للاخبار وتعاهد النعل عند ابوابها وتنظيفها من النجاسة لقوله ص فى رواية عبد الله بن ميمون القداح تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم
وقد مر الكلام فى تحريم ادخال النجاسة فى المسجد وازالة النجاسة عنه فى كتاب الطهارة و تقديم الرجل اليمنى عند الدخول واليسرى عند الخروج والدعاء
بالماثور وكنسها سيما فى يوم الخميس وليلة الجمعة والاسراج فيها كل ذلك للاخبار والتحية فيها بركعتين لرواية ابى ذر المروية فى معانى الاخبار والخصال
و فى مجالس الشيخ و روى فى الذكرى عن ابى قتادة عن النبى ص قال اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين وليتزع الله عنهما وتحصل على التحية
الحدث و يكره الدخول فيها مع الرائحة الكريهة كالثوم والبصل وغيرهما للاخبار وربما الحق بالثوم والبصل وفى رواية غياث بن ابراهيم انه خليسه
كما ... وفى الروايات انه لا باس ... فى المسجد الحرام و التنخم فانه روى عن رسول الله ص ... المنامى فى العقبة
وفى المحاسن ... قال ان المسجد ليتروى عن النخامة كما يتروى الجلدة من النار اذا انقبضت واجتمعت و يستحب ان يرد ... روايات تيمنها
رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم يمر بداء الا ابرأته ونسبه فى الذكرى الى الجماعة و يمكن ان يستدل
عليه بصحيحة ابان عن محمد بن مسلم قال كان ابو جعفر ع اذا وجد قملة فى المسجد دفنها فى الحصى ويكره انشاد الشعر لقوله ص فى رواية جعفر بن ابراهيم
ومن سمعتموه ينشد الشعر فى المساجد فقولوا فض الله فاك انما نصبت المساجد للقرآن وفى رواية على بن جعفر عن الحير لا باس به و المطلوب تقييدها
بصحيحة على بن يقطين انه سئل ابا الحسن ع عن انشاد الشعر فى الطواف فقال ما كان من الشعر لا باس به فلا باس به ولعل ذلك ما يستشهد به من اشعار العرب فى تفسير
كتاب او سنة كما يظهر من الذكرى فلا يبعد عدم كراهة انشاد مضمونه حج والبيع والشرى و تمكين المجانين والصبيان للرواية ابراهيم المتقدمة
وقيد الصبيان بغير المميز ولا باس به و انشاد الضالة و نشدها للرواية على بن اسباط و رفع الصوت الخارج عن العادة و كذا الاحكام
للرواية الاخيرة و فى اطلاق الكراهة وعدمه و تقييدها ببعض الافراد كالحبس والتعزير ... مما فيه
وجوه واقوال والاظهر فى الجمع بين الروايات القول بالكراهة فى صورة الادمان والاصل ... الامكان وضعها للك

لو اجتمع اليه في المسجد او اختصاصه به و عمل الصنايع و حديث الدنيا و سائر الملاهي و منه الرمي بالحصا خذفا ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سل السيف في المسجد وعن بري النبل في المسجد قال انما بني لغير ذلك وقد مر رواية جعفر بن ابراهيم و يستفاد منهما كراهة سائر الملاهي وتؤيده ورام بن ابي فراس في كتابه قال قال عليه السلام يأتي في آخر الزمان قوم يأتون المساجد فيقعدون حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة وفي رواية السكوني ان النبي ابصر رجلا يحذف بحصاة في المسجد فقال ما زالت تلعنه حتى وقعت ثم قال الحذف في النادي من اخلاق قوم لوط والحذف يعني الحذف بالحصى بالاصابع مرة و بوضع طرف الابهام على السبابة اخرى و بغيرها ايضا واخراج الحصا من المسجد والمراد به غير القمامة فيرد الى مكانها او الى مسجد آخر لانها تسبح كما في الخبر ولا يبعد القول بوجوبه اذا كان جزء من المسجد او آلاته والظ انه مراد الصدوق حيث عده في الشرايع ولا يكره النوم الا في مسجد النبي والمسجد الحرام وسيما فيما كان منه مسجدا على عهد رسول الله و يستثنى الخروج من الاخبار العديدة منها صحيحة زرارة في حكاية نوم ابي عبد الله في الموضع الذي لم يكن مسجدا على عهد رسول الله من المسجد الحرام وكشف العورة مع الامن من المطلع للوقار والستر وعدم الاستحياء وفي رواية السكوني قال كشف السرة والفخذ والركبة في المسجد من العورة ورطانة الاعاجم فيه وفي رواية السكوني وفي رواية منهم ان النبي نهى عن رطانة وهو كلام لا يفهمه الجمهور بل هو مواضعة بين اثنين او جماعة والعرب تخص بها غالبا كلام العجم كذا قيل و حكم الشهيد في الذكرى وكذا غيره بكراهة التكلم بالعجمية و هو مشكل و الظاهر ان تخصيص العرب كلام العجم بالرطانة انما هو من باب الغلبة لا انه هو ويكره التوضؤ من البول والغائط في المسجد لصحيحة رفاعة سألت ابا عبد الله عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط و يحمل على الاستنجاء و لا وجه له لثبوت الحقيقة الشرعية و يؤيده ما ورد في الموثق اذا كان الحدث في المسجد فلا بأس بالوضوء في المسجد اذ الظ عدم كونهما مما يقع في المسجد وكذا ورد من فضل الوضوء في البيت لمن اراد المسجد وان كان لا يمنع كراهة الاستنجاء فيه بل تحريمه

## المقصد الثالث في لباس المصلي وفيه مباحث

**الأول** ستر العورة في الصلوة واجب باجماع العلماء وشرط في الصحة ايضا عند اصحابنا و هو في الجملة اجماعي مستفاد من الاخبار و هل هو شرط مع التمكن منه مطلقا ولو في حال النسيان وعدم العلم مط او اذا صلى غير مستور من اولها الى آخرها دون ما صلى غير مستور في الاثناء فيه قولان فعن ابن الجنيد لو صلى وعورتاه مكشوفتان غير عامد اعاد في الوقت فقط ولعله لدعوى الشرطية مط فلا تنتفي بسبب النسيان وعدم العلم الا بفرض جديد و فيه منع الشرطية مط وانه لو سلم ذلك تجب الصلوة بالعمومات او ورد في قضاء الفائتة لصدق الفوت و عن المبسوط ان انكشف عورتاه في الصلوة وجب عليه سترهما ولا تبطل صلوته قل الكشف منهما او كثر بعضهما او كلهما و نحوه في الخلاف و في المعتبر لو انكشفت العورة ولم يعلم سترها ولم تبطل صلوته تطاولت المدة قبل علمه او لم تطل كثيرا كان الكشف او قليلا و وجه هذا القول ان غير العالم غير مامور لعجزه ومنع الشرطية مط وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن الرجل صلى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه اعادة او ما حاله قال لا اعادة عليه وقد تمت صلوته و قال الشهيد في الذكرى بعد ذكر الاقوال والادلة كما ذكرنا ولو قيل بان المصلي عاريا مع التمكن من الساتر يعيد مطلقا والمصلي مستورا ويعرض له التكشف بغير قصد لا يعيد مط كان قويا نعم يبطل لو اخل بالستر عند الذكر انتهى و التحقيق ان الصحيحة مع ملاحظة ترك الاستفصال يفيد العموم في الفرج بجميع افراده وجميع احوال التكشف فيشمل ما لو كان مكشوفا من اول الصلوة ولم يعلم بها فهذه الصحيحة مع عدم ثبوت الشرطية الا في حال العلم والتذكر وان الاصل عدمه يكون في حجة الحكم بالصحة الا مع الاخلال بالستر بعد الذكر والتمكن فان اصل العدم لا يجري في ماهية العبادات لبعض جهة كما حقق في محله **ثم** ان الاظهر جواز الستر بالورق والحشيش مع الثوب في الستر فلا ترتيب بينها و ما ورد في الاخبار من ان ادنى ما يجزي درع وملحفة ونحو ذلك فهو وارد مورد الغالب و ما يتوهم من ان الساتر في الاخبار لا يتصور الا ثوبا فهو ضعيف اذ الستر المذكور في الاخبار المراد به مجرد حصول الستر ففي صحيحة علي بن جعفر ان اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلوته بالركوع والسجود وان لم يصب شيئا يستر به عورته اومأ وهو قائم وكذلك لا يستفاد من سائر الاخبار الا ذلك ولو لم يوجد الورق والحشيش وامكن الستر بالطين اللازب بحيث يستر الحجم واللون فالظاهر انه يكون لحصول الستر وعدم جواز الانتقال الى الايماء مع الامكان لعدم انصراف اخبار الايماء الى ذلك التكليف ثابتا و مفهوم الصحيحة المتقدمة ايضا يؤيده والظاهر انه نحو غيره من الورق والحشيش بل الثوب ايضا وان كان الترتيب احوط وان لم يمكن الا ستر اللون كالنورة ففي الاكتفاء به اشكال وان ورد في اخبار آداب الحمام بل الاظهر انه يومئ ح والاحوط الستر به ح و يظهر من بعضهم اطلاق مساواة الطين مع الثوب فان اراد به هذه الصورة فهو مشكل وان اراد ما ذكرنا فنعم الوفاق فالقول بالترتيب بالثوب ثم الحشيش ثم الطين لا دليل عليه وفي وجوب الولوج في الوحل ونحوه للستر اشكال وكذلك لو امكنه الولوج في حفيرة والصلوة فيها قائما واوجبه الشيخ و هل يجب الركوع والسجود ح من الحفيرة ثم لحصول الستر ومرسلة ايوب بن نوح ويشكل تخصيص الاخبار الصحيحة بها الا ان يقال ان الستر الشامل للملاصق هو المتبادر منه الا

في وجوب ستر العورة في الصلوة

في مسألة الورق والحشيش مع الثوب في الستر

الاشتباه بدل نعل كما في نسخة خان الفاضل

و يقوى الاشكال فيما لو كان الحفرة مما تستلزم البناء بان يبنى الخلال بالتراب ونحوه وامكن من الركوع والسجود و لا يبعد ترجيح القول بالوجوب لعدم ثبوت
عليه فائدة فقد الساتر مطلقا حتى بالشرط مالم يحصل العسر والحرج او الاستيحاش كالكل او الاغارة فيصلى عريانا مومئا للركوع والسجود فلو ركع و
سجد بطل صلوته عمدا كان او سهوا لعدم الاتيان بالمامور به وليكن السجود اخفض و في وجوب القيام في الصلوة او الجلوس اقوال ثلثة الاول القيام ان
امن المطلع و هو الاشهر الاظهر جمعا بين الاخبار مثل صحيحة علي بن جعفر المتقدمة وصحيحة عبد الله بن سنان وحسنة زرارة لابراهيم بن هاشم الدالة
على القيام وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال سألته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة قال يتقدمهم الامام بركبتيه ويصلي بهم جلوسا وهو جالس
وصحيحة عبد الله بن مسكان عن بعض اصحابه عن الصادق في الرجل يخرج عريانا فادركته الصلوة قال يصلي عريانا قائما ان لم يره احد فان رآه احد صلى جالسا
والاحتمال في المعتبر الخبر مطلقا استضعافا للرواية ... في المدارك و لا وجه له لان العمل يجبر ضعفها الا ان ... مع ان ارسال ابن مسكان غير مضر لكونه
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وقد روى في المحاسن في الصحيح عن محمد بن ابي عمير عن ابي عبد الله في رجل
عريان ليس معه ثوب قال اذا كان حيث لا يراه احد فليصل قائما و يجب الايماء بالرأس ان امكن لحسنة زرارة المتقدمة والا فالعينين قال في الذكرى ولاحظ
الاصل فيجعل بحسب الامكنة بحيث لا يبدو منه العورة و في وجوبه اشكال بالنظر الى اطلاقات الايماء و كذا الاشكال في مراعاة الاصل في حالة ...
السجود و كذا في وضع شيء يسجد عليه على جبهته و تقريبه برفع يسجد عليه ان امكن و نفي البعد في المدارك عن وجوب الاخير لصحيحة عبد
الرحمن بن الحجاج الواردة في صلوة المريض و يظهر من الذكرى التسوية بطريق الاولى والاظهر عندي عدم الوجوب في الجميع والاولوية ممنوعة
وفي الاسند ... اشكال ذا اطلاق كلام الاصحاب كظاهر الروايات ان المصلي قائما يومي للسجود قائما ايضا و نقل في الذكرى عن شيخه عميد الدين
تقوية الجلوس لانه اقرب الى الاصل واتيانه بالمامور به بحسب الاستطاعة و ضعفه الشهيد بانه تقييد للنص فالزم عليه وجوب القيام لايماء الركوع
لو جلس و فيه ان النصوص لا ينفي ما ذكره لان المراد بالقيام فيها الصلوة بالقيام مقابل الصلوة جالسا الا انه يجب الايماء قائما كما لا يخفى على المتدبر
والنقض غير وارد لان الجالس في الصلوة ينهض قائما ثم ينحني فالاقرب انه لم يلزم منه انكشاف العورة ثم ان صلوة العاري هل يجب مع سعة الوقت
وترجي حصول الساتر كما ذكره الشيخ ولا يجب الا مع ضيق الوقت كما هو مذهب المرتضى وسلار او يجب التأخير مع ظن حصوله كما هو مذهب الحسن الاقوى
وجوب التأخير مع ظن الحصول بل مع رجائه ايضا للاستصحاب وحكمه بعدم الوجدان عرفا الا بعد الانتظار والطلب و يؤيده ما رواه في قرب
الاسناد عن السندي بن محمد عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه انه قال من غرقت ثيابه فلا ينبغي له ان يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثيابا فان لم يجد
صلى عريانا جالسا يومي ايماء ويجعل سجوده اخفض من ركوعه فان كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلوا كذلك فرادى و لو وجد الساتر في الاثناء
فان امكن الستر من غير فعل المنافي فعل والا فهو صحة ثم لان الصلوة على ما افتتح عليه والاستصحاب وقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقيل ان اتسع
الوقت ولو لركعة وجب الاستئناف ... الاظهر الاول فوائد الاول قال في الذكرى الستر انما هو من الجوانب ومن فوق ولا يراعى من تحت فلو كان
على طرف سطح يرى عورته من تحت امكن الاكتفاء لان الستر انما يلزم من الجهة التي جرت العادة بالنظر منها و هو الذي اختاره الفاضل لان الستر
من تحت انما لا يراعى اذا كان على وجه الارض لعسر التطلع حينئذ اما صورة الفرض فالاعين تبتدر لادراك العورة ولو قام على مخرم لا يتوقع ناظر تحته فالاقرب
انه كالارض لعدم ابتدار الاعين فلا باس بما ذكره و ذكره الفاضل رحمه الله والاظهر عدم وجوب الستر عن تحت للاصل و تنبيه بعض الاخبار عليه
فلو بدت العورة حال الركوع بحيث لا يبدو لغيره ممن حاذاه فلا يبطل لما ورد في بعض الروايات من منع الصلوة في الثوب المحلول الازرار اذا لم يكن
عليه ازار محمول على الاستحباب كما هو ظاهر بعضها او على ما يظهر للغير جمعا اما في بطلان الصلوة فيه ثم اولها او من حين الظهور وجهان اظهرهما
الثاني ونقل الاول في الذكرى عن بعض العامة ويتفرع على ذلك ما لو استدرك الستر في الاثناء وغير ذلك الثاني لو كان في الثوب
خرق يحاذي العورة ووضع يده عليها فلا يبعد ... اما لو سترها بوضع يد غيره عليها او يد الغير حيث يجوز فالاظهر البطلان لعدم انفهام ذلك من
الاخبار و اعتبر ذلك من باب الحشيش والورق والطين حتى يناقض ما قدمنا فلا تغفل الثالث لا يجوز لبس الحرير اذا فقد غيره لحرمته
مطلقا ولو وجد الحرير والنجس فاضطر الى احدهما فيه عدم النجس لو ورد الرخصة في النجس ... بالذات دون النجس الرابع يستحب الجماعة للعراة
رجالا او نساء خلافا لبعض العامة ... في الخبرين المتقدمين المنع ونصفها محمولة على الجواز او على التقية ويصلون صفا واحدا لا يتقدمهم الامام
بركبتيه كما في صحيحة عبد الله بن سنان ويومئون على المشهور المدعى عليه الاجماع من ابن ادريس وقال الشيخ في النهاية ان الامام يومي ومن خلفه يركع ويسجد من
خلفه لموثقة اسحق بن عمار ... المعتبر ان الاول اقوى ... فالحكم الاول ... بالنظر الى قول الشيخ
فتصير الصف الاول كالامام بالنسبة الى الاخير الثاني قد تقدم الكلام في تحقيق العورة في كتاب الطهارة والذي يجب هنا ستره من الرجل

فهو مما حققنا انه العورة منه من القبل والقضيب والانثيين والدبر اعنى نفس المخرج واما المراة فيجب عليها ستر جميع بدنها الا الوجه والكفين
والقدمين على المشهور بين الاصحاب ووجوب سترها عدا الامور المذكورة اتفاقي من اصحابنا عدا ابن الجنيد فانه جوز للمراة وغيرها ان تصلي مكشوفة
الراس حيث لا يراها غير ذي محرم وربما يشعر به كلام بعض الاصحاب في نقل قول ابن الجنيد بانه لا يقول بوجوب ستر غير القبل والدبر على المراة
في الصلوة ولكن لعل مراد ابن الجنيد بيان العورة بمعنى ما يجب ستره عن النظار لا في خصوص حال الصلوة واشتراط تجويزه كشف الراس بعدم حضور
غير ذي محرم شاهد صدق على ذلك قال في الذكرى واجمع العلماء على عدم وجوب ستر الوجه والكفين الا احمد وداود وتفرد احمد واما القدمان فالمشهور
انهما ليستا من العورة لبدوهما غالبا ولقضية الاصل ويظهر من كلام الشيخ في الاقتصاد وكلام ابي الصلاح منع كشف اليدين والقدمين
لعموم قول النبي صلى الله عليه وآله المراة عورة انتهى وليس في الاخبار تصريح في تحديد ما يجب عليه الستر من المراة ولكن في بعضها ما يفيد ما قدمناه مثل صحيحة محمد بن مسلم
عن الباقر عليه السلام وفيها والمراة تصلي في الدرع والمقنعة اذا كان الدرع كثيفا يعني اذا كان ستيرا قلت رحمك الله الامة تغطي راسها اذا صلت فقال ليس على الامة
قناع وصحيحة زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن ادنى ما تصلي فيه المراة قال درع وملحفة تنشرها على راسها وتجلل بها وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى
بن جعفر عن المراة ليس لها الا ملحفة واحدة كيف تصلي قال تلتف بها وتغطي راسها وتصلي فان خرجت رجلها وليس تقدر على غير ذلك فلا باس
وجه الاستدلال ان الدرع لا يستر اليدين والقدمين بل العقب غالبا او نفوذ ما اطلق جواز الصلوة فيه فعلم [illegible] اليدين والقدمين
وكون المقنعة لا تستر الوجه غالبا ولكن الاشكال في استفادة وجوب ستر غير المذكورات فهو موقوف على كون المقنعة ساترة للعنق وسائر جوانب الراس
حتى لا يظهر شيء من الجسد ويكون الدرع ساترا [illegible] وكل ذلك مشكل وكذلك ما يقرب [illegible] العمدة هو الاجماع ولذلك قلنا
بلزوم ستر شيء من الكفين والقدمين من باب مقدمة ستر [illegible] فان ثبت الاجماع فهو والا لكان [illegible] ذلك الموقف محل تامل وايضا يشكل الامر في تحديد
الدرع والمقنعة وتعيينهما والظاهر ان المعتبر منهما هو المتعارف في زمان الراوي والمروي عنه وبلادهم ولا يمكن معرفته الا بالنقل [illegible]
وذلك فيما اذا كان الدرع والمقنعة [illegible] في بلاد الحجاز والعراق [illegible] مع ان في بعض روايات الصحاح الواردة في شان نزول اية الحجاب [illegible]
في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يقنعن خلف اذانهن وبالجملة [illegible] في الحكم الا الاجماع نعم لو قلنا بان حصول الشك في ذلك يكفي [illegible]
ستر ما عدا المذكورات [illegible] شغل الذمة ووجوب الامتثال بالمجمل وهو لا يحصل الا بستر ما يحصل اليقين معه لكان وجها [illegible]
[illegible] مجموع الكفين والقدمين [illegible] الى الاجماع [illegible] من الكفين والقدمين [illegible]
[illegible] فهو في معنى المخصص المجمل [illegible] وكون الاصل وجوب الستر [illegible] الدليل [illegible] واما
الشعر والاذنان فيظهر من الذكرى ان في وجوب سترهما خلافا فانه قال الاقرب وجوب ستر الاذنين والشعر من المراة [illegible] رواية فضيل عن الباقر عليه السلام قال صلت
فاطمة عليها السلام ودرعها وخمارها على راسها ليس عليها اكثر مما وارت به شعرها واذنيها فانه في الصدوقين [illegible]
الشرعي واما العنق فلا شك في وجوب ستره من الحرة واما [illegible] لا يمنع الاقرب [illegible] رواية فضيل [illegible]
في سنده [illegible] والحق انه لا وجه للقدح في الدلالة فان ظاهرها [illegible]
ذكرنا من الشك في حصول البراءة بدون ذلك وورود الرواية في الفقيه [illegible] صحيحة زرارة وصحيحة علي بن جعفر المتقدمتين [illegible] القدح في
السند ايضا واما قوله في حكاية الصدوقين فلم نقف على رواية مصرحة باستثناء الوجه حتى يعترض عليه بما ذكره نعم روى الشيخ في
الموثق عن سماعة قال سألته عن الرجل يصلي فيتلو القران وهو متلثم فقال لا باس به وان كشف عن فيه فهو افضل قال وسألته عن المراة تصلي متنقبة
قال اذا كشفت عن موضع السجود فلا باس به وان اسفرت فهو افضل فكيف كان فالاظهر ان المعتبر هو ما [illegible] من المقنعة والنظر الى
هذه الموثقة ايضا الاظهر الرجوع الى العرف واما خبر ابن الجنيد فهو موثقة ابن بكير عن الصادق عليه السلام قال لا باس بالمراة المسلمة الحرة ان تصلي وهي مكشوفة الراس
ولا تقاوم ما ذكرنا وما ستذكره فقد حملت على الصغيرة والضرورة واما خبر الاقتصاد فهو ما روي عنه [illegible] ان المراة عورة مع انه [illegible] مخصص
بالاخبار الخاصة ثم ان هذا الحكم للحرة البالغة واما الامة والصبية فتصليان بغير خمار باجماع العلماء الا الحسن البصري [illegible] اذا تزوجت الامة او
اتخذها الرجل لنفسه قال في الذكرى وهو محجوج بسبق الاجماع وتأخره ويدل عليه الصحاح وغيرها من الاخبار المستفيضة وفي استحباب الستر لها
اشكال فقال به المحقق معترفا بعدم النص لما فيه من الستر والحياء ويظهر من بعض الاخبار العكس بل استحباب الترك مثل ما رواه الصدوق في العلل عن حماد
اللحام عن الصادق عليه السلام قال سالته عن الخادم تقنع راسها في الصلوة قال اضربوها حتى تعرف الحرة من المملوكة وتقرب منها روايات اخر [illegible]
واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين القن والمدبرة والمكاتبة المشروطة او المطلقة التي لم تؤد شيئا وام الولد وصحيحة محمد بن مسلم

قال الشهيد في الذكرى وفي كلامه في هذا البحث مواضع [illegible] في نقل الاقوال [illegible] الوفاق [illegible] منه

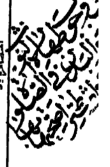
[illegible] مثل الجلباب والعباء ونحو ذلك منه

[illegible] منه

مثله البرقي في المحاسن ويؤديه ما رواه في الكافي عن كتاب [illegible] اسمعيل [illegible]

باكثرها او لتنافيه فهو صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال قلت له الامة تغطى راسها اذا لم يكن لها ولد فلا ايضا ومنها ما ذكرنا من الادلة واحتمل في المدلول ولد
الحاقها مع جهوه ولدها بالحرة اذ الك والاحوط العمل بمقتضيهما واما المبعضة فكالحرة للعمومات وعدم صدق الامة والخصوص فحوى خبر حمزة بن حمران
ولو اعتقت في الاثناء وجب عليها الستر ان افتقرت الى فعل كثير على المختار في الذكرى استانفت مع سعة الوقت وان ضاق الاتمام لتعذر الشرط كخطى
بحسب الممكنة وفي الخلاف تستمر المعتقة والاطلاق لان دخولها كان مشروعا والصلوة على ما افتتحت عليه لنا ان الستر شرط وقد امكن فصار تاما
قال اما الصبية فتستانف لو بلغت في الاثناء لان النفل لا يجزي عن الفرض ولو ضاق الوقت عن الركعة والطهارة اتمت مستترة ان امكن الثالث
يجب طهارة الثوب والبدن في الصلوة ويشترط صحتها بها فيبطل اذا علم بالنجاسة وصلى معها عمدا سواء بقي الوقت او خرج وتعقل الاجماع على ذلك غير
واحد من اصحابنا ويدل عليه قوله تعالى وثيابك فطهر اما على ثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على عدمه فلقرينة الامر الدال على الوجوب لعدم
القول بوجوب غيرها قوله تعالى وثيابك فطهر وبعض ضمد ما ورد في بطن الاية من ان المراد هو تقصير الثياب او تشميرها فان الظاهر انه للاحتراز عن النجاسات
والاجماع على عدم الوجوب لنفسه تعين وجوبه للصلوة والاخبار المتظافرة ناطقة به ايضا وسيجيء جملة منها والاظهر ان الجاهل بالحكم ايضا
كالعالم اذا كان مقصرا في التفقه والتحصيل واما الجاهل بالنجاسة فان علم بها بعد الفراغ وخروج الوقت فلا يقضي قولا واحدا وادعى عليه الاجماع
العلامة في المنتهى وابن ادريس وابن فهد ويدل عليه ان الامر يقتضي الاجزاء والقضاء فرض جديد وكذا الاخبار الاتية واما لو علم في الوقت
فالمشهور الاقوى عدم وجوب الاعادة ايضا للصحاح وغيرها من الاخبار المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال ان رايت المني قبل او بعد ما
تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رايته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول وصحيحة
ابي بصير عنه ع في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسألته عن رجل صلى وفي ثوبه جنابة او دم حتى فرغ
من صلوته ثم علم قال قد مضت صلوته ولا شيء عليه وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله او موثقته لابان قال سألت اباعبد الله ع عن الرجل يصلي وفي ثوبه
عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم فلا يعيد الى غير ذلك من الاخبار وسيجيء بعضها ايضا مثل صحيحة الجعفي الاتية في الدم
المعفو وغيرها مما نذكرها وعن الشيخ في النهاية والمبسوط الاعادة في الوقت دون خارجه جمعا بين ما ذكرنا وما لو علم بالنجاسة في اثناء الصلوة كما سيجيء
وهو باطل وقد يستدل له بصحيحة وهب بن عبد ربه عن الصادق ع في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي فيه ثم يعلم قال يعيد اذا لم يكن علم
قال في التهذيب يعني اذا لم يكن علم حال الصلوة وقد سبقه العلم به اقول ويمكن التوجيه بان الاعادة لعله لكان الجنابة لا النجاسة ولزوم
الغسل المفهوم منه اللزام وربما احتمل سقوط كلمة لا من يعيد وقد يحمل على الاستحباب وموثقة ابي بصير عنه ع قال سألته عن رجل صلى وفي ثوبه
بول او جنابة فقال علم به او لم يعلم فعليه الاعادة اعادة الصلوة اذا علم به وحمله الشيخ في التهذيب بما يعيد به ويجري فيها بعض ما تقدم مع احتمال
الاستفهام ايضا وكيف كان فلا ايضا وما ذكرنا وقال في الذكرى بعد ذكر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ولو قيل لا اعادة على من اجتهد قبل
الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا الخبر ولقول الصادق ع في المني تغسله الجارية ثم توجد احد صلوتك اما انك لو كنت غسلت انت لم يكن عليك شيء
لم يكن احدا قوله ثالث انتهى وهذا الاخير هو حسنة ميسر وقد يستدل عليه ايضا برواية ميمون الصيقل عنه ع قال قلت له رجل اصابته
جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة
عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة والجواب عن الاول ان الشرط وارد مورد الغالب وعن الثاني بمنع الدلالة لان المراد هنا
عدم تحقق الغسل الصحيح يعني لو غسلت انت لغسلته صحيحا ولم تحتج الى الاعادة وعن الثالث بضعف السند وعن الجميع بعدم المقاومة على فرض
التسليم لعمومات المفهوم بها وعن الشهيد ان علم بها في الاثناء وحصل العلم بالسبق نقض جماعة من الاصحاب وجوب ازالة النجاسة وستر العورة
مع الامكان وعدم تحقق المبطل والبطلان ووجوب الاعادة لو لم يمكن وبعض جماعة الاعادة حتى القول باعادة الجاهل في الوقت وعدم بطلان الاول
والاول لا دليل عليه من الاخبار والثاني ايضا غير الوجه مع الملازمة مع ان الشيخ في المبسوط قال بوجوب المضي في الصلوة مع التمكن من نزع
الثوب وستر العورة بغيره مع حكمه في قبل ذلك بلا فصل باعادة الجاهل في الوقت والذي يظهر من الاخبار الكثيرة البطلان مطلقا والاعادة
مثل صحيحة زرارة الطويلة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت
ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الى ان قال قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد
اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس
لا وجه للطعن بالاضمار من مثل زرارة كما لا يخفى مع ان الصدوق رواها في العلل مسندا الى ابي جعفر ع الحسن لابراهيم بن هاشم وصحيحة محمد بن مسلم

صحيحة ابن مسلم هذه صحيحة على ما في الكافي ونقلها المحقق ايضا ... من جهة ... الفقيه ...



وصحيحة ابي بصير المتقدمتين وبرواية حمد قولهم اذا علم فيه موثقة ابي بصير المتقدمة فالعمل على هذه الاخبار اولى ويجوز في المسئلة العمل على
محمد بن مسلم قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في
صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت
غسله وصليت فيه صلوة كثيرة فاعد ما صليت فيه واستدل على ذلك ايضا بصحيحة علي بن جعفر الآتية وجعل العمل بالاستيناف اولى وفيه
ان الحسنة مع انها لا تنافي ما ذكرنا من الادلة مختلفة المتن في الاصول ففي التهذيب كما نقلنا وفي الكافي بحذف كلمة الواو من قوله وما لم يزد
زيادته وما كان اقل من ذلك فليس بشيء وفي الاستبصار مثل التهذيب بحذف الواو والاستدلال بها انما يتم على ما في التهذيب وفي
بذلك يحصل ضعف اخر فيها ويمكن الاستدلال بها على ما في الاستبصار والكافي بحسب المفهوم على ما حررناه وارجاع الاستثناء الى الجملة
الاخيرة فقط مع اختلاف الظاهر يوجب قوة الاستدلال بها بعد واما صحيحة علي بن جعفر فستعرف حالها واما موثقة داود بن سرحان عن الصادق
في الرجل يصلي فابصر في ثوبه دما قال يتم فمحمولة على الاقل من الدرهم وكذا ما رواه في السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان
عن ابي عبد الله قال ان رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك فاذا انصرفت فاغسله قال وان كنت رايته
قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رايته بعد وانت في صلوتك فانصرف فاغسله واعد صلوتك وان لم يحصل له العلم بالسبق فان حصل العلم بعد فالظاهر
كلام المعتبر يقتضي البناء على القول باعادة الجاهل في الوقت فهو اشكل من سابقه والاقوى العمل على التفصيل المتقدم للاصل والاطلاقات
فيما لو لم يوجب الازالة والبناء مبطلا والروايات المتقدمة ظاهرة في تقدم النجاسة على الصلوة واما الاستيناف فيما اوجب فلكل ما دل على
بطلان الصلوة بفعل المبطل والصحاح المستفيضة وغيرها مثل صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق قال سألته عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي
بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فيغسل الرعاف ثم ليعد فليبن على صلوته وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت
ابا جعفر عن الرجل ياخذه الرعاف او القيء في الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته وان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء ولعل المراد بالتكلم
في الروايتين الكلام عمدا بقرينة الصحاح الدالة على عدم البطلان بالكلام سهوا ولو بفعل ما بعده وصحيحة ابن اذينة عن الصادق انه سئل عن الرجل يرعف وهو في الصلوة
وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان يلتفت وليبن على صلوته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد
الصلوة قال والقيء مثل ذلك قال الصدوق وفي رواية ابي بصير عنه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلوة وحسنة الحلبي بابراهيم
بن هاشم عنه قال سألته عن الرجل يصيبه الرعاف وهو في الصلوة فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا او بين يديه وهو مستقبل القبلة فليغسله
عنه ثم ليصل ما بقي من صلوته وان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلوته ويؤيد ذلك صحيحة معوية بن وهب وغيرها
وبعمومها وعدم القول بالفصل يتم الكلام في غير الرعاف وان لم يحصل له العلم بعد السبق بل بان يكون شاكا فلا يحضرني الان في كلام
الاصحاب تعرض بتعيين السابق فان ثبت الاجماع على عدم الفرق فيلحق بحكمه والا فالاظهر الحاقه بهذه الصورة لصحيحة زرارة المتقدمة
هذه صور الجهل واما صورة النسيان فان علم بها وذكر بعد ما فرغ من الصلوة فالاكثر على وجوب الاعادة مطلقا ونقل ابن ادريس الخلاف
فيه بين اصحابنا الا عن الشيخ في الاستبصار وعن الشيخ في بعض اقواله عدمه مطلقا ومال اليه في المعتبر وقال في الاستبصار يعيد في الوقت دون
خارجه واختاره العلامة في الارشاد والاول اقوى للصحاح المستفيضة وغيرها مثل صحيحة زرارة المتقدمة وصحيحته الاخرى قال قلت اصاب ثوبي
يوما دم ولم اغسله ذكرته ثم صليت فسألت ابا عبد الله عن ذلك فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وصحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله
ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وفي معناها موثقة ابن بكير وموثقة سماعة
وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور الآتية في الدم المعفو وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي قال يعيد صلوته
كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه الحديث وفي العلل علامة وصحيحة ابي بصير على الظاهر من كون ابن سنان هو عبد الله ورواية الحسن بن زياد ورواية ابن
مسكان في مسئلة التي يسئل عن الصادق بواسطة ابرهيم بن ميمون الى غير ذلك من الاخبار وحجة القول الثاني الاصل وان الامر يقتضي الاجزاء وما ورد
من اغتفار الخطأ والنسيان وصحيحة العلاء قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله فيصلي فيه ثم يتذكر انه لم يكن غسله ايعيد
الصلوة فقال لا يعيد قد مضت صلوته وكتبت له وموثقة عمار بن موسى قال سمعت ابا عبد الله يقول لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى
يصلي لم يعد الصلوة ورواية عمرو بن ابي نصر وفي طريقها المثنى الحناط قال قلت لابي عبد الله اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد ما صليت
افاعيد قال لا ورواية هشام بن سالم عن الصادق في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة وصحيحة

علي بن جعفر ايضا و الاصل لا يعارض الدليل و امضاء الامر الاجزاء لا ينافي ثبوت الاعادة و القضاء بدليل آخر مع بيان ترجيح الاخبار و لا ريب انه
مع الاكثر لاكثريتها واصحيتها او صحتها بالعمل و العمومات الدالة على وجوب ازالة النجاسة للصلوة و كون موثقة سماعة معللا و حكم الشيخ
بشذوذ صحيح العلاء و هو اعرف و لا وجه للقدح في دلالة الاخبار بان الاعادة ظاهرة في الوقت لمنع الحقيقة الشرعية و تستعمل في الخارج في
غاية الكثرة في الاخبار منها الخبر المفصل الآتي و اما دليل التفصيل فهو الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الاعادة على الوقت و اخبار العدم على خارج
الوقت بشهادة ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من
البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و راسه ثم توضأ وضوء الصلوة فصلى فاجابه بجواب
قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء
بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان
جنبا او صلى على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله **و انت** خبير بان
مطلق الجمع لا دليل له سيما والجمع لا يصح مع شذوذ المفصل وضعف الرواية فمع كونها مكاتبة مضمرة فيها تشويش ما و اختلالات في حكم جمع من المتأخرين
فيها الايماء و ما ذكرنا من الادلة **و قد** تعمل في توجيهها بتكلفات بعيدة **اوجهها** ان يوقف لفظه من قبل ظرف محذوف الاضافة اي من قبل
ان يتحقق و يجزم به فيكون مرتبطا بما تقدم وان الرجل ابتداء كلام و تحقيق في الفرق بين الثوب و الجسد بتعليل الحكم السابق و تاكيده فمآل الكلام
التفرقة بين النجاسة الخبثية و الحدثية و لكنه غير تام من اللفظ بحيث يمكن الاستدلال لا لهذا **و لكن** الانصاف انه لو لم يكن الشهرة و التعليل في موثقة
سماعة لكان هذا القول في غاية القوة لخصوص هذه الرواية ولو كان من جهة بعض كلماتها اذ لا تضر في حجية بعض الفاظها اسقاط الباقي و لعدم
شذوذ خبر الوقت من الاخبار **و لكن** ذلك ليس بحيث يترجح على مرجحات الشهرة **و اما** لو تذكر في الاثناء فلم اجد في كلامهم تصريحا بحكمه **و**
**الاظهر** الحاقه بالجاهل الذي علم في الاثناء مع العلم بالسبق بطريق اولى **و يدل** عليه التعليل في موثقة سماعة المتقدمة و صحيحة علي بن
جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن رجل ذكر و هو في صلوته انه لم يستنج من الخلاء قال ينصرف و يستنجي من الخلاء و يعيد الصلوة وان ذكر و قد فرغ
من صلوته اجزأه ذلك و لا اعادة عليه **و يخدشها** ان آخرها مناف لما حققناه سابقا **و** لكنه لا يضر بالاستدلال بالجزء الاول **و اما**
صحيحته الاخرى عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله فذكر و هو في صلوته كيف يصنع به قال ان كان دخل في صلوته فليمض
ما اصاب من ثوبه الا ان يكون فيه اثر فيغسله فلا ينافي ما ذكرناه ان لم يؤيده فهذا التفصيل هو الذي وجدناه ذكرها **و انت** خبير بانه لا دلالة
على ما استدل به في المدارك لان الظاهر رجوع الاستثناء الى الحكمين كما يشهد به اطلاق النضح قبل الدخول في الصلوة **و اما** الحكم بعد الفراغ فغير
معلوم من الخبر **و اما** لو تذكر في الاثناء و ضاق الوقت عن التدارك و الاستيناف ففيه اشكال **و** الاحوط الاتمام و القضاء **بقي هنا**
امور **الاول** اذا علم بالنجاسة بعد التمام و شك انه كان معه في الصلوة او حصل بعدها فالاصل يقتضي عدم الالتفات و ظاهر المنتهى عليه
الاجماع بين اهل العلم **الثاني** اذا وقع عليه النجاسة بين الصلوة و زالت ثم اطلع عليها فالاصل عدم الالتفات و لا يشمله ادلة البطلان
و الاعادة **و** يدل عليه المعتبر على القول باعادة الجاهل في الوقت **و** فيما فيه **الثالث** لو علم بالنجاسة السابقة في الاثناء و يضيق الوقت
عن الازالة و الاعادة **فعن** الشهيد في البيان القطع بوجوب الاستمرار **و** احتمله في الذكرى متمسكا باستلزام القضاء التفويت قطعا **و هو**
من المحقق في المعتبر **و** استشكل في المدارك **و** منع بطلان استلزام القضاء من جهة اطلاق الامر بالاستيناف المتناول لهذه الصورة **و**
**انت** خبير بان المتبادر من تلك الاخبار الاستيناف في الوقت **و** الاظهر القول بالاستمرار و الاداء لان وجوب ازالة النجاسة انما هو للصلوة
لا للنفس و الوجوب الغيري لا معنى له مع عدم التمكن من الغير و وجوب القضاء انما هو بفرض جديد **و هو** غير مستفاد من الاخبار المتقدمة كما
ذكرنا فيكون وجوب ازالة النجاسة هنا للصلوة في سقوط فرض الصلوة عنه في الوقت **و** لا ريب انه لا يجوز القول بسقوط ما وجب عليه
يقينا بسبب احتمال الاشتراط بذلك **و** هذا هو الكلام فيما لو علم بالنجاسة قبل الصلوة و ضاق الوقت عنه و نظيره ما لو ضاق الوقت عن
المائية مع وجود الماء فيتيمم و يصلي كما مر **و** يؤيد ما ذكرنا سقوط القبلة و القرائة و الركوع و السجود في اوقات الضرورة لمراعاة الوقت دون
قضائها بعد الوقت فقد اخطأ **و فذلكة** الكلام في هذا البحث ان المصلي اذا دخل في الصلوة مع النجاسة فاما ان يكون عالما بالنجاسة
قبل الصلوة او يكون جاهلا و على الاول فاما ان يدخلها مع ذلك عامدا عالما او يدخلها ناسيا و على الاول فيبطل صلوته سواء كان عالما
بالمسئلة او جاهلا بها او بطلان صورة العلم مضمونا عمدا اذا اتسع الوقت و الا فيجوز الدخول فيها مع النجاسة و على الثاني فاما ان يتذكرها بعد

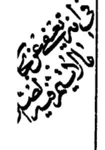
الفراغ او في الاثناء وعلى الاول فيعيد مطلقاً سواء بقي الوقت او خرج وكذلك على الثاني لو كان في الوقت في الاحوط الاتمام والاعادة و
اما مع الجهل بالنجاسة فاما ان يعلم بها بعد الفراغ او في الاثناء وعلى الاول فلا يعيد سواء بقي الوقت او خرج اجتهد في صحة حصول
الشك قبلها ام لم يجتهد وعلى الثاني فان حصل له العلم بسبق النجاسة على الصلوة فيعيد مطلقاً مع ضيق الوقت وضيقه ولا يجب القضاء وان كان
احوط وان حصل له العلم بحصولها في الاثناء فيزيلها او يلقي عنه ما يوجب حمل صلوته ما لم يوجب مبطلا ويستأنف بعد الازالة مع بقاء الوقت والكلام مع ضيق
الوقت كما تقدم والاظهر فيما لو شك في سبقها وعدمه البناء على التفصيل واذا رأى نجاسة بعد الصلوة وشك في سبقها واحتمل تأخرها عن الصلوة
فلا يلتفت وكذا لو وقع النجاسة عليها بين الصلوة او نفضها ثم علم بها **الرابع** قد عفي عن الصلوة مع النجاسة في مواضع **الأول** دم
القروح والجروح والظاهر عدم الخلاف فيه في الجملة ولكنهم اختلفوا في الحد الموجب للترخيص فاعتبر بعضهم سيلان الدم دائماً من غير انقطاع
مثل المفيد في المقنعة والعلامة والشهيد في بعض كتبهما وزاد في المعتبر والنهاية اعتبار الجريان على وجه لا يتسع فتراتها لاداء الفريضة واعتبر في القواعد
حصول المشقة وزاد في المنتهى والتحرير على ذلك عدم وقوف الجريان فيه واوجب في المنتهى ابدال الثوب مع الامكان معللا بانتفاء المشقة فينتفي
الترخيص ويشكل اعتبار المشقة والعسر والحرج المنفية في الشرع فلا اختصاص له بهذه النجاسة وان كان غيره فلا دليل عليه مع ان الظاهر انهم متفقون
على ثبوت خصوصية لهذا الدم والاظهر انه معفو مطلقاً حتى يبرأ كما اختاره الشيخ المحقق علي والشهيد الثاني وجماعة من المتأخرين وهو الظاهر
من الصدوق في الفقيه **لنا** الاطلاقات الكثيرة والعمومات المستفادة من ترك الاستفصال وغيره مثل صحيحة ليث المرادي قلت لابي عبد
الله عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دماً وقيحاً فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه ويقرب منه صحيحة الاخرى
بل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما كالصريح في عدم اشتراط دوام السيلان قال سألته عن الرجل يخرج به القروح فلا يزال يدمي كيف يصلي فقال
يصلي وان كانت الدماء تسيل فجعل فيها جواز الصلوة بدون السيلان الفرد الاظهر وفيه عدم زوال الادماء في كلام الراوي لا يدل على
اشتراطه مع انه لا يفيد الاستمرار عرفاً ايضاً كما يقال فلان يتكلم دائماً بالبذاءة ويراد بذلك حصوله منه مكرراً لا دائماً وكذلك رواية سماعة عن الصادق
قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم مع ان ثبوت السيلان في الجرح لا يستلزم ثبوته دائماً ومع ذلك
كله فهذه الروايات لا تقاوم الصحاح وغيرها والظاهر ان المراد بالبرء هو صيرورته بحيث ينقطع دمه لا الاندمال ويحتمل الاندمال كما هو مقتضى
موثقة ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دماً فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دماً فقال ان بي
دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ ولا فرق بين القليل والكثير والثوب والبدن كما يستفاد من الاخبار ولا يجب ابدال الثوب ولا تخفيف النجاسة
ولا تعصيب موضع الدم وعزاه الشيخ في الخلاف انه اجماعي بين الطائفة وكل ما ذكرنا مستفاد من الاخبار واما صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله
او موثقته لابان عن الصادق قال قلت له الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا
تغسله فهو لا ينفي وجوب الربط لو قدر عليه كما لا يخفى فان اكثر الامر فرض الجواب على السؤال فلا ينفي حكم ما عداه والاحوط الاقتصار على ما يصله الدم
عادة من الثوب والبدن فلو تعدى الدم عن محل الضرورة فالاظهر عدم العفو وان كان محتملا بالنظر الى الاطلاقات ولو لاقاه جسم رطب
فلاقى بدن المصلي او ثوبه ففيه وجهان ويجيء نظيره في الاقل من الدرهم واما مثل العرق الذي قل ما ينفك عنه البدن فالظاهر العفو ويستحب
لصاحب القروح والجروح غسل ثوبه كل يوم مرة لرواية سماعة قال سألته عن الرجل به القروح والجروح ولا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي
ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وحملناها على الاستحباب لعدم مقاومتها للاخبار الكثيرة المعتبرة وان كان
سندها الاخرى من قوية ايضاً **الثاني** الدم المسفوح الاقل من الدرهم باجماع اصحابنا نقله الفاضلان وغيرهما ولا خلاف في عدم العفو عن
الازيد منه ايضاً وادعى عليه الاجماع العلامة في جملة من كتبه ويستفاد الحكمان من الاخبار ايضاً كما ستذكر جملة منها واختلفوا فيما ساواه فعن السيد
وسلار العفو والاكثرون على العدم وهو المختار للاستصحاب واشتغال الذمة والعمومات وخصوص صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول
في دم البراغيث قال ليس به بأس قال قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر قال قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم به فينسى ان يغسله فيصلي
ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله ويعيد الصلوة ورواية جميل بن دراج عن بعض
اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا لا بأس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقاً شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا بأس
به ما لم يكن مجتمعاً قدر الدرهم واما صحيحة اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان
اكثر من قدر الدرهم وكان رآه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلوة فلا يمكن الاستدلال

بان المراد منه ان كان هو المشقة



بها الشارع من المفهومين وتساقطهما ولعل عدم الالتفات الى صحة المسألة الى السند فيهما لحجية القول بالعفو حسنة محمد بن مسلم المتقدمة في
بحث المسابق والجواب حسنه عدم منافاتها لما ذكرنا وان قلنا بحجية الحسن وحكم ضرورة الاعتماد من مثل محمد كما هو الحق و في دلالتها
تامل و يظهر وجهه بالتامل فيما ذكرناه في صحيحة الجعفي و من ذلك يظهر بطلان الاستدلال ايضا بصحيحة الجعفي على ذلك ايضا و مرادهم من الدرهم
المقدار بالاتفاق و يدل عليه الاخبار ايضا فلاحظ صحيحة ابن ابي يعفور وغيرها تجد ما ذكرنا هذا و لكن الاشكال في تحديد مقدار سعة
الدرهم والمراد منه فظاهرهم الاتفاق على ان المراد من هذا الدرهم ليس هو الدرهم المتداول في نصاب الزكوة والديات وغيرها فهو ما كان
وزنه ستة دوانيق كل دانق ثمان حبات من اوسط حب الشعير و المشاهير الوافي المضروب من درهم وثلث و قال الصدوق ان ذلك المذكور يسمى بالبغلي
نسبة الى قرية بالجامعين و عن جماعة انهم ضبطوا هذا التفسير بفتح الغين وتشديد اللام و قيل البغلي بسكون الغين منسوبا الى راس البغل و عن العلامة
الاتفاق فلعل ان الدرهم المعفو يسمى بالبغلي و يظهر من ابن ادريس الخلاف فقال ان الشهور هنا دون الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث و
بعضهم يقولون دون قدر الدرهم البغلي نسبة الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلد الجامعين يجد فيها
الحفرة والغسالون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدرهم المضروب بمدينة السلام المعتاد يقرب سعته من
اخمص الراحة انتهى و قيل ان الدراهم البغلية هي الدراهم الكسروية التي وزنها ثمانية دوانيق وحدث لها التسمية نسبة الى راس البغل ضربها الثاني
في ولايته بسكة كسروية والمقدار بحاله وجوز في المعاملة مع الطبرية التي هي اربعة دوانيق فلما كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدراهم منهما
واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق قال في الذكرى ونقل هذه التسمية ابن دريد وصاحب الذخيرة بعد ما نقل اكثر ما ذكرنا قال ويعلم من
ذلك ان الدرهم كان يطلق على البغلي وغيره وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وزمان الباقر والصادق متاخر عن ذلك فيشكل حمل الدرهم
على ذلك في الاخبار اقول واتفاقهم على عدم ارادة الدرهم المعهود في باب الاحكام ظاهرا يسهل الامر في ذلك فان تفاسيرهم للدرهم
في هذا المقام لا يخرج عن ذلك فهو قرينة على ارادة غير المعهود مع ان العلامة في التحرير قال الدراهم في صدر الاسلام كانا صنفين بغلية وهي
كل درهم ثمانية دوانيق وطبرية كل درهم اربعة دوانيق فجمعهما في الاسلام وجعلا درهمين متساويين وزن كل درهم ستة دوانيق فصار وزن كل عشرة
دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي المقادير الشرعية الى ان قال والدانق ثمان
حبات من اوسط حب الشعير انتهى ولكن الاشكال في تحديد سعة الدرهم الوافي المضروب من درهم وثلث و سعة الدرهم البغلي وهو
مجهول لنا الان وما في كلام ابن ادريس ظاهره بعيد لمخالفة المفسرين وانما اعتبار ان كان يمكن ارجاعه الى النزاع في التسمية والذي ايضا
في مقدار السعة هو تحديد ابن ادريس ومن وافقه باخمص الراحة وابن الجنيد بعقد الابهام الاعلى وابن ابي عقيل بسعة الدينار و الكل متقارب
لكن الكل تقريبي والاحوط ان لا يتجاوز عن مقدار ما يحتمل تحديدها او ظفر الابهام فان الاصول ممانعة واستصحاب شغل الذمة والعبادة تقتضي
الاقتصار على الاقل كما ان الاحتياط فيما يجب عليه ان لا ينقص عن اخمص الراحة ان اعتبرناه مقدار الدرهم ثم ان الاخبار وردت في الثوب و لعل
ان حكم البدن ايضا كذلك واسنده في المنتهى الى الاصحاب ويؤيده رواية مثنى الحناط عن الصادق ع قال قلت له اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع
منه قدر حمصة فاغسله والا فلا و لعل المراد بمقدار الحمصة سعة ما يكون وزنه بمقدار الحمصة و يؤيد ذلك اتفاقهم على اعتبار السعة دون
الوزن والتشبيه بالحمصة مع ان الدم اذا خرج من البدن يكون بعضها في البدن ثم ينبسط و استثنى الاصحاب من هذا الحكم دم الحيض لرواية
ابي بصير عن ابي جعفر ع او ابي عبد الله ع قال لا تعاد الصلوة من دم لم تبصره الا دم الحيض فان قليله وكثيره في الثوب ان راه وان لم يره سواء ولا يضر ضعفه لانجباره ب
الاجماع كما يظهر من ابن ادريس وكلام فقه الرضا ايضا صريح بحكم العفو عن قليله وكثيره ثم قال [illegible] واما الاستحاضة
والنفاس فنقل الحاقهما بالحيض في المنتهى عن الشيخ ومن تبعه واحتج له ايضا بغلظة ذلك الاثر والاصل ولان دم النفاس دم الحيض في الحقيقة والعبادة
العفو او هو مع الاستصحاب شغل الذمة والصواب الاستدلال على ذلك بالاجماع المنقول فان ابن ادريس نفى الخلاف عندنا في عدم العفو
عن قليل الدماء الثلثة وكثيرها في الثوب والبدن للصلوة ومع ضعف ما استدل به العلامة من بعض وجوه واما الاستدلال بالاجماع المنقول
في المنتهى على وجوب تبديل القطنة لكل صلوة فتمامه لو كان ذلك من جهة عدم العفو وهو غير معلوم و لذلك لم يستدل هو بذلك فيهما
وكذا الاخبار مثل صحيحة صفوان عن ابي الحسن ع قال قلت له جعلت فداك اذا مكثت المراة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رات
الدم بعد ذلك اتمسك عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين صلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد وموثقة
ابي بصير عن الصادق ع قال فلتنتظرها فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة



ثوبين فصاعدا ورواية سعيد الجعفي عن الباقر (ع) قال المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان هي رأت طهرا اغتسلت واحتشت فلا
تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف لدلالتهما على ان تغيير القطنة لعدم العفو عن
تلك النجاسة خصوصا بعنوان المحمول لا لدلالتهما على التبديل ايضا **ولعل** المراد من استدخال القطنة بعد القطنة اعتبار حال الاستحاضة
و معرفة اقسامها واحكامها **وعلى فرض التسليم** فلعله من جهة حفظ عن السيلان في الصلوة فالمعيار التعليل حالة الحدث وعدم التعدي
**مع** انه يحتمل ان نجاسة ما لا يتم فيه الصلوة معفو عنها اية نجاسة كانت فاستثناء قطنة المستحاضة مما استثنى من ذلك بخصوصها وسلم ثبوت
التعليل لها او حكم بخصوصه ثبت من دليل خاص او عدم العفو ليس من جهة خصوصية نجاسة دم الاستحاضة بل لبعض ما ذكرنا **والحق** بعضهم بذلك
بالدماء الثلثة دم نجس العين **و** لم يعرف له دليل يعتمد عليه **وقد** يحتج له بانه يتسبب ملاقاته للجسد نجس العين فلعله مبني على ان عنوان ما دل
على العفو عن الدم انما يفهم منه العفو عن نجاسة الدم من حيث انه دم نظير ما مر في دم الانسان الكافر في البئر **و** لا ريب انه ما ذكره احوط
لكن ابن ادريس نسبه الى مخالفة الاجماع وقال انه هدم وخروج عن اجماع اصحابنا **ثم انهم** اختلفوا في الدم المتفرق على اقوال **فالاكثر** على وجوب
ازالته اذا بلغ المجموع مقدار الدرهم على تقدير الاجماع **و** اختار ابن ادريس والمحقق في الشرايع عدم الوجوب **و** عن الشيخ في النهاية لا يجب ازالته
ما لم يتفاحش وهو خيرة المعتبر **والاول** اظهر لصحيحة عبد الله بن ابي يعفور فان المستفاد منه هو ان الدم المتفرق يعيد اذا كان مقدار الدرهم حال كونه
مقدرا فيه الاجتماع يجب الاعادة وليس من باب المقدرة مثل قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا حتى يرد انه لا بد من مقارنة زمان الحال
مع العامل فيها وما نحن فيه ليس كذلك بل بمعنى تقدير الاجتماع مع كون الحال محققة مثل قولهم هذا بسرا اطيب منه رطبا **وفي** الرواية احتمالات
ثلثة اخر تمسك بها المانعون من اعتبار التقدير **احدها** ان يكون مجتمعا خبر الكون ومقدار الدرهم اسمه **وثانيها** ان يجعل مجتمعا
حالا محققة بمعنى الا ان يكون الدم مقدار الدرهم حال كونه مجتمعا **وثالثها** ان يجعل مجتمعا خبرا بعد خبر **و** كلها بعيد فان السؤال عن
الدم المتفرق ولا يلائمه تلك الاجوبة الا بتكلف وتمحل ويحتمل ايضا ظاهرة فيما ذكرناه او محتملة للامرين والعمومات واطلاق حسنة محمد بن مسلم و
غيرها واستصحاب اشتغال الذمة كلها مع المختار وهو معتضد بالاعتبار من عدم الفرق بين المجتمع والمتفرق **ثم** في جريان الحكم فيما لو كان متفرقا
في اكثر من ثوب او في البدن والثوب او البدن وعدمه وانفراد كل منها في حكمه وجوه **ثم** ان الحكم في وحدة الدم وتعدده هو العرف فاذا اصاب
الدم وجهي الثوب بالتفشي فهو دم واحد ولا فرق بين الرقيق والصفيق كما فعله الشهيد وفيما لاقى الدم المعفو من طاهر قولان اظهرهما العفو
في مثل العرق فالاحوط الاجتناب في غيره وكذا زوال العين بما لا يطهرها مثل ان يحكها فالاقرب بقاء العفو **واما** التفاحش المذكور فلم نعرف له
وجها ومستندا ومقدارا ان رد الى المعتبر وقد اختلف قول الفقهاء فيه فبعض قدره بالشبر وبعض بما يفحش في القلب وقدره ابو حنيفة بربع الثوب
والمرجع فيه الى العادة لانها كالامارة الدالة على المراد باللفظ اذا لم يكن له قدر شرعا ولا وضعا **فائدة لا** فرق في الدم بين لو اشتبه دم المعفو
بغيره فالاقرب العفو ولو اشتبه بطاهر فبغيره فالاصل الطهارة اما الحكم الثاني فكما ذكره لكن بمعنى اصالة بقاء المحل على الطهارة وعدم تنجسه بملاقاته
واما الاول فلا يخلو عن اشكال وان كان الاظهر ذلك لاصالة عدم وجوب الازالة ولا يعارضه عموم وجوب ازالة الدم عن الثوب سيما مع ضعف
ما ذكرنا بان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وبعموم ما دل على العفو عن الدم **الثالث** نجاسة ما لا يتم فيه الصلوة اي نجاسة كانت فهو في الجملة مما لم نظهر
فيه خلاف **والاقوى** العفو مطلقا سواء كان من الملابس او غيرها في محالها كانت او في غيرها للاصل وعدم الدليل على كون حمل النجاسة مبطلا
**و** الذي يثبت من الادلة هو وجوب طهارة الثوب المعلوم نجاسته ولا يصدق على غير الملابس جزما كالسكين والسيف والجوزة والمنديل ونحو ذلك ولا على

على الملابس كالتكة والقلنسوة والجورب والخف والكمرة ونحوها ايضا **مع** ان الاخبار المستفيضة ناطقة بذلك مثل صحيحة صفوان عن حماد بن عثمان
عمن اخبره عن الصادق (ع) في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه قذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة فلا باس **والظاهر** ان المراد التعليل لا الشرط الظاهر في
ان الخف ليس مما يتم فيه الصلوة فلا باس والظاهر ان المراد موثقة زرارة عن احدهما قال كل ما كان لا يجوز فيه الصلوة وحده فلا باس بان يكون عليه الشيء
مثل القلنسوة والتكة والجورب وفي رواية عبد الله بن سنان المرسلة عن الصادق (ع) قال كل ما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس
ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك الى غير ذلك من الاخبار **و** ابن ادريس خص الحكم بالملابس
و لا وجه له مع عدم الدليل على ابطال حمل النجاسة للصلوة مطلقا **ومن** ذلك يظهر ضعف ما اختاره العلامة والشهيد في بعض اقوالهما من اشتراط كونها في
محالها ايضا مع ذلك **و** حصر الراوندي في القلنسوة والتكة والجورب والخف والنعل **و** يدفعه الاخبار **وفي** العمامة اشكال **و** الحقها الصدوق
بالمذكورات وهو المنقول عن والده **و** وجهه الراوندي بارادة العمامة الصغيرة كالعصابة **و** يدل على استثناء العمامة صريح فقه الرضا **و** ليس لدليل

# كتاب الصلوة

بعيد لعدم شموله لمثل الثوب لها بدون ضميمة لمثل العورة اذ لا تستر وفي قلنسوة ونحوها لانه لا ينبغي ترك عمامة لا يؤمن العقيص العصير الذي لا يستر لا يتم معه الصلوة

على هذا الا ضعف بحيث فلا ضير بنجاسته لانه داخل تحت الثوب جزما ويتمله مادل على وجوب طهارة الثوب فعلى هذا فيصح حال المنطقة الكبيرة مثل

ما اذا قول الان المرجان نظير حال العمامة لعمم او حمل العمامة والمنطقة بعد الفترانها اشلا او رداء فيشمله الحكم ويشكل الفام بمثل من كان يحامل

للكرسي من طوى بحيث يمكن ستر العورة به لان المتبادر من الاثواب الواردة في الاخبار الدالة على وجوب طهارتها الثواب المصلى التي يلبسها ولا يمكن تمييز

بمفهوم ما هذا الاخبار ايضا فان الظاهر منها الملابس بالفعل او ما يتعارف كونه كالكرة في الكيس بل يمكن القول بذلك فيما اذا كان حاملا لثوب

مخيط كقميص او سراويل غير ملبس او سراويل بنفسه لانه لا يلبسهما بالفعل واما قميص الملبوس بالفعل او عباءة اذا اخرجه في العباء على عاتقه ونحو ذلك

ففيه اشكال بالنظر الى عدم التبادر من الثوب المشترط طهارته في الاخبار ومن شمول مفهوم مثل رواية ابن سنان بمعاينة المنطوق والاحوط الاجتناب

عن الجميع سيما في المنطقة الكبيرة في محلها واما ما ورد في صلوة المختضب من الجواز اذا كانت خرقته طاهرة فلا يدل على مذهب ابن ادريس فان العاية

ان نجاسة الخرقة توجب نجاسة اليد في المختضب مستتر فقد عرفت انه لا دليل واضح على بطلان الصلوة بحمل النجاسة مط كما هو مختار ابن ادريس وما نحكي

عن الشيخ في المبسوط من القول بجد مضره حمل المصلي قارورة مشدودة الرأس فيها نجاسة بل مفتوحا ايضا اذا لم يسر الى الثوب والبدن كما هو مختار

في المختلف والمحقق وغيرهما ولو ادخل دما نجسا تحت جلده فان صار من جملة البواطن فلا دليل ايضا على وجوب اخراجه وبطلان الصلوة معه ولو لم

يدم تحت الجلد فهو اولى بعدم الضرر وامثاله ولا باس بحمل الالات اصبنيا او حيوانا طاهرا اماكو الا اللاصل وفعل النبي ص وعلى ما ذكرنا فلو حشي واستصحب ذلك

شيئا او نحوه فاولى بعدم المضرة بحكم ثبوت الاشتراط فيما لم تنسب ولو سلمنا **الرابع** ثوب المربية للصبي فالمشهور انه يكفي غسله كل يوم مرة

لرواية ابي حفص عن الصادق ع قال سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة وربما ينسب الى

ذهول لاشتراط في خصوص المطلوب دفعة يسيلها فلا يجزي بذلك وقد لا يلزم في الازيد وتامل بعض المتاخرين في اصل الحكم لضعف السند وفيه ان العمل

يجبره والمولود يشمل الصبية ذاالحقه الاقتصار على الصبي وبذلك ذهب اكثر المتاخرين الى التعميم خلافا لبعضهم حيث ادعى تبادر الصبي وتمكن

التعدي الى المربي مع وجود العلة وكذا الى ازيد من ثوب لو اضطر الى ذلك والى ازيد من ولد وكذا الى الغائط سيما مع شيوع اطلاق البول عليه سيما اذا

في التعبير باليوم هو مع ليلته ويمكن التعدي الى البدن على اشكال وفي وجوب الغسل الاكتفاء بالصب فيما لو كان صبيا رضيعا وجهان والاقوى

الاول نظرا الى النص وجعل جماعة من الاصحاب ايقاعه في اخر النهار ليقع الصلوات الاربع على الطهارة بحسب المقدور اولى ولا باس به قال في الذخيرة ولو

تخلف بالغسل فالظاهر وجوب قضاء اخر الصلوات لجواز تاخير الغسل الى وقته والحق بثوب المربية جماعة من الاصحاب نجاسة ثوب الخصي الذي يتواتر بوله اذا

غسله مرة في النهار للحرج ورواية عبد الرحيم القصير قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ

وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة وانت خبير بان الرواية مخالفة للفتوى مع ضعفها وظاهره في المنتهى العمل بمضمون الرواية والاولى الاعتماد على نفي

الحرج والعسر دوران مدارهما فان المرجع الى العمل بالرواية فلا باس به كما يظهر من التذكرة **الخامس** لو لم يقدر على تطهير الثوب ولم يكن له غيره فلا

خلاف بين الاصحاب ظاهرا في جواز الصلوة عريانا قال في المنتهى فلو صلى عاريا لم يعد الصلوة قولا واحدا وهل يجوز له الصلوة في الثوب النجس ام لا

فذهب الفاضلان في بعض اقوالهما والشهيدان وجماعة من المتاخرين وابن الجنيد من المتقدمين الى الجواز ولكن ابن الجنيد قال بانه افضل وتبعه الشهيدان

مقتضى قولهم التخيير وعن الشيخ وابن البراج وابن ادريس والمحقق في الشرايع والعلامة في اكثر كتبه وجماعة اخرى وجوب طرحه والصلوة عريانا وهذا

اقوى **لنا** الاجماع المنقول نقله الشيخ في الخلاف وعموم ما دل على اشتراط طهارة الثوب فان الظاهر من الادلة اشتراط طهارة الساتر فلا يجزي

بالساتر النجس فلا بد من ان يكون ستر العورة شرطا وطهارة الثوب ايضا شرطا ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وخصوص موثقة سماعة قال سألته

عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء وموثقته

قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض فاجنب وليس عليه الا ثوب واحد فاجنب فيه وليس يجد الماء قال يتيمم ويصلي عريانا قائما يومي ايماء و

رواية محمد بن علي الحلبي عن الصادق ع في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد واصاب ثوبه مني قال يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا و

يصلي فيومي ايماء وليس في سندها من يتامل فيه الا محمد بن عبد الحميد وسيف بن عميرة واما محمد بن عبد الحميد فالظاهر انه ابن سالم العطار والنقة

رواية احمد بن محمد بن يحيى عنه واما سيف بن عميرة فقد وثقه الشيخ والعلامة والشهيد في شرح الارشاد وضعفه القول بضعفه وقال

ابن شهرآشوب انه واقفي فلو ثبت ما ذكره فيكون الرواية موثقة وكذا الشهيد بعدم الوقف ووصف الرواية بالصحة الفاضل الطبرسي في شرح الفقيه و

كيف كان فالرواية في غاية الاعتبار وتعارضها صحيحة ... فلا يبعد ان في سنده عمال وانت خبير بان ظاهرها التحكم بالصلوة عريانا

في العفو عن ثوب المربية للصبي

في وجوب الصلوة عريانا اذا لم يتمكن من تطهير الثوب ولم يكن له غيره

وحملها على الجواز خروج عن الظاهر وهناك اخبار صحاح ظاهرها الحكم بالصلوة فيه بعنوان الحتم اولها الاخرون وجمعوا بالتخيير منها صحيحة الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اجنب في ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه واذا وجد الماء غسله وصحيحته الاخرى وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب وليس معه غيره ولا يقدر على غسله قال يصلي فيه وفي خبر آخر قال يصلي فيه فاذا وجد الماء غسله واعاد الصلوة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل عريان وحضرت الصلوة فاصاب ثوبا نصفه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا واجاب الشيخ عنها بحمل الصلوة على صلوة الجنازة او بان المراد الصلوة فيه اذا لم يتمكن من نزعه وحمل ما في صحيحة علي بن جعفر على دم يجوز فيه الصلوة كدم السمك وانت خبير بان ذلك كله بعيد وان نكارته شاهد صدق على عدم الاعتماد على ظاهر هذه الاخبار ولذلك حمل الشيخ رواية عمار الاولى على حال الضرورة مع انه لا دلالة فيها على ذلك ولا يخفى ان حمل الاخبار على التخيير خروج عن ظاهر الطرفين فهو انما يتم مع التكافؤ ولا ريب ان العمل بهذه الصحاح ايضا ليس بذلك البعيد واما القول بالافضلية بسبب انه يوجب الستر وحصول كمال الصلوة باركانها فيشكل مع ان المرجحات في الطرف الآخر ومما يضعف التخيير كثرة هذه الاخبار وصحتها فانها مع ذلك مهجورة عند قدماء الاصحاب الى زمان المحقق والعلامة وهما ايضا يختلف فتاويهما في كتبهما والكلام في القيام والقعود وقد مر واختلاف الروايات بين منزل على ما اخترناه من التفصيل بحال الامن من المطلع وعدمه هذا كله في غير صورة الاضطرار واما لو اضطر الى لبس الثوب لاجل البرد ونحوه فيجوز الصلوة فيه اتفاقا بل قد يجب وعن الشيخ وجماعة انه يعيد لموثقة عمار عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا يحل له الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمم ويصلي فاذا اصاب ماء غسله واعاد الصلوة ويمكن ان يكون ما نقلناه عن الصدوق اشارة الى هذه وحملها في الاستبصار على حال الضرورة وفي التهذيب على ايجاب اعادة الصلوة مع الثوب فلو صلى عاريا لم يجب عليه الاعادة فان كان مراده الاعادة فيكون هذا قولا آخر في المسئلة ومراده انه يعيد لانه صلى ما لا يجوز ويمكن ارادته حملها على الاضطرار كما في الاستبصار واستحب الذاهبون الى عدم الاعادة الى الشيخ ولعله نظر الى اطلاقات فتاوى المتأخرين بالتخيير استنادا الى الجمع بين الاخبار فانه يقتضي سقوط القضاء اذ فيه و في صحته لا اضطرار بطريق الاولى فلا يعاوم هذه الموثقة الاصل والاطلاقات مع ان الاعادة يحتاج الى دليل جديد واما لو كان مراده الشهرة بين القائلين بلزوم الصلوة عريانا ايضا وحملهم لها على صورة الضرورة فليس لزوم القضاء بذلك البعيد بالنسبة الى فتاويهم ودلالة اخبارهم وان كان مختصة بحال الضرورة اتفاقا وليس معهم ما ينافي لزوم القضاء على مذاقهم من جهة الاخبار فلا يبقى من جهة نفي الاعادة على مذاقهم الا القدح في سند الرواية ودلالتها والظاهر حجية الموثق ولكن حمل الرواية على الاضطرار تأويل لها لانهم لا يجوزون الصلوة في حال الاختيار والتأويل لا ينهض حجة في اثبات الدعوى المخالفة للاصل مع انه انما يدل على ذلك لو كان متيمما فالاقوى عدم الوجوب وان كان الاحوط الاعادة **السادس** لو كان مع المصلي ثوبان واحدهما نجس ولا يعلمه بعينه فالشيخ واكثر الاصحاب على وجوب الصلوة في كل منهما منفردا ونقل الشيخ عن بعض علمائنا انه يطرحهما ويصلي عريانا واختاره ابن ادريس بعد نقله عن بعض الاصحاب والاول اقوى للتمكن من الصلوة مع الشرائط فلا يسقط ولان خبر وحسنة صفوان لابرهيم بن هاشم عن ابي الحسن عليه السلام انه كتب اليه يسأله عن رجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا قال ابن بابويه يعني على الانفراد ولا قائل بالفصل بين البول وغيره مضافا الى السند لا الدلالة وقد يستدل بان الصلوة مع تيقن النجاسة جائزة كما تجوز في الشكوك بطريق الاولى وفيه منع الاصل اولا كما مر ووجود الفارق ثانيا لان في ذلك ثمة التخيير والمطلوب ههنا الحتم مع ان ذلك يقتضي الجواز في احدهما ايضا الا ان يقال ان الصورة الاولى لم يوقف الظاهر فيه لا في احدهما ولا يذهب عليك انه لا يمكن ان يقال ههنا نظير ما مر في الوضوء بالماء المشتبه بالنجس ان الدليل لم يقتض الاجتناب عن المشتبه بالنجس في الوضوء لا يثبت نظيره في صورة الاشتباه لم يقتض تمييز الطهارة السابقة بالشك في كل واحد منهما فيصح الطهارة باحدهما الا انه لم يثبت نجاسته لان تمام ان شرط الطهارة في الثوب ثابت فيما نحن فيه باستقراء الاخبار فلا يتم الصلوة في الثوب الطاهر الا باتيانه فيهما معا **واحتج** ابن ادريس بما حاصله انه يجب اقتران الصلوة بقصد الوجوب ولا يمكن الحكم بوجوب احدهما بعد تمامهما وبانه يجب ان يقطع بطهارة الثوب عند افتتاح الصلوة وهو منتف عند كل واحد منهما ويرد على الاول المنع اولا وتخصيصه بحال الضرورة ثانيا وبان الواجب هو المجموع من باب مقدمة الواجب وبالنظر الى الثاني يمنع لزوم الاشتراط سيما في حال الاضطرار ثم ان الظاهر عدم الفرق بين الثوبين واكثر فيصلي على عدد الاشتباه مع زيادة واحدة في تلك الثياب الا ان يستلزم الحرج بسبب كثرتها فيصح التخيير والقرعة ويحتمل بوجوب ما يمكنه وتوقف الوقت عن الصلوة فيما يحتمله الوقت مخيرا بينها الا ان يظن طهارة احدها فلا يبعد القول بالتعين حينئذ كما اختاره في المدارك وذهب في الشرايع الى الصلوة عريانا اذا تكثرت

حاشية: المرجحات لا دلالة فيها على تعيين العمل بها لاجماع خلاف ما فيها منه

في جواز الصلوة في الثوب النجس فاضطر الى لبسه لبرد ونحوه

في وجوب الصلوة في كل من الثوبين ان كان احدهما نجسا واشتبه

في عدم جواز الصلوة في جلد الميتة وإن كان مما يؤكل لحمه

الثياب في ضيق الوقت وليس بجيد نظرا إلى المسئلة المتقدمة إن قلنا بأن العلة فيها فقد الثوب المتيقن الطهارة وإن قلنا بأن العلة هو كون الثوب معلوم
النجاسة فلا يجوز الصلوة فيه فيشكل الأمر والأظهر جواز الصلوة فيه بل تعينها إلا الاستصحاب وقد يشكل عليه بأن فقد الوصف أولى من فوات الموصوف
وفيه تأمل ولو كان معه ثوب طاهر ونجس فهل يجوز الاكتفاء بالصلوة في المشتبهين أو لا الأقوى العدم كما أفتى به في المنتهى لأن الصلوة مع الاشتباه
انفراد الصلوة والخروج عن الأصل إنما يصح بالدلالة ولم يثبت هنا ومنع وجوبه حال الدوران ولعله نظر إلى صدق الاشتباه وهو في معرض المنع ولو فقد أحدهما
فيصلي في الآخر عاريا أو اكتفى في المدارك بالصلوة في الثاني نظرا إلى الأولوية بالنسبة إلى المتيقن النجاسة والأول أحوط والأحوط فيما لو كان عليه صلوات
مرتبة أن يفعل كلا منها في كل من الأثواب ثم يفعل الأخرى فكذا وهكذا وإن كان الظاهر أنه يجوز فعل كل واحد منها في ثوب ثم هكذا في ثوب آخر وهكذا لحصول
الترتيب بذلك أيضا وأما لو فعل الظهر مثلا في ثوب والعصر في آخر ثم الظهر في ذلك الآخر ثم العصر في الأول فلا يصح إلا الظهر لإمكان كون الطاهر هو الأول
ولم يحصل فيه الترتيب بين الصلوتين **الرابع** لا يجوز الصلوة في جلد الميتة ولو كان مما يؤكل لحمه بإجماع علمائنا سواء دبغ أو لم يدبغ من غير فرق بين
كونه ساترا للعورة أم لا وقول ابن الجنيد بطهارته بالدباغ مع أنه باطل لمخالفة الإجماعات المنقولة والنصوص المستفيضة لا يفيد جواز الصلوة فيها وإن لم
أن بطلان الصلوة فيه موضع إجماع ويدل عليه النصوص المتظافرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الجلد الميت أيلبس في الصلوة إذا دبغ
قال لا ولو دبغ سبعين مرة وصحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن الصادق عليه السلام في الميتة قال لا تصل في شيء منه ولا شسع والظاهر أن الميتة والمذكى من باب العدم والملكة
وهما شيئان لا يعرف فيهما أهل العرف فإنهما من جعل الشارع والذي يفهمه أهل العرف هو الموت والحيوة وثبوت الملكات يحتاج إلى الدليل فالأصل عدم التذكية
ولا يجوز الخروج عنه إلا بدليل وما ذكره بعضهم من أن هذا الأصل لا أصل له وأن الأصل براءة الذمة حتى يحصل العلم بكونها ميتة وأن المتبادر من الميتة
في العرف هو ما مات حتف أنفه فلا يشمل ما ذبح وإن كان تشكون التذكية شرعا أما بسبب الشك في أصل الحكم كما في الجنين والمسوخ ونحوهما أو بسبب
الشك في الموضوع كالشك في قطع الأوداج ونحو ذلك وأن الآيات والأخبار وردت في حرمة الميتة فما لم يحصل العلم بكونها ميتة فالأصل براءة الذمة
فهو في غاية الوهن لثبوت اشتراط التذكية من الآية والأخبار جزما فلا يكفي عدم صدق الميتة عرفا ولو سلم كون ذلك من المفاهيم العرفية فضلا عما لو لم يسلم
وكيف كان فالمعتبر ثبوت التذكية شرعا وطريق ثبوتها إما بحصول العلم بها أو الظن الشرعي كشهادة العدلين وأخذه إما من يد مسلم أو سوق المسلمين
فإنه يجوز شراء ما يباع في أسواقهم من الذبائح واللحوم والجلود ولا يجب الفحص بل قيل لا يستحب بل قيل يكره ولا فرق في ذلك بين موافقهم ومخالفهم
ولا بين أخذه من يد مجهول في سوق الإسلام أو غيره محلا لأهل الغالب كما يستفاد من موثقة إسحاق بن عمار الآتية ولا بين من يستحل ذبائح أهل الكتاب وغيره على
الأشهر الأصح وخالف فيه العلامة فاعتبر كونه ممن لا يستحل ذلك وقال في المسالك وهو ضعيف جدا لأن جميع المخالفين يستحلون ذبائحهم فيلزم أن
لا يجوز الأخذ من يد أحد منهم والأخبار ناطقة بخلافه وهو نعم ما قال والظاهر أن الحكم كذلك إذا أخذ من يد مسلم فلو كان من يد مسلم ولو كان في غير بلاد الإسلام
ويدل على جميع ما ذكرنا مضافا إلى ما دل على حمل أفعال المسلمين على الصحة من الأخبار في المعاملات والمناكحات والمواريث وغيرها الأخبار المعتبرة المستفيضة
جدا مثل صحيحة الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدرى ما يصنع القصابون قال كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين
ولا تسأل عنه وصحيحة الحلبي قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الخفاف عندنا في السوق نشتريها فما ترى في الصلوة فيها فقال صل فيها حتى يقال لك إنها ميتة
بعينها وصحيحة البزنطي قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة إن أبا جعفر
كان يقول إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم وإن الدين أوسع من ذلك ومثلها صحيحته الأخرى وصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري ورواية إسماعيل بن عيسى عن أبي
قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكوته إذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم أنتم أن تسألوا
عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه وموثقة إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال لا بأس بالصلوة في الفراء
اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام قلت فإن كان فيها غير أهل الإسلام قال إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس وأما رواية أبي بصير قال سألت
أبا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الفراء فقال كان علي بن الحسين عليه السلام رجلا صردا لا يدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو
فيلبسه فإذا حضرت الصلوة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و
يزعمون أن دباغه ذكوته ففيه مع ضعف سنده بجماعة من الضعفاء والمجاهيل أنه لا يدل إلا على رجحان الفعل بل يدل على الطهارة حيث كان يلبسه
في غير الصلوة فيحمل على الكراهة كما صرح في حسنة الحلبي عنه عليه السلام قال تكره الصلوة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكوة ولكن لا بد من
حصر الكراهة على سوق من يستحل الميتة بالدباغ أو يد من كان كذلك بل ولا بد من التخصيص بما لم يستلزم الأخبار فساد السوق وخرابه أيضا ونحوه وكذلك
رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام وغيرها مما ظاهرها خلاف ما ذكرنا لا بد على خلاف ما ذكرنا فلا تحقيقها **وأما** الجلد المطروح فلا ذي في [illegible] الجلود

في حكم جلد المطروح

للسند أو لأن الاستعمال في بلاد المسلمين مثل ما كانت مدبوغة ومصنوعة ومصبوغة والأمر فيه مشكل لأنّ حصول العلم بالقرائن أو الظن المتاخم
للعلم أنه لمسلم ومثل ذلك المشرية التي سقطت من قافلة المسلمين وأمّا الذبيحة المطروحة فدعوى حصول العلم بحالها دعوى من غير شرط الفحص فلا أقلّ من
الشك في حصول جميع شرائطها غير إسلام الذابح وعن جميع ما ذكرنا ظهر ضعف قول العلامة ومن تبعه تمسكاً بأصالة عدم التذكية فإن منشأ استدلاله
أن قيام فعل المسلم مقام العلم بالتذكية إنما هو من أجل حمل فعل المسلم على الصحة وهو لا يكفي في كونها ميتة مذبوحة إذا استعمالها صحيح عند من يستحلها
والمراد بحمل الفعل على الصحة هو ما يكون صحيحاً عند ذلك المسلم لا مطلقاً فإن الاختلاف في المسائل الفقهية في غاية الكثرة وفيه تأمل لكنه مدفوع
نظراً إلى العمومات وإطلاقات الأخبار وإطلاقات النصوص والفتاوى والفتوى إلى الحمل على الغالب فإن استحلال ذبيحة أهل الكتاب أو طهارة الميتة بالدباغة لا
ينافي كون الغالب هو كون الذابح مذبوحة للمسلم مع أن هذه الأخبار تؤسّس أصلاً برأسه مع قطع النظر عن تلك القواعد فلا مناص عن العمل بها نعم
إذا أخبر ذو اليد بعدم التذكية فالأظهر عدم الجواز كما اختاره الشهيد لأن المتبادر من الأخبار هو غير هذه الصورة فيبقى تحت أصالة عدم التذكية
ودلّت عليه صحيحة الحلبي المتقدمة أيضاً ثم إن المتبادر من الإطلاقات هو ميتة ذي النفس السائلة والأصل يقتضي عدم وجوب الاجتناب عن غيرها وقال
المحقق الأردبيلي إن المنع من الصلاة في جلد الميتة يشمل بإطلاقه ميتة ذي النفس وغيره سواء كان مأكول اللحم كما يشمل المطلق مثلاً والمنع من الصلاة في الذي
منع استعمال الميتة عليه فيكون ظاهر الاستدلال بجواز الصلاة فيه مع أن الذي هو ذي النفس يميل إليه المحقق الأول ولا بأس به انتهى وهل يصلّى في شيء
من الميتة من غير الملابس المتخذة فيه إشكال فإن قصد الإطلاق والتحريم استعماله غير ملبوس لقولهم لا تصلّ في شيء منه ولا شسع فيه ما فيه إذ
الشسع من جملة الملابس وأجزائها ويمكن الاستدلال عليه بموثقة سماعة قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكيمخت فقال
لا بأس ما لم يعلم أنه ميتة وموثقة ابن بكير عن الحلبي أيضاً قال لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة إن الصوف ليس فيه روح قال عبد الله وحدثني
علي بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم فقال الرجل إن فيه الكيمخت قال وما الكيمخت فقال
جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت أنه ميتة فلا تصلّ فيه وقد تقدّم في بحث النجاسات من كتاب الطهارة قوله عليه السلام في
فأرة المسك إذا كان مع المصلّي لا بأس إذا كان ذكياً وهذه الموثقة تدل على جواز الصلاة فيما لا تحله الحياة من الميتة وهو إجماعي مستفاد من الأخبار
المستفيضة وقد تقدّم كثير منها في كتاب الطهارة **الثامن** لا خلاف في أن كلّ ما يقع عليه الذكاة مما لا يؤكل لحمه طاهر بعد الذكاة جائز
الاستعمال في الجملة وادّعي عليه الإجماع جماعة ولكن الشيخ اشترط في ذلك دباغته تمسكاً بالشك قبل الدباغة فإن أجمع عليه هو ما بعدها
وهو ضعيف وأمّا استعماله في الصلاة فلا يجوز قال في المدارك أنه مذهب الأصحاب كما نقله جماعة وكذا لا يجوز استعمال ما لا تحله الحياة منه بلا خلاف
أصحابنا الإمامية إلا ما استثني والنصوص بجميع ما ذكره متضافرة منها صحيحة إسماعيل بن سعد الأحوص قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في جلود السباع
فقال لا تصلّ فيها وموثقة سماعة وغيرها فيما ورد في السباع وقد مرّ في باب النجاسات وموثقة عبد الله بن بكير قال سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة
في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده
وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد الحديث ولا وجه للقدح في مثل ابن بكير لأنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه سيّما مع اعتضاده
بالعمل المعلوم بل بالإجماع وسيجيء كثير منها فيما بعد وأمّا ما ورد في جواز الصلاة في الثعالب ونحوها مثل صحيحة جميل وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
وغيرهما فمحمول مع أنها لمعارضتها الأخبار المتضافرة المعتضدة وغيرها خصوصاً وعموماً محمولة على التقية ومتروكة عند الأصحاب والمتبادر مما لا يؤكل
هو غير الإنسان وكذلك لا يتبادر منه مثل القمل والذباب وغيرهما كما أشرنا إليه في باب النجاسات ويعضده لزوم العسر والحرج سيّما في الإنسان بل يظهر
من الأخبار من الأمر بالصلاة في الثياب سيّما في الصيف في البلاد الحارة ونقض الصلاة في الثوب الآخر مع عدم الانفكاك عن الوسخ والعرق وجواز
مصاحبة النسوان وتقبيلهن الجواز وصحيحة علي بن ريان الطعن بجواز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان وأظفاره وهو أعم من شعر نفسه وشعر
غيره وكذلك الكلام في استصحاب الشمع والعسل وفضلات الذباب وغيرها ثم إن الحكم هل يشمل ما لا تتم الصلاة فيه أو لا الأشهر نعم وهو الأقوى
وذهب الشيخ في النهاية والمحقق في المعتبر إلى كراهة التكة والقلنسوة المأخوذتين من وبر غير مأكول اللحم لنا عموم الأخبار المتقدمة وخصوص
صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت إليه إبراهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل يجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولا تقية
فكتب لا تجوز الصلاة فيها وتعضدها رواية أحمد بن إسحاق الأبهري وروى الشيخ عن الريان بن الصلت أنه سأل الرضا عليه السلام عن أشياء منها الخفاف من أصناف
الجلود فقال لا بأس بهذا كله إلا الثعالب واحتجوا بالأصل وصحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلي في قلنسوة عليها
وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرانب فكتب لا تحل الصلاة في حرير محض وإن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله وفيه أن الأصل لا يقاوم

الفراء بكسر الفاء الممدودة جمع الفرو والفروة لغة فيه وهو جلد من الجلود يلبس ويعبر عنها بالفارسية پوستين وبعضهم الى الهندية پوستين مرئية ما هو منه

الدليل **و** الصحيح محمد بن عبد الجبار وهو من الصحاح الكثيرة مع انها لا تنفي العامة وغيرها فهي محمولة على التقية **مع** ان فيه دلالة على انه لم لا
فان اشتراط الذكوة في الوبر خلاف المعلوم من حاله مما لا تحله الحيوة من الميتة ان اريد من الذكوة هو المتبادر منها وان لم يريد بها الطهارة فلا اختصاص
للوبر بهذا الجواب فهو الفارق بين السؤالين **و** العدول عن الجواب على اسلوب السؤال إيماء الى التقية فيكون المراد من الذكوة هو كون الوبر مما يجوز الصلوة
فيه **وهل** يختص الحكم بالملابس او يشمل مطلق المصحوب فيبطل الصلوة بسبب الشعرات الملقاة على الثوب من سنور او فارة او نحو ذلك وكذا نحو
عظام الفيل ونحو ذلك **الأشهر** الأظهر نعم للعموم ولمكاتبة ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من
غير تقية ولا ضرورة فكتب لا يجوز الصلوة فيه **و**لا قائل بالفصل بين الوبر وغيره **و** يعضد التعميم ايضا ما سيجيء في الخز من قوله اذا حل وبره حل جلده
فيستفاد منه ان الجلد المصحوب ايضا حكمه كذا **و** الرواية معتضدة بالشهرة وبالعموم سيما موثقة ابن بكير **و** يؤيده الاخبار التي وردت في النهي عن الصلوة
في الثوب الذي يلي الثوب الذي هو من جلود الثعالب فان الظاهر ان المنع من جهة توهم لصوق الشعر به ونحو ذلك **و** حمل على الكراهة لعدم التعيين
بذلك **و** من الاصحاب من جزم بظاهرها **و**هو ضعيف **و** ذهب الشهيدان رحمهما الله الى الاختصاص بالملابس نظرا الى صحيحة محمد بن عبد الجبار المتقدمة
**و** قد مر الجواب عنها **و** اسند لا لهم بهذه الصحيحة يعني اسند الا انا بموثقة ابن بكير لاستعمال كلمة في في المصحوب فيها ايضا **مع** ان فيها قرينة
اخرى من جهة تشريك البول والروث ثم التاكيد بكل شيء منه **و** لا وجه لتضعيف دلالتها بان المراد منها الملابس مما لا يؤكل لحمه والثوب الملطخ بشيء
منه **مع** ان الملطخ بالبول والروث ليس مصداقا من خصوص انه من اجزاء غير المأكول اللحم بل لان الثوب يخرج **هذا** **و**لا يحضرني في كلامهم فيما لو
صلى مع مصاحبة شيء **و فيه** اشكال من جهة عموم موثقة ابن بكير ومن ان غاية الامر ثبوت الاشتراط حال التذكر والحرمة لا يستلزم الاشتراط مطلقا
ولا يتبادر من الموثقة الا ذلك **و** لعل عدم وجوب الاعادة اظهر حتى في الملابس لان الاعادة فرض جديد والامر يقتضي الاجزاء والاحتياط في الاعادة
سيما في الملابس وخصوصا فيما يتم فيه الصلوة وان لم يحضرني الان دليل لوجوبه الا اطلاق تلك الموثقة **ثم** ان العلامة استشكل في المنسوج من وبر الغير
المأكول وغيره ممزوجا نظرا الى الجواز الممزوج في الحرير ولا وجه له للعموم ولا قياس على الحرير لوجود الدليل هنا واولى من ذلك الحكم بالبطلان فيما لو خلط
قطعة منه او شيء في ثوب يجوز الصلوة فيه **و اما** لو شك في كون الصوف والوبر من مأكول اللحم ففي المنتهى لان الصلوة مشروطة بالستر الذي لا
يكون من غير مأكول والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط **و** استحسن الجواز في المدارك للاصل وصحيحة عبد الله بن سنان كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه **اقول** ان قلنا بان المراد مما يؤكل لحمه في الاخبار هو ما كان كذلك في نفس الامر كما هو الاظهر لانه هو مقتضى
وضع الالفاظ فلا مناص عما ذكره في المنتهى وان قيل بان المراد ما علم كونه كذلك لا يجوز الصلوة فيه فيتوجه ما ذكره في المدارك هذا اذا لحظ الشك ثابتا
في الاصل **و اما** لو اشتبه احد المتيقنين بالاخر فالاقوى الاجتناب عنهما معا كما في نظائره **ثم** ان الاصحاب استثنوا من ذلك شيئين **الاول**
الخز **و** اختلف الاصحاب والاخبار في حقيقته **فقيل** انه دابة بحرية ذات اربع تصاد من الماء وتموت بفقده **و** يدل عليه رواية ابن ابي يعفور قال كنت
عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخز فقال لا بأس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك
انه ميت وهو علاجي وانا اعرفه فقال له الرجل انه علاجي وليس احد اعرف به مني فتبسم ابو عبد الله عليه السلام ثم قال اتقول انه دابة تخرج من الماء او يصاد من الماء
فيخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال له ابو عبد الله عليه السلام فانك تقول انه دابة تمشي على اربع وليس هو على حد الحيتان
فيكون ذكوته خروجه من الماء فقال الرجل اي والله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله عليه السلام فان الله تبارك وتعالى احله وجعل ذكوته موته كما احل الحيتان وجعل
ذكوتها موتها **و** المحقق توقف في الرواية لضعفها واشتمالها على خلاف اجماعهم من حرمة غير ذات الفلس من السمك من حيوان البحر قال وحدثني
جماعة من التجار انه القندس ولم اتحققه **و** رده الشهيد بان مضمونها مشهور بين الاصحاب فلا يضر ضعفه فتجوز ان يكون المراد تشبيه الحل بالحل لا في
جنس الحلال فالمراد حلية الصلوة فيه **و** قال العلامة انه ما يوجد في زماننا بمصر وبر السمك فهو مشتبه منا **و** من الناس من زعم انه كلب الماء **و** على هذا
يشكل ذكوته بدون الذبح لان الظاهر انه ذو نفس سائلة **و** قال الشهيد الثاني في شرح اللمعة وكانها اليوم مجهولة او مغيرة الاسم او موهومة وقد
كانت في مبدء الاسلام الى وسطه كثيرة جدا انتهى **و** روى الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سأل ابا عبد الله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود
الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا خرجت من الماء تعيش خارجه فقال الرجل
لا فقال لا بأس **و** في رواية حمران بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام انه سبع يرعى في البر ويأوي الماء **و** في الصحيح على الاظهر عن زكريا بن آدم قال سألت ابا الحسن عليه السلام
فقلت ان اصحابنا يصطادون الخز فآكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تأكل قال ثم مكث ساعة فلما هممت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله
**و** في رواية ابن ابي يعفور وفي سند محمد بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اكل لحم الخز قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه والا فاقربه **و يمكن**

[illegible]

[illegible]

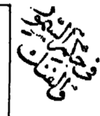
[illegible]

ابي عبد الله عندنا امرنه ... فقال له

الجمع بين تلك الاخبار بحيث يرتفع المنافاة ولا ينافي القاعدة المجمع عليها من حرمة غير المأكول ذي النفس من حيوان البر وبان يقال انه
يموت بخروجه عن الماء فاطلاق ما تقدم ليلا ينافي رواية حمران او يقال انه صنفان بري وبحري وكلاهما يجوز الصلوة فيه لكنه خلاف ظاهر
مجموع الاخبار وان ابيت عن ذلك فهذه الرواية اولى بالطرح وبان المراد من الشرطية في الاخبار الاخر التنبيه على الواقع وعلة الحرمة بان
يكون لحمه مختصا في ذي الناب فليس فيها ما يدل على حليته اكله صريحا وقال في التذكرة لا فرق بين كونه مذكى او ميتا عند علمائنا لانه
طاهر في حال الحيوة فلا ينجس بالموت وكما اعرف المسئلة فيها بحكم الوبر ثم ذكر حكم الجلد في جملة الفروع فلا يفهم من كلامه الا دعوى الاجماع على
طهارة الوبر من دون التذكية لا ان الجلد ايضا لا يحتاج الى التذكية فيكون كالغنم وكون ذكوته بالموت خارج الماء كالحيتان لا يستلزم كونه
غير ذي نفس سائلة كما فهمه الراوي واستغرب ذلك مع كونها دابة ذات اربع حتى يوجب ذلك حمل كلام العلامة على ما يشمل الجلد ايضا بجعل
كونها مستثنى من ذي النفس بهذه الاخبار مع انه لا يجدي في الصلوة في الجلد وان قلنا بالطهارة والمطلوب انما هو حكم الصلوة في الجلد
لا طهارته ويمكن ان يتمم كلامه بان يقال انه مبني على كونها غير ذي النفس السائلة وانه لا يضر الصلوة في ميتة غير ذي النفس كما مر الاشارة و
هو مشكل وكيف كان فحقيقة اليوم غير معلومة لنا والرجوع الى العرف مع اختلافه واختلاف العلماء في كل عصر بل واختلاف العرف
في اعصار السالفين كما يظهر من المحقق والشهيد الثاني وغيرهما يوجب اشكالا عظيما فيكون من باب المشتبه وقد مر الكلام في حكم المشتبه
ثم ان استثناء الوبر مما لا خلاف فيه بين اصحابنا ونقل عليه الاجماع جماعة منهم اذا كان خالصا عن وبر الارانب والثعالب وغيرهما والاخبار
الصحيحة وغيرها بذلك متظافرة سيما ما اشتمل على انهم كانوا يلبسونها فانها بخصوصها ايضا في غاية الكثرة ولا حاجة الى ذكرها واما
الممتزج بما ذكر فالمشهور عدم الجواز ونقل غير واحد من الاصحاب كالمحقق والعلامة وغيرهما عن كثير منهم انه اجماعي ويدل عليه عموم ما دل
على المنع عن وبر الارانب والثعالب ونحوهما ومما خصوصا وخصوص مرفوعة احمد بن محمد ومرفوعة ايوب بن نوح واما رواية داود الصرمي
قال سألته عن الصلوة في الخز يغش بوبر الارانب فكتب يجوز ذلك ومثلها رواية الاخرى فحملها الشيخ على التقية ونسبها الى الشذوذ و
لكن الصدوق قال بعد نقلها وهذه رخصة الاخذ بها ماجور ورادها ماثوم والاصل ما ذكره ابي في رسالته الي وصل في الخز ما لم يكن مغشوشا
بوبر الارانب ولعل مراده الرخصة في حال التقية واما جلده فالمشهور فيه الجواز ايضا ومنعه ابن ادريس وادعى عدم الخلاف فيه واشترط
العلامة في المنتهى والاقرب الاول لنا الاطلاقات والعمومات منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة وموثقة معمر بن خلاد قال سألت
ابا الحسن الرضا عن الصلوة في الخز فقال صل فيه وخصوص رواية ابن ابي يعفور المتقدمة وصحيحة سعد بن سعد عن الرضا قال سألته عن جلود الخز
فقال هو ذا نحن نلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حل وبره حل جلده فان تعليق حكم الجلد بحكم الوبر الذي جواز الصلوة فيه اجماعي
يقتضي جواز الصلوة في الجلد للمنع الاخبار الدالة على المنع في كل ما لا يؤكل لحمه واستوجب التخصيص بتلك الاخبار ولا يتوان النسبة بين تلك
العمومات العموم من وجه فلا وجه للترجيح لانا نقول مع ان لنا اخبارا مطلقا ايضا مما سمعت معتضدة بالاصل والشهرة ولا يعارضها عند
العمومات والثاني السنجاب وفيه للاصحاب قولان نسب الجواز الى الاكثر العلامة وقدمه الشهيد الثاني وادعى في المبسوط عدم الخلاف في
الجواز فيه وفي الحواشي عن ابن زهرة نقل الاجماع على العدم على ما نقل عنهما والاخبار فيه مختلفة ولا يبعد ترجيح الجواز للنصوص المستفيضة
منها الصحاح مثل صحيحة الحلبي عن الصادق انه سأله عن اشياء منها الفراء والسنجاب فقال لا بأس بالصلوة فيه ورواية مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا
الحسن عن الصلوة في السمور والسنجاب والثعالب فقال لا خير في ذلك كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم ورواية علي بن حمزة قال سألت
اباعبدالله وابا الحسن عن لباس الفراء الى ان قال فقلت الا بأس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم وصحيحة ابو علي بن راشد قال قلت لابي جعفر ما تقول في
الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور قال فصل في الفنك والسنجاب واما السمور فلا تصل فيه ورواية بشر بن بشار قال سألته عن الصلوة في الفنك
والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان يصلي فيه من غير تقية قال فقال صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا
تصل في الثعالب ولا السمور الى غير ذلك من الاخبار ولا يضر بالاسناد لاله وجود خبر السنجاب ما الا ورضيه الفقهاء في بعضها كما مر في موثقة احتج
المانع بالعمومات وفيه انها لا تقاوم الخاص فان قيل ان موثقة ابن بكير المتقدمة مبنية على السؤال عن الخاص فهو في حكم المنصوص بالخصوص
قلت نعم ولكنه لا يقاوم الخاص الصريح سيما مع كثرتها واعتضادها بغيرها والظاهر ان العاملين على الجواز اكثر واما ما قيل في توجيه اخبار
الجواز بالحمل على التقية ففيه انها مشتملة على المنع عما يقول به العامة ايضا فانهم يجوزون الصلوة في غير ماكول اللحم مطلقا ومع هذا كله فالاحوط
الاجتناب ثم ان الجواز مشروط بانه ذكية وهو ذو نفس سائلة ميتته نجسة ايضا قال في الذكرى وقد اشتهر بين التجار والمسافرين انه غير مذكى ولا

في جواز الصلوة في جلد الخز

في السنجاب وجواز الصلوة فيه



عبرة بذلك حملا للضرر في المسلمين على ما هو الاغلب **واما** السمور والفنك فالمشهور فيهما المنع وعن الصدوق في المقنع القول بالجواز والاخبار الواردة بجوازهما محمولة على التقية قال في المصباح المنير الفنك نوع من جراء الثعلب الرومي ولهذا قال الازهري وغيره هو معرب ويحكى لي بعض المسافرين انه يطلق على فرخ ابن آوى في بلاد الترك انتهى **التاسع** اجمع علماء الاسلام على حرمة الحرير على الرجال كما نقله غير واحد من اصحابنا والاخبار به متضافرة وكذلك بطلان الصلوة فيه للرجال اجماعي كما نقله غير واحد **و** وافقنا بعض العامة فيما لو حصل الستر بالحرير **و** اطبق الباقون على صحتها **ويدل** عليه الصحاح وغيرها من الاخبار الكثيرة **منها** صحيحة محمد بن عبد الجبار المتقدمة في البحث الثاني **ومنها** صحيحته الاخرى قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسأله هل يصلى في قلنسوة حرير محض او قلنسوة ديباج فكتب عليه السلام لا تحل الصلوة في حرير محض **و** صحيحة اسمعيل بن سعد الاحوص قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب ابريسم فقال لا وصحيحته الاخرى قال سألته عن الثوب الابريسم هل يصلي فيه الرجال قال لا الا عن ذلك **واما** صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصلوة في ثوب ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا باس فقد حملها الشيخ على حال الحرب ولا باس به **ولا** خلاف بين الاصحاب في جواز اللبس حال الحرب فادعى عليه المحقق اتفاق علمائنا في المعتبر والشهيد في الذكرى **ويدل** عليه اخبار كثيرة مثل موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الحرير والديباج فقال اما في الحرب فلا باس به وان كان فيه تماثيل وموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عنه عليه السلام قال لا يلبس الرجل الحرير والديباج الا في الحرب ورواية اسمعيل بن الفضل ورواية الحسين بن علوان الا انه قيد فيهما بما لم يكن فيه التماثيل ويحمل على الاولوية **وقد** يعلل انه موجب لتقوية القلب ولمحافظة الجسد عن ضرر الزند **و** العمدة هو الاجماع والاخبار وكذلك لا خلاف بينهم في جواز اللبس مع الاضطرار اليه من جهة البرد والحر وغيرهما ونقل عليه الاجماع جماعة **ويدل** عليه العقل والنقل من الكتاب والسنة مثل ما دل على نفي العسر والحرج وقولهم عليهم السلام ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه وفي رفع عن امتي ما لا يطيقون وغير ذلك وما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في لبس القميص الحرير من حكة كانت بهما وفي رواية اخرى بعينه ولم يذكر السفر وفي رواية اخرى انهما شكوا القمل فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما واستشهد في الذكرى والعلامة في التذكرة جعلا القمل من العذر المجوز لذلك لعدم انفكاك القمل عنهما اذا عن العلة وهو الضرورة **و** استدل على ذلك في التذكرة بقوله حكومة على الجماعة وقال في المعتبر بعد ذكره عدم التعدية **اقول** ان ثبت الاصل فالظاهر التعدي لانه من باب دلالة التنبيه ولم يقف على الرواية من طريق الاصحاب الا ما ذكره الصدوق في الفقيه قال لم يطلق النبي صلى الله عليه وآله لبس الحرير لاحد من الرجال الا لعبد الرحمن بن عوف وذلك انه كان رجلا قملا وهو غير معلوم السند الا انه بلغ ذلك حد الضرورة بحيث يستلزم الحرج فهو داخل تحتها **و**

**اعلم** ان تعذر وجود الساتر غير الحرير ليس من باب الضرورة فلا يصلي فيه بل يصلي عريانا لعدم الساتر المشروع **وتتميم** البحث يستدعى رسم مسائل

**الاولى** اختلفوا في جواز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منه مثل التكة والقلنسوة والجورب ونحو ذلك **و** الاقوى العدم وفاقا للمفيد وابن الجنيد والعلامة في المختلف وفخر المحققين والشهيد في البيان والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك والمحقق البهائي وجمل ممن تاخر عنه مثل العلامة المجلسي في والذخيرة والكفاية وغيرهم **و** قال الصدوق لا يجوز الصلوة في تكة راسها من ابريسم **و** ذهب الشيخ الى الكراهة وكذا ابو الصلاح وابن ادريس واختاره كثير من المتاخرين **لنا** استصحاب شغل الذمة بالصلوة والعمومات الكثيرة المانعة عن الحرير وخصوص صحيحتي محمد بن عبد الجبار المتقدمتين وهو صريح في خصوص المقام **واحتجوا** بالاصل وبجواز الصلوة فيهما اذا كانا نجسين وبما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة والقلنسوة والخف والزنار يكون في السراويل ويصلى فيه **و** الاصل لا يقاوم الدليل سيما مثل هذه الادلة **و** الثاني قياس محض **مع** انه مع الفارق للفرق بين المانع الذاتي والعرضي **و** لذلك لا يقول بجوازها من الميتة ايضا وكذلك مما لا يؤكل لحمه كما مر **و** الرواية ضعيفة باحمد بن هلال **و** ما ذكره ابن الغضائري من قبول رواية ما رواه عن ابن ابي عمير من نوادره والحسن بن محبوب من كتاب المشيخة معارض بعدم قبول العلامة له مطلقا **مع** انه لم يعلم ان ما رواه عن ابن ابي عمير هنا رواه من نوادره **و** القول بانجبار ضعفها بالشهرة مدفوع بان الشهرة التي يحصل بها جبر الضعف غير معلوم فيما نحن فيه فلاحظ نقلة الاقوال مثل العلامة في المختلف والمحقق في المعتبر وابن فهد في المهذب وغيرهم فانهم انما نسبوا القول الى الشيخ وابن ادريس وابي الصلاح والمحقق نسب الى الشيخ فقط وتردد هو ثم رجح الكراهة في كتبه الثلاثة **مع** ان الشيخ في الاستبصار اعتمد على الخبر هكذا باب كراهة الصلوة في الابريسم المحض ثم ذكر الاخبار الواردة في المنع عن الصلوة في الثوب الحرير المحض ثم جعلها صحيحة محمد بن عبد الجبار فظهر ان مراده بالكراهة الحرمة والعلة المشتركة لتعليل الكراهة بورود الحجة في الصحيح **لا** يقال صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع المتقدم جامع في الجواز مخرج الساتر ومع لا بس الشيء بالدليل وبقي الباقي فانه تخصيص لا يرضى به اهل التحقيق كما لا يخفى على المطلع بالاصول **لا** يقال ان صحيحة محمد بن عبد الجبار ايضا عام ولا بد من تخصيصها بغير الشيء الان السؤال عن القلنسوة وهو مما لا يتم الصلوة فيه **مع** ان الغالب من الرجال انهم يسألون عن حال الرجال لا ظهور حال الاشياء كما سنشير الى ذلك





قع اذا حملنا على رواية الحلبي فلابد ان نطرح تلك الصحاح او نحملها على الكراهة وهو مظ غير صحيح وارادة الكراهة والحرمة معا استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي و هو غير صحيح كما حقق في الاصول و ارادة عموم المجاز يحتاج الى قرينة قع ان التاويل بما يصح مع التكافؤ في الغلبة و قد عرفت الحال شيخ ان صحيحة محمد بن اسمعيل لا يخلو من شئ فانه قد يتامل في كون الديباج حريرا محضا وان كان الاظهر ذلك بالنسبة الى ملاحظة بعض الاخبار و في المغرب الديباج الثوب الذي سداه ولحمته ابريسم وعندهم المنقش وفي الوافي الديباج نوع من الثياب يتخذ من الحرير وكانه حرير منقوش فانه معرب يقال لثوب الكعبة ديباج الكعبة كما ورد في حديث صحيح فلعل الحرير يطلق على ما لا نقش له ويقابل الديباج و ثانيا ما اعترض بعضهم على صحيحة محمد بن عبد الجبار بان نفي الحلية لا يفيد الحرمة فان انتفاء الاباحة بالمعنى المصطلح يحصل بثبوت الكراهة فيه فهو في غاية الوهن لان المتبادر من الحلال هو الاباحة بالمعنى الاعم ويقابلها ثبوت الحرمة و اما ما يؤيد ذلك بما دل على جواز الكف فستحقيق بنحو ان كلام [illegible] ذكروا كلا من المسئلتين على حدة احدهما ما ذكرنا من اختلافهم في الصلوة و الثاني الصلوة في الثوب المكفوف بالحرير [illegible] بين المتأخرين الجواز فيه و قال في الذكرى بعد نقل الرواية الدالة على الكراهة الاشبه [illegible] الاصحاب و [illegible] في المدونة [illegible] و بعض المرتضى في بعض مسائله و مال الى المنع المحقق الشيخ والمحقق الاردبيلي [illegible] احتج على ذلك بما رواه العامة عن عمر ان النبي ص نهى عن الحرير الا موضع اصبعين او ثلث او اربع [illegible] في الصحاح [illegible] مكفوفين بالديباج وكان النبي [illegible] اصحابنا عن مراح المدائني عن ابي عبد الله ع انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج و [illegible] ضعف الاخبار [illegible] بعمل الاصحاب [illegible] المنع [illegible] الثوب الموصوف [illegible] في الحرير بخلاف الصلوة في [illegible] في الثياب فلاحظها و يؤيده الرواية الاتية [illegible] والمراد بالكف ما يجعل [illegible] الاكمام وحول [illegible] حول الزيق وهو موضع الزر اي الجلدة الذي [illegible] تحت الحنك و [illegible] ما يحيط بالعنق من الثوب [illegible] والظاهر انه معرب كريبان فيشمل ما يفصل من الابريسم او ينسج مسطحا او مدورا [illegible] و اما [illegible] مثل الحبوب [illegible] الاطلاقات [illegible] وانما كره الحرير [illegible] للرجال و روى ابن بابويه [illegible] عن يوسف بن محمد بن ابراهيم مثله و لعله [illegible] تكفه اسفله ابريسم [illegible] و اما موثقة [illegible] يعارض ما ذكرنا الا تعتضد بعمل الاصحاب و كذا [illegible] في قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل هل يصلح له لبس الطيلسان فيه الديباج والبركان عليه حرير قال لا و سألته عن الديباج هل يصلح لبسه للنساء قال لا باس [illegible] الثانية الحرير المنهي عنه هو الحرير المحض فلا يضر المخلوط بالقطن او الكتان او الخز او غيره مما يجوز الصلوة فيه و هو مما لا خلاف فيه [illegible] و يدل عليه لفظ المحض في الاخبار المتقدمة و خصوص الاخبار الكثيرة الناصة على جواز المخلوط مثل خبر البزنطي [illegible] رواية [illegible] رواية اسمعيل بن الفضل وغيرهما و لا فرق بين كون الخليط اقل او اكثر [illegible] الثوب ابريسم كما نص عليه في المعتبر ولا بد ان يكون [illegible] بغير الابريسم [illegible] لا يكون بطانة فقط [illegible] ولا النقش عليه بغير الابريسم [illegible] و اما لو وصل قطعا من حرير بقطعة من كرابيس ونحوه وخيط منها ثوب ففيه اشكال و يمكن [illegible] و يظهر حكمه مما سبق و يمكن ان يقال بالمنع نظرا الى العمومات [illegible] الاستثناء المذكور في الاخبار الكثيرة مثل رواية زرارة وغيرها الناهية عن الحرير الا اذا كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او قطن او كتان والاشتراط [illegible] اذا كان سداه او لحمته من قطن او كتان ونحو ذلك فيبقى الباقي تحت النهي [illegible] رواية اسمعيل بن الفضل عن الصادق ع في الثوب يكون فيه الحرير فقال ان كان فيه خلط فلا باس و اما قولهم انما يكره الحرير المبهم للرجال فلا يفيد الجواز [illegible] المخلوط الا الموصوف بالغير [illegible] فلو فرض نسج ثوب من خطوط متمايزة كل خط منها موضع اربع اصابع او [illegible] ويكون خط منها [illegible] الاخر مخلوطا [illegible] الاظهر عدم الجواز و مما ذكرنا يظهر الاشكال في حكم ما وخيط من الابريسم على الكرابيس [illegible] بحيث يحيط الثوب كما هو المتداول الان في سراويل النسوان و اما الحشو بالقز ففيه

في بيان معنى الديباج

في جواز الصلوة في الثوب المكفوف بالحرير

في حكم الثوب المخلوط بالحرير

فيه جواز لبس الحرير للنساء

فقولان وظاهر المشايخ المنع على ما يظهر من المعتبر الذي ذكره حيث نسب الجواز الى الشافعي وظاهر الذكرى جوازه واستضعفه بعض المتأخرين **واحتجوا** بالعمومات وبانه اسراف في زيادة من العموم مانع وكذا في كونه اسرافا نظر **ويدل** على الجواز ما رواه الحسين بن سعيد قال قرأت في كتاب محمد بن ابرهيم الى الرضا يسأله عن الصلوة في ثوب حشوه قز فكتب اليه قرأته لا باس بالصلوة فيه وطريق الشيخ الى الحسين صحيح كما في الخلاصة وظاهره جزم الحسين بكون ذلك من الامام فلا يرد تضعيف المحقق بانه لم يسنده من محدث فحمل عنه في كتاب وفي معنى هذه الرواية رواية سفيان بن السمط وفي الفقيه كتب يعني ابرهيم بن مهزيار الى ابي محمد الحسن في الرجل يجعل في جبته بدل القطن قزا هل يصلي فيه فكتب نعم لا باس به واوله بعض المتأخرين **و** هو بعيد **ولكن** الاحتياط في الترك **و** يمكن حمل الروايات على التقية **الثالثة** لا خلاف في جواز لبس الحرير للنساء عند اهل العلم **بل** هو مما يعرف من الدين **و** **اما** جوازه في الصلوة فالمشهور بل ذلك خلافا للصدوق فمنعه لم يرد الرخصة بجواز صلوتهن فيه فالنهي عن الصلوة في الابريسم المحض على العموم للرجال والنساء **و** لعل المراد بذلك العموم رواية زرارة قال سمعت ابا جعفر ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او قطن او كتان وانما يكره الحرير المحض للرجال **و** هي مع عدم ضعفها وعدم وضوح دلالتها لا تقاوم ادلة المشهور من موثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله قال النساء يلبسن الحرير والديباج الا في الاحرام **و** رواية يوسف بن ابرهيم المتقدمة **و** رواية الاحرام **و** في آخرها انما يكره المصمت من الابريسم للرجال ولا يكره للنساء **و** ضعفها لا يضر مع كون صفوان بن يحيى من جملة رواتها عنه **و** **اما** وجه عدم شمول صحيحة محمد بن عبد الجبار لهن فظهر مما مر **و** يؤيده ايضا ان الرواة مكررا كانوا يسألون عن حال الرجال فكان حكم الجواز للنساء كان معروفا عندهم ولزوم الخروج والعسر الشديد في نزعهن اياه في حال الصلوة وشدة ذلك **و** يشهد بخصه ذلك فعل المسلمين في الاعصار والامصار من دون نكير مع كونه مما يعم به البلوى **و** بالجملة فالظاهر عدم الاشكال في المسألة والحمد لله **الرابعة** الاظهر جواز الافتراش الحرير والركوب عليه قاله في المنتهى وهو المعروف من مذهب الاصحاب وممن صرح بجواز الصلوة عليه ايضا الشهيد في الذكرى وابن الجنيد **و** حكي في المختلف عن بعض المتأخرين القول بالمنع وتردد في المعتبر لعموم تحريمه على الرجال **لنا** الاصل **و** صحيحة علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن عن الفراش الحرير **و** مثله من الديباج والمصلى الحرير هل يصلح للرجل النوم عليه والتكأة والصلوة قال يفترشه ويقوم عليه ولا يسجد عليه **و** رواية مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله قال لا باس ان يأخذ من ديباج الكعبة فيجعله غلاف مصحف او يجعله مصلى يصلي عليه **و** العمومات يخرج عنها بعد تسليم شمولها لمحل النزاع بما ذكرنا من الخبر لا سيما الصحيح المذكور في الكتب الاربعة **الخامسة** في وجوب اجتناب الخنثى عن الحرير قولان **و** الاحوط الاجتناب **و** **اما** الصبي فالاظهر عدم وجوب المنع على الاولياء كما اختاره المحقق ومن تأخر عنه للاصل **و** قيل يجب لقوله حرام على ذكور امتي وفي شموله للصبي منع واضح **و** **اما** قول جابر كنا ننزعه ونتركه على الجواري فقد قال في المعتبر يمكن ان يكون للتنزه والمبالغة في التورع وقال والاشبه عندي الكراهة ولا باس به خروجا عن الخلاف **و** احتياطا للشبهة **العاشر** لا خلاف بين الاصحاب في تحريم لبس الذهب للرجال مسلما لا نقلهم على بطلان الصلوة به ايضا **قال** في البحار **و** **اما** تحريم لبس الذهب للرجال فلا خلاف فيه **و** انما الخلاف في بطلان الصلوة فيه لا اثم فذهب العلامة والاكثر الى البطلان انتهى **و** هو الظاهر من كلام الفاضلين وغيرهما حيث خصوا ذكر الخلاف في البطلان بما لا اثم فيه الصلوة **و** **اما** المموه والمخلوط بالذهب بان يكون لحمته او سداه ذهبا وكذا الخاتم المموه **ففيه** ايضا خلاف بينهم **و** صرح في التذكرة بالبطلان **و** لعله قول الاكثر **و** قال في الذكرى ذرابعها الذهب والصلوة فيه حرام على الرجال فلو موه به ثوبا وصلى فيه بطل بل لو لبس خاتما منه وصلى فيه بطلت صلوته قال الفاضل لقول النبي جعل الله الذهب حلية لاهل الجنة فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه رواه موسى بن اكيل النميري **و** مثل النهي عنه مفسد للعبادة **و** قوى في المعتبر عدم الابطال بلبس الخاتم من الذهب لا جرم ما تحريم خاتم مغصوب والنهي ليس عن فعل من افعال الصلوة ولا عن شرط من شروطها **ثم** قال ولو موه الخاتم بالذهب فالظاهر تحريمه لصدق اسم الذهب عليه **نعم** لو تقادم عهده حتى اندرس وزال مسماه جاز ومثله الاعلام على الثياب من الذهب او المموه به في المنع من لبسه والصلوة فيه **و** نقل فيه عن ابي الصلاح كراهة المذهب والملحم بالذهب والحرير **و** هو الظاهر من ابن حمزة وكذا الخاتم المموه بالذهب **فلنذكر** الاخبار الواردة في هذا الباب **و** هي موثقة عمار عن الصادق رواه الشيخ والصدوق في العلل في جملة حديث قال لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلي فيه لانه من لباس اهل الجنة **و** رواية موسى بن اكيل النميري عنه في الحديد انه حلية اهل النار والذهب حلية اهل الجنة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه وجعل الله الحديد في الدنيا زينة الجن والشياطين فحرم على الرجل المسلم ان يلبسه في الصلوة الا ان يكون قبال عدو فلا باس به قال قلت فالرجل في السفر يكون معه السكين في خفه لا يستغني عنه او في سراويله مشدودا والمفتاح يخشى ان وضعه ضاع او يكون في وسطه المنطقة من حديد قال لا باس بالسكين والمنطقة للمسافر في وقت ضرورة وكذا المفتاح اذا خاف الضيعة والنسيان الحديث **و** روى في

في حكم افتراش الحرير



النضر عن جابر الجعفي عن ابي جعفر قال يجوز للمرأة لبس الديباج والحرير في غير صلوة واحرام وحرم ذلك على الرجال الا في الجهاد ويجوز ان تختم بالذهب وتصلي فيه وحرم ذلك على الرجال قال النبي صلى الله عليه وآله يا علي لا تختم بالذهب فانه زينتك في الجنة ولا تلبس الحرير فانه لباسك في الجنة **و** في خبر آخر انه قال النبي صلى الله عليه وآله مشيرا الى الذهب والحرير هذان محرمان على ذكور امتي دون اناثهم **و** في الفقه الرضوي ولا تصل في جلد الميتة على كل حال ولا في خاتم ذهب ولا تشرب في آنية الذهب والفضة ولا تصل على شيء من هذه الاشياء الا ما يصلح لبسه **و** في اخبار كثيرة اخر المنع عن التختم بالذهب **و هذه** وان كان في دلالة اكثرها على المطلوب تامل لاحتمال سيما الروايات واكثر اسنادها ضعيفة **الا** ان عمل الاصحاب في تحريم الايتمام به الصلوة وعمل الاكثر فيما الايتم فيه الصلوة يعين ما ذكرنا **و** في استفادة حرمة التزيين والكف من تلك الاخبار تامل واشكال يشا من العمومات سيما مثل قوله تعالى قل من حرم زينة الله ومن التعليل الوارد في تلك الاخبار بانه الزينة في الجنة وعموم قوله هذان محرمان على ذكور امتي وغير ذلك **و على** تقدير التحريم كما هو الاظهر **ففي** بطلان الصلوة فيها **و** استفادة ذلك من هذه الاخبار ايضا اشكال **و** الاحوط الاجتناب **و** الاظهر **و** كذا العلم وغيره كما صرح به في الذكرى **ولا** يبعد استفادة التمكين من رواية النميري فان تفريع تحريم اللبس على تحريم التزيين ومن افراد التزيين بان يلبس ثوبا علمه من الذهب او دثره او كمه ينبغي ذلك **و** لعل العلامة والشهيد وغيرهما ايضا فهموا ذلك من هذه الرواية فافتوا ببطلان الصلوة في المموه بزر والملحم وغير ذلك سيما وقد يقال لبس الذهب في العرف بما يتحقق بلبسه ذلك بعينه لباسا يكون من الذهب الخالص هذا الكلام في الرجال **واما** النساء فلا خلاف في عدم المنع مطلقا **ويدل** عليه الروايات ايضا **واما** الخنثى كان او غير مسكوك **فلم** نقف على شيء يدل على بطلان الصلوة به **فلا** وجه للتوقف فيه **نعم** ان اجتنب عنه سيما لو لم يحصل النيات عنه في تلعنه وخصوصا في غير المسكوك كما قد يستفاد من رواية النميري لكان اولى واحوط **بل** الظاهر ان خروجه فيما لو حمل ضايعه مرجوح ما قد يجر **الحادي عشر** المشهور بين اصحابنا بطلان الصلوة في الثوب المغصوب وانه يجب ان يكون مباح الاستعمال بالملك او بالاذن صريحا او بالفحوى او بشاهد الحال **حتى** قال الشهيد في البيان لا يجوز في الثوب المغصوب ولو خيطا **و** ادعى في الذكرى الاجماع على اصل الحكم **لكن** المنقول عن الفضل بن شاذان من قدماء اصحابنا كما في الكافي **و** يظهر من كلامه انه كان ذلك مشهورا بين الشيعة **قال** في المعتبر والذي عليه نص عن اهل البيت ع بابطال الصلوة وانما هو شيء ذهب اليه المشايخ الثلثة منا واتباعهم **والاقرب** انه ان كان ستر به العورة او سجد عليه او قام فوقه كانت الصلوة باطلة لان جزء الصلوة يكون منهيا عنه فيبطل الصلوة بفواته **و** اما اذا لم يكن كذلك لم يبطل وكان كلبس خاتم من مغصوب **و** قال في المدارك المعتمد ما اختاره لتوجه النهي الى شرط العبادة فتفسد فيفسد المشروط **وقد** ظهر لك مما حققناه في المكان انه لا وجه لجميع ما ذكر لمنع امتناع اجتماع الامر والنهي سيما فيما كان بينهما عموم من وجه كما فيما نحن فيه **و** كذا لا يدل النهي على فساد الشرط والحرمة لا يستلزم الفساد سيما فيما كان الشرط من الامور التوصلية ولم يكن نفس عبادة **و** جميع ذلك قد حققناه في الاصول **و** كذا لا وجه لما قد يستدل به بان رد المال الى المالك واجب **و** قد يوجب في اثناء الصلوة كما اذا استوجب الفعل الكثير **و** الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص لمنع الاستلزام **اولا** ومنع دلالة النهي على الفساد **ثانيا** ومنع دلالة الخصوص مثل هذا النهي **ثالثا** ولو اذن المالك للغاصب وغيره جاز الصلوة فيه **واما** مع الاذن المطلق فقد لا ينصرف الى الغاصب بحكم عادة الغالب بخلاف الا ان يظهر رضاه مطلقا **وكيف** كان فلا دليل على بطلان الصلوة يمكن ان يعتمد عليه **و** الاجماع الذي ادعاه بعضهم انكاره مستند الى هذه القاعدة كما هو الظاهر فحالف سيما مع مخالفة الفضل بن شاذان فلا يمكن الاعتماد عليه فلم يبق الا شهرة والروايات المتقدمة في المكان **وقد** عرفت حالها **و** الاحتياط مما لا ينبغي ان يترك على كل حال **الثاني عشر** يكره الصلوة في ثوب **فيها** تماثيل **و** كذا الخاتم وهو المشهور بين الاصحاب **و** قال في المبسوط اذا كان فيه تماثيل وصور لا تجوز فيه وقال فيه لا يصلى في ثوب فيه تماثيل ولا في خاتم كذلك **و** عن ابن البراج تحريم الصلوة في الخاتم الذي فيه صورة **و** الاقوى الكراهة جمعا بين الاخبار المانعة والمجوزة مثل صحيحة بزيع انه سأل الرضا ع عن الثوب المعلم فكره ما فيه التماثيل وموثقة عمار عن الصادق ع عن الثوب يكون في علمه مثال طير او غير ذلك ايصلى فيه قال لا وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير او غير ذلك قال لا يجوز الصلوة فيه وما رواه في المحاسن في الصحيح عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال وسألته عن الثوب يكون فيه التماثيل او في علمه ايصلى فيه قال لا يصلى فيه وفي قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عنه ع قال وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع او طير ايصلى فيه قال لا بأس وصحيحة البزنطي عن الرضا ع في حديث انه رأى خاتم ابي الحسن ع فيه وردة وهلال في اعلاه الى غير ذلك مما ورد في النهي والرخصة **ثم** ان ظاهر الاكثر عدم الفرق بين صورة الحيوان وغيره وخصه ابن ادريس بصورة الحيوان **ولا** يبعد ترجيح مذهب ابن ادريس نظرا الى تتبع الاخبار واستفادة ان المراد منها ذوي الروح منها وكذا بالنظر الى كلام بعض اللغويين وان كان ظاهر اكثرهم العموم **و** قال في المصباح المنير وثوب



فصل في رفع الكراهة بالحجاب وفي بيع التماثيل

تماثيل اي صور حيوانات مصونة و يؤيده كل ما دل على جواز تصوير غير ذوات الارواح من الاية والاخبار المتظافرة المعتبرة وكل ما دل من الاخبار على ان احداث نقص في صورة الحيوان يكون في رفع الكراهة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لا باس ان يكون التماثيل في الثوب اذا غيرت الصورة منه و يستفاد من بعض الاخبار الواردة في الصلوة على البساط ان الصورة اذا كانت بعين واحدة لا يضر و في بعضها الاكتفاء بكسر رؤس التماثيل فالمستثنى منها ايضا كراهة استصحابها في الصلوة ويزول او يخف بشدها في هميان او خرقة وشدها في وسطه بحيث يكون الدراهم خلفه كما يستفاد من الاخبار الامر بان يضع خلفه ولعل النكتة ان ذلك ابعد من توهم حكاية غيره نعم فلا يجعل بينه وبين القبلة شيئا والاخبار الواردة في المنع اكثرها ظاهرة في الكراهة واردة بمثل لفظ لا احب ولا اشتهي ونحو ذلك فمن جملتها ما رواه في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الدراهم السود يكون مع الرجل وهو يصلي مربوطة او غير مربوطة فقال ما اشتهي ان يصلي ومعه هذه الدراهم التي فيها التماثيل ثم قال ما للناس بد من حفظ بضائعهم فان صلى وهي معه فليكن من خلفه ولا يجعل شيئا منها بينه وبين القبلة وصحيحة حماد بن عثمان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الدراهم السود التي فيها التماثيل ايصلي الرجل وهي معه فقال لا باس بذلك اذا كانت مواراة و يدل على الجواز صحيحا صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر عليهم السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل فقال لا باس بذلك و في الخصال في حديث الاربعمائة عن علي عليه السلام ولا يعقد الرجل الدراهم التي فيها صورة في ثوبه وهو يصلي ويجوز ان يكون الدراهم في هميان او في ثوب اذا خاف ويجعلها في ظهره و منها استصحاب الحديد بارزا كان او غيره للنصوص المستفيضة الا اذا كان مستورا و قال الشيخ في النهاية لا يجوز الصلوة اذا كان مع الانسان شيء من حديد مشهر مثل السكين والسيف فان كان في غمد او قراب فلا باس بذلك ونحوه مؤداه كلام ابن البراج والاول اقرب حملا للاخبار المانعة على الكراهة لانها ضعيفة في السند وقاصرة في الدلالة مع ان جمهور الاصحاب حملوها على ذلك وفهمهم قرينة واصحها منها موثقة عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي وعليه خاتم حديد قال لا ولا يتختم به الرجل فانه من لباس اهل النار ورواية السكوني فقد مرت وقد ورد في رواية القميين و في مرسلة احمد بن محمد بن ابي الفضل المدائني عن الصادق عليه السلام قال لا يصلي الرجل وفي تكته مفتاح حديد قال الكليني وروي اذا كان المفتاح في غلاف فلا باس و يظهر من هذه الرواية عدم الاكتفاء بالستر بالثياب فلا يكفي كون المفتاح في الكيس مثلا حتى يلف في خرقة او يدرج في غلاف الا ان الغالب ان تكون مستورة بالقميص و قال المحقق ويسقط الكراهة مع ستره وقوفا بالكراهة على موضع الوفاق ممن كرهه و لا يبعد الاكتفاء بمطلق الستر كما هو ظ الاصحاب لما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان عليه السلام يسال عن الفص الخماهن هل يجوز فيه الصلوة اذا كان في اصبعه فكتب الجواب فيه كراهية ان يصلي فيه وسئل عن الرجل يصلي وفي كمه او سراويله سكين او مفتاح حديد هل يجوز ذلك فكتب في الجواب جائز والخماهن هو الحجر الاسود الذي يجعل منه الفص كما ذكره بعض اهل اللغة وقيل هو الحديد الصيني فلعلهما واحد و الاحوط الاجتناب عن الحديد في غير الغلاف والخرقة سيما الخاتم للتاكيد الوارد في الاخبار و منها الصلوة في ثوب من لا يتحرز عن النجاسة للاخبار الكثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان قال سال ابي ابا عبد الله عليه السلام عن الذي يعير ثوبه لمن يعلم انه ياكل الجري ويشرب الخمر فيرده ايصلي فيه قبل ان يغسله قال لا يصلي فيه حتى يغسله وصحيحة العيص بن القاسم في الرجل يصلي في ازار المراة وفي ثوبها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مامونة الى غير ذلك و انما حملناها على الكراهة للاصل والاستصحاب والاخبار الكثيرة الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين فقد روى عبد الله بن سنان في الصحيح عنه عليه السلام قال سال ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفي صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الصلوة في ثوب المجوسي فقال يرش بالماء و يمكن تخصيص الكراهة بغير الاثواب التي ينسجها الكفار كالثياب السابرية وغيرها لشيوع البلوى وعظم الابتلاء فقد روى معوية بن عمار في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم اخباث يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها قال نعم قال معوية فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له ازرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم الجمعة حين ارتفع النهار فكانه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعة و منها ما مر من كراهة الصلوة فيما يتخذ من مستحل الميتة بالدباغ من المسلمين وفي الثوب الذي يلي الفراء المتخذة من جلود الثعالب واشباهها و قيل بالتحريم وهو ضعيف و منها الامامة بغير رداء عند اكثر الاصحاب او مطلق الصلوة عند الشهيدين وهو اظهر ولكنه لتقليل الثوب ابد ويتاكد لمن كان عليه سراويل فقط او ازار فقط اكد وفي خبر انه يضع تكة على عاتقه وحبلا ان لم يجد غيرهما وقال بعض المتاخرين ان الذي يظهر من الاخبار ان الرداء انما يستحب للامام وغيره اذا كان في ثوب واحد لا يستر منكبيه ويكون صفيقا وان ستر منكبيه لكنه في الامام اكد واذا لم يجد

قال الحيوان الناقص ليس باقل من صورة الحجر والشجر ومنه الدراهم التي فيها التماثيل

في حكم الدراهم التي فيها التماثيل وفي استصحاب الحديد

ومنها الصلوة في ثوب من لا يتحرز عن النجاسة





ثوبا يرتدي به مع كونه في ازار او سراويل فقط يجوز ان يكتفي بالتكة والسيف و … ونحوه ويمكن القول باستحباب الرداء مع الثوب المتعدد
ايضا لكن الذي يشهد التأكيد الشديد فيه يكون مختصا بما ذكرنا واما ما هو الشايع من جعل منديل او خيط على الرقبة في خلال الاخبار مع
الاثواب المتعددة ففيه ريب يشابه بدعة واستدل على ذلك بصحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ام قوما في قميص ليس
عليه رداء فقال لا ينبغي الا ان يكون عليه رداء او عمامة يرتدي بها وقد يدل على مرتبة … قال صلى بنا ابو جعفر عليه السلام في قميص بلا ازار ولا رداء ولا اذان ولا
اقامة فقال ان قميصي كثيف فهو يجزي ان لا يكون علي ازار ولا رداء واني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم اتكلم فاجزاني ذلك وصحيحة زرارة عن
الباقر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن
رجل ليس معه الا سراويل قال يحل التكة منه فيطرحها على عاتقه ويصلي قال وان كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف و
يصلي قائما وصحيحة محمد بن مسلم ورواية جميل ايضا … لان على استحباب ان يجعل على عاتقه حبلا او منديلا او نحو ذلك لمن يصلي في سراويل او ازار
وانت خبير بان هذه الاخبار لا تنافي استحباب الرداء في غير الصورة المذكورة … لا يخفى على المتأمل لان غاية السبب الخاص افادة حكم الخاص فقط لو لم يكن
الجواب عاما واما نفيه عن الغير فلا فان قلت نعم ولكن ثبوته في الغير يحتاج الى دليل قلت يمكن الاستدلال بصحيحة زرارة …
فانها مطلقة لا اختصاص لها بالعباء او رقيق الثوب وقوله عليه السلام ادنى ما يجزيك … بارادة الرداء الاضطراري مع انه يمكن ادعاء الظهور للاهتمام مطلقا من
صحيحة علي بن جعفر قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يجمع طرفي ردائه على يساره قال لا يصلح جمعهما على اليسار ولكن اجمعهما على يمينك او دعهما
وسألته عن السيف هل يجري مجرى الرداء يؤم القوم في السيف قال لا يصلح ان يؤم في السيف الا في حرب وفي رواية اخرى …
بمنزلة الرداء يصلي فيها الرجل بغير رداء او القوس بمنزلة الرداء بل يمكن ادعاء انه يظهر من الاخبار كون ذلك شعارا للمسلمين مطلقا وان هذا كان من
جهة استفادتهم ذلك من الشرع مع ان الشيخ ابا الفتح الكراجكي روى في كنز الفوائد عن علي عليه السلام انه قال لنوف البكالي هل تدري من شيعتي قال
لا والله قال شيعتي الذبل الشفاه الخمص البطون الذين تعرف الرهبانية والربانية في وجوههم رهبان بالليل اسد بالنهار الذين اذا جنهم الليل اتزروا
على اوساطهم وارتدوا على اطرافهم وصفوا على اقدامهم وافترشوا جباههم تجري دموعهم على خدودهم يجأرون الى الله في فكاك رقابهم الحديث
وربما يستشكل بان الظاهر من صحيحة محمد بن مسلم وما في معناها ان المصلي لا يحسن ان يكون منكبه مكشوفا لا استحباب الرداء ويؤيده رواية ابي بصير
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما يجزي الرجل من الثياب ان يصلي فيه فقال صلى الحسين بن علي عليه السلام في ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب ركبتيه ليس على منكبه
منه الا قدر جناحي الخطاف وكان اذا ركع سقط عن منكبيه وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده فلم يزل ذلك دأبه مشتغلا به حتى انصرف و
فيه ريب ما فيه من خلاف الظاهر وعدم ظهوره في التأكيد … رواية جميل قال سأل مرازم ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر عن الرجل الحاضر يصلي في ازار
مؤتزرا به قال يجعل على رقبته منديلا او عمامة يرتدي بها واما كيفية الرداء فيجوز ان يلقي الثوب على المنكبين ثم يرسل بطرفيه … صحيحة علي بن
جعفر المتقدمة ويظهر من البحار وغيرها مثل رواية ابن بكير … جواز الاسدال فاما الاسدال المنهي عنه في الاخبار المحكوم
عليه في الطهارة بالكراهة في كلام الاكثر فربما فسر بان يضع وسط الرداء على راسه ويرسل طرفيه … ان يضع وسطه على المنكبين
وربما فسر بان يلتحف بثوبه ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد وهو كذلك وروى الصدوق بسنده عن … عن الباقر عليه السلام قال خرج امير المؤمنين عليه السلام
على قوم فرآهم يصلون في المسجد قد سدلوا ارديتهم فقال لهم ما لكم قد سدلتم ثيابكم كأنكم يهود قد خرجوا من فهرهم يعني بيعهم اياكم وسدل
ثيابكم وحمل ابن الاثير هذا الحديث على التفسير الاول واما لبس الثوب مطلقا كلبس العباء فوق الاثواب والمطر والفراء وغير ذلك فالظاهر
عدم الكراهة ويدل عليه موثقة ابن بكير انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي ويرسل جانبي ثوبه قال لا بأس وفي حديث … عن الحسين بن
علوان عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام قال انما يكره السدل على الازر بغير قميص واما على القميص والجباب فلا بأس ويكره الصلوة في العمامة من دون حنك
اجماعا كما في المعتبر والمنتهى وعبارة … يكره الصلوة مطلقا وفي الطابقية … من جعل التحنيك …
بمنزلة … القول بكونه بمنزلة المستحب مكروهها وعن الصدوق القول بالتحريم قال وسمعت مشايخنا رضي الله عنهم يقولون لا يجوز الصلوة في
الطابقية ولا يجوز للمعتم ان يصلي الا وهو متحنك وقد ذكر جماعة من اصحابنا انه لا نص في خصوص استحباب العمامة للصلوة وليس كذلك اذ الاخبار
موجودة منها ما ذكره في مكارم الاخلاق … قال ركعتان … افضل من اربع … وفي كتاب غوالي اللئالي وكتاب جامع الاخبار ايضا ما
يدل على ذلك وكذا … انه لا خبر يدل على كراهة العمامة … في الصلوة بل ما يدل على فضلها على الجميع الاوقات ومن غوالي اللئالي
ايضا انه قال من صلى بغير حنك فاصابه داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه ثم ان الظاهر ان الحنك الوارد في الاخبار هو ان يدير جزءا من العمامة تحت



التحنك ويعبر عنه في الطرف الآخر وهو صريح كلام اللغويين و قد عرفت ان الذي يفهم من الاخبار هو ادارة طرف العمامة من تحت الحنك واسدال
ورد في شطر من الاخبار الدالة على كيفية عمامة رسول الله صلى الله عليه وآله والملائكة المسومين وكيفية عمامة امير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير وعمامة علي بن الحسين عليه السلام في الاخبار
الواردة في تعظيم الميت فانها كلها مشتملة على اسدال طرف العمامة و يظهر من بعضها استحباب اسدال الطرفين احدهما الذي بين الكتفين والآخر
من الذي على الصدر فلنذكر منها ما رواه الكليني في الصحيح عن الرضا عليه السلام في قول الله عز وجل مسومين قال العمائم اعتم رسول الله صلى الله عليه وآله فسدلها
بين يديه ومن خلفه واعتم جبرئيل عليه السلام فسدلها من بين يديه ومن خلفه وما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال عمم رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام بيده فسدلها
من بين يديه وقصرها من خلفه قدر اربع اصابع ثم قال ادبر فادبر ثم قال اقبل فاقبل ثم قال هكذا تيجان الملائكة و ما رواه ابن طاوس عن كتاب الولاية
لابن عقدة باسناده الى عبد الله بن بشير صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله يوم غدير خم الى علي عليه السلام فعممه واسدل العمامة بين كتفيه وقال هكذا
ايدني ربي يوم حنين بالملائكة معممين قد اسدلوا العمائم وذلك حجز بين المسلمين والمشركين الى آخر الخبر و في مقابل هذه الاخبار اخبار كثيرة
تدل بظاهرها على ادارة العمامة تحت الحنك مثل ما رواه الكليني في الحسن عن ابن ابي عمير عمن ذكره عن الصادق عليه السلام من تعمم ولم يتحنك فاصابه
داء لا دواء له فلا يلومن الا نفسه و عن عيسى بن حمزة قال من اعتم فلم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه قال الصدوق ره
وقال النبي صلى الله عليه وآله الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم قال الصدوق وذلك في اول الاسلام وابتدائه وفي معنى ما ذكر اخبار اخر لا حاجة الى ذكرها
وانت خبير بان في كل هذه الاخبار الادارة تحت الحنكين و ما قاله صاحب البحار بان في صورة الاسدال ايضا ادارة من الخلف الى الجانب الايسر
فهو خروج عن ظاهر هذه الاخبار وعن كلام اللغويين فلاحظ كلماتهم و جمع في الوسائل بين الاخبار بجعل هذه محمولة على وقت ارادة السفر والحاجة و
التنبيه وبين حمل الروايات الاول في باب العمامة التي يعتم بها المسافر ليأمن من خطر السفر وظني ان كليهما حسن والجمع بينهما احسن ثم ان التحنك
المتعارف في امثال هذه البلاد مخالف لهما فربما يقال ان فعله صار من لباس الشهرة المنهي عنه في الاخبار مثل حسنة ابي ايوب الخزاز عن الصادق عليه السلام قال ان
الله يبغض شهرة اللباس و في رواية ابن مسكان عن رجل عنه قال كفى بالمرء خزيا ان يلبس ثوبا يشهره او يركب دابة تشهره و في رواية اخرى من لبس ثوبا
شهرة كساه الله يوم القيامة ثوبا من النار و في اخرى عن الصادق عليه السلام الشهرة خيرها وشرها في النار و ربما يؤيد ذلك بان بعض ما بين اكثر الاخبار
المرغبة في التحنك مشتملة على ان تاركه يصيبه داء لا دواء له ولا نراه في بلاد العرب اختلافا في ذلك بل ربما نرى غير المتحنكين فلعله لاجل انه صار من
لباس الشهرة ومنها اشتمال الصماء ففي الحسن عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال اياك والتحاف الصماء قلت وما التحاف الصماء قال ان تدخل الثوب
من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد وقد ورد في بعض الاخبار بسند صحيح و كلام اهل اللغة مختلف فيه فقيل ان تجلل جسدك بثوبك نحو
شملة الاعراب باكسيتهم وهو ان يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى وعاتقه الايسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى وعاتقه الايمن فيغطيهما جميعا
وقيل ان يشتمل الرجل بثوب يجلل به جسده كله ولا يرفع منه جانبا يخرج منه يده و قال في الذكرى وتفسير الفقهاء ان يشتمل بثوب واحد ليس عليه غيره
ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فربما يبدو منه فرجه والفقهاء اعرف بالتاويل لما ورد عن الائمة و هكذا نقله ابو عبيد ايضا عن الفقهاء
وكيف كان فكراهة ذلك اتفاقي بين العلماء و الاحوط الاجتناب عن الجميع سيما ما في الصحيحة المتقدمة و منها الاتزار فوق القميص
كما نقل عن اكثر الاصحاب و قيل لا يستفاد كراهته من الاخبار بل الظاهر منها عدمها واما ما ورد فيها النهي عن التوشح فوق القميص وهو غير الاتزار
قال الجوهري توشح الرجل بثوبه وسيفه اذا تقلد بهما و نقل عن بعضهم ان التوشح ادخال الثوب تحت اليد اليمنى والقاؤه على المنكب الايسر
كما يفعله المحرم و قيل غير ذلك اقول والاخبار واردة في كليهما ففي صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال لا ينبغي ان تتوشح بازار فوق القميص وانت
تصلي ولا تتزر بازار فوق القميص اذا انت صليت فانه من زي الجاهلية فهذه الرواية تدل على كراهة الاتزار ايضا والاخبار الدالة على المنع من التوشح كثيرة
واما صحيحة موسى بن القاسم قال رأيت ابا جعفر الثاني عليه السلام يصلي في قميص قد اتزر فوقه بمنديل وهو يصلي و صحيحة موسى بن عمر بن بزيع قال قلت للرضا عليه السلام اشد
الازار والمنديل فوق قميصي في الصلاة فقال لا بأس فمحمولتان على الرخصة والجواز فلا ينافيان الكراهة مع احتمال ارادة التحزم كما يشهد به الاتزار وحيث
القميص فانه لا كراهة فيه اجماعا كما نقله العلامة و اما صحيحة حماد بن عيسى قال كتب الحسن بن علي بن يقطين الى العبد الصالح عليه السلام هل يصلي
الرجل الصلاة وعليه ازار متوشح به فوق القميص فكتب نعم فمحمولة على الرخصة جمعا بين الاخبار و منها اللثام للرجل ففي خبر الحلبي ذكره اكثر
الاصحاب من غير تصريح و قال المفيد لا يجوز لاحد ان يصلي وعليه لثام مشدود الا ان يكون في الحرب فلا يتمكن ان يحله فيجوز ذلك للاضطرار
و قال الشيخ في التهذيب بعد نقل العبارة ذكر ذلك علي بن الحسين بن بابويه وسمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم اعرف به خبرا مسندا و يدل على عدم
الحرمة واستدل عليه بما رواه العلامة انه سئل عن الصلاة متلثما والنقاب لا يصلي احدكم وهو متنقب و رد بانه لا دلالة فيه على ذلك و منهم من

في بيان [illegible] التحنك

روى الصدوق رحمه الله بسند عن عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام قال من خرج في سفر فلم يدر العمامة تحت حنكه فاصابه الم لا دواء له فلا يلومن الا نفسه

في حكم التحنك في هذه البلاد لكونه من لباس الشهرة عند غير المتحنكين

وفيها اشتمال الصماء وفي بيان تفسيره

وفيها الاتزار فوق القميص وفي بيان التوشح

استدل به على جواز [illegible] من كتاب [illegible] فوق الازار

وفيها اللثام [illegible] وفي غير الحرب

شد عقد الازار وزيد بان ظاهر الاخبار كراهة حل الازرار في الصلوة وانه من عمل قوم لوط وفيه ان الظاهر من الاخبار المانعة في الثوب المحلول الازرار هو ما يكون مظنة لكشف العورة وما دل انه من عمل قوم لوط الظاهر ارادة الحل بين الصلوة فانه من العبث كسائر اعمالهم فيكون العمل فيه بينهما ذكرنا معللا بانه من عمل قوم لوط **اقول** ويحتمل ارادة الضيق الذي يوجب عدم حضور القلب ويمنع من بعض الآداب سواء حصل الضيق بسبب شد الازرار او غيره ايضا **ومنها** الصلوة في الثوب الرقيق الغير الحاكي للون لاخبار كثيرة مثل صحيحة محمد بن مسلم قال رايت ابا جعفر ع صلى في ازار واحد ليس بواسع قد عقده على عنقه فقلت له ما ترى للرجل يصلي في قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا باس به وغيرها فان حكى لون العورة فلا يجوز الصلوة فيه **وفيما** حكى الحجم قولان اظهرهما الكراهة للاصل وحصول الستر عرفا ولما يظهر من الاخبار المعتبرة جواز الاكتفاء بقميص واحد اذا كان كثيفا **و** الغالب ان القميص الكثيف قد يحكي الحجم سيما اذا كان رطبا وخصوص ما في العنوان فان ابدانهن عورة **وقيل** بالبطلان محتجا بمرفوعة احمد بن حماد عن النبي ص قال لا تصل فيما شف او وصف يعني الثوب الصقيل **قال** في المدارك كذا فيما وجدناه من نسخ التهذيب **و** ذكر الشهيد في الذكرى انه وجد بخطه او بخط الشهيد الشيخ ابي جعفر ره وان لم يره وصف بواوين قال ومعنى شف لاحت منه البشرة ووصف حكى الحجم وقريب منه مرفوعة محمد بن يحيى ولا يخفى ما في ذلك لما تقدم مثاما من الادلة **وقد** مر الاشكال في حديث الستر بالنورة **و** الظاهر عدم الاكتفاء به في الصلوة **ومنها** اللثام للرجل والنقاب للمرأة لصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال قلت له ايصلي الرجل وهو متلثم فقال اما على الارض فلا واما على الدابة فلا باس **و** يفهم منه نفي الكراهة في حال الركوب **وقد** مر موثقة سماعة في ستر العورة **وفيهما** اخبار كثيرة تدل على الجواز **و** وجه الجمع بينها وبين ما ذكر

**واما** صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله ع هل يقرء الرجل في صلوته وثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا اسمع الهمهمة وفي معناه رواية اخرى فيحتمل ان المراد من مفهومها التحريم بناء على وجوب اسماع المصلي نفسه **واما** اذا منع عن القراءة او الاذكار الواجبة فلا ريب في حرمته **ومنها** صلوة المرأة في خلخال لها صوت لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن الرجل يصلي وفي كمه طير قال ان خاف الذهاب عليه فلا باس قال وسالته عن الخلاخل هل يصلح للنساء والصبيان لبسها فقال ان كان صماء فلا باس وان كان لها صوت فلا يصلح **و** عن ابن البراج انه لا يصلى الصلوة فيه والرواية لا تدل عليه قيل والرواية تفيد الكراهة مطلقا فلا وجه للتخصيص بحال الصلوة **و** يمكن استشعار ذلك بمناسبة صدر الرواية **ومنها** صلوة المرأة عطلا بضم العين والطاء المهملتين وتنوين اللام اي خالية جيدها من القلادة في رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ع قال لا تصلي المرأة عطلا **وفي** الفقيه قال الصادق ع لا ينبغي للمرأة ان تعطل نفسها ولو ان تعلق في عنقها قلادة ولا ينبغي لها ان تدع يدها من الخضاب ولو ان تمسحها بالحناء مسحا وان كانت مسنة وفي بعض الكراهة الاخبار ولو تعلقن في اعناقهن سيرا **ومنها** الصلوة مختضبا وان كانت خرقة نظيفة وهو مقتضى الجمع بين [illegible] المفصلة **ومنها** الصلوة في ثياب السود الا الخف والعمامة والكساء وهو مضمون روايات كثيرة وفي الفقيه قال امير المؤمنين ع فيما علم اصحابه لا تلبسوا السواد فانه لباس فرعون وفي رواية عن الصادق ع انه لبسه من جهة التقية عن بني العباس ثم قال اما اني البسه وانا اعلم انه لباس اهل النار **و** هذه الاخبار كلها مطلقة وقال الكليني وروي لا تصل في ثوب اسود **واما** الخف والعمامة والكساء فلا باس **و** في القلنسوة السوداء روايتان مصرحتان بالنهي عنها في الصلوة معللتان بانها لباس اهل النار واحديهما في الكافي والاخرى في العلل **ومنها** الصلوة في الثوب المشبع اللون بحمرة او [illegible] لموثقة ... بن اعين قال دخلت على ابي جعفر ع وعليه ملحفة حمراء شديدة الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كاني اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذي هو علي ان الثقفية اكرهتني عليه وانا احبها فاكرهتني على لبسها ثم قال انا لا نصلي في هذا ولا تصلوا في المشبع المضرج الحديث وفي موثقة حماد بن عثمن عن الصادق ع قال يكره الصلوة في الثوب المصبوغ المقدم وفسر المقدم بالحمرة المشبعة وبكل مشبع ايضا وفي رواية يزيد بن خليفة عنه ع انه كره الصلوة في المشبع بالعصفر والمضرج بالزعفران **ومنها** الصلوة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي المفصل الذي بين القدم والساق وشيئا من الساق **فعن** اكثر القدماء التحريم وهو فتوى الفاضلين **و** الباقون على الكراهة وصرح كثير من الاصحاب بعدم النص **و** استدل المانعون بعدم صلوة النبي ص والصحابة والتابعين في هذا النوع **و** لعلهم ارادوا بذلك عدم الصلوة بعنوان الالتزام الدال على الحرمة والا فلا يتم الاستدلال بعد تسليم النقل **اقول** قال ابن حمزة في الوسيلة وروي ان الصلوة محظورة في النعل السندية والشمشك فهذه الرواية مع عمل القدماء واستصحاب شغل الذمة تقوي الحرمة **ولكن** الشيخ روى في كتاب الغيبة والطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الحميري انه كتب الى صاحب الزمان ع يسأل هل يجوز للرجل ان يصلي وفي رجليه بطيط لا يغطي الكعبين ام لا يجوز فكتب في الجواب جائز **قال** في القاموس البطيط راس الخف بلا ساق **اقول** وعلى ما حققنا في بحث الوضوء من معنى الكعب لا يدل على مطلبهم سلمنا عدم تعين معنى الكعب على ما ذكرنا فلا اقل من تشابهه فلا ترد تلك الرواية **و** مقتضى الجمع بين الروايتين حمل ما على ما لا يستر ظهر القدم **و** الظاهر ان الحرمة او الكراهة انما هي فيما يستر اكثر ظهر القدم كالنعل العربية **واما** ما لا يستر كالجرموق والخف فلا خلاف في جواز الصلوة فيه وحكم

ومنها اللثام للرجل والنقاب للمرأة

ومنها صلوة المرأة عطلا

ومنها الصلوة في الثياب السود الا الخف والعمامة والكساء

ومنها الصلوة فيما يستر ظهر القدم ولا يغطي المفصل



كراهته **بل** ويظهر من الاخبار استحبابها في النفس بعد الظانها العربية بل ذكر بعض الاصحاب انه يستحب الصلوة فيها عند علمائنا **فائدة** يستحب التقنع في الصلوة بالمسك وغيره فعن الصادق ع ركعتان صلوة متطيب افضل من سبعين صلوة بغير طيب

## المقصد الرابع في القبلة وفيه مطلبان

### المطلب الاول في حقيقتها وفيه بحثان

**الاول** اختلف الاصحاب في حقيقة القبلة **فعن** اكثر القدماء منهم الشيخان وسلار وابن حمزة وابن البراج ان الكعبة قبلة المسجد والمسجد قبلة الحرم والحرم قبلة الدنيا وهو مذهب المحقق في الشرايع **و**عن الشيخ والمحقق الطبرسي دعوى الاجماع عليه **و**عن السيد وابن الجنيد وابي الصلاح وابن ادريس والمحقق في المعتبر والنافع والعلامة واكثر المتأخرين انها عين الكعبة لمن يتمكن من غير مشقة كثيرة كمن كان في بيوت مكة بمعنى وجوب محاذاتها بما امكن لمشاهدتها وجهتها لغيره **وهو الاقرب اما** وجوب المحاذاة للمشاهد ومن بحكمه فالظاهر انه اجماعي من الفريقين كما نقله المحقق وان كان المنقول عن بعض الاصحاب القول الاول خلافه في ذلك **ويدل** عليه موثقة عبد الله بن سنان الآتية وغيرها من المستفيضة الآتية **واما** ان جهتها قبلة لغيره فللاخبار المتضافرة مثل حسنة الحلبي عن الصادق ع قال سألته هل كان رسول الله ص يصلي الى بيت المقدس قال نعم فقلت كان يجعل الكعبة خلف ظهره فقال اما اذا كان بمكة فلا واما اذا هاجر الى المدينة فنعم حتى حول الى الكعبة وفي رواية معوية بن عمار الموثقة ظاهرا عنه قال قلت له متى صرف رسول الله ص الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر والاخبار الناطقة بهذا المعنى من الكثرة بمكان لا حاجة الى ذكرها وقد روى الطبرسي في الاحتجاج عن العسكري ع في احتجاج النبي ص على المشركين قال انا عباد الله مخلوقون مربوبون نأتمر له فيما امرنا وننزجر عما زجرنا الى ان قال فلما امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعنا فلم نخرج في شيء من ذلك من اتباع امره **واحتج** الآخرون برواية عبد الله بن محمد الحجال عن بعض رجاله عن الصادق ع قال ان الله تعالى جعل الكعبة قبلة لاهل المسجد وجعل المسجد قبلة لاهل الحرم وجعل الحرم قبلة لاهل الدنيا وبمضمونها روايات أخر **وكلها** ضعيفة **لكن** الصدوق روى في العلل في الصحيح عن ابن مرة قال قال ابو عبد الله ع البيت قبلة المسجد والمسجد قبلة مكة ومكة قبلة الحرم والحرم قبلة الدنيا وصححه الفاضل المجلسي في شرحه ولم اقف له في غيره على شيء في الرجال **و**لعله اراد لحقه اليه **وكيف** كان فهذه الاخبار لا تصلح لمقاومة ما قدمناه والاية الشريفة ايضا اوفق بارادة الجهة والمجاز والامكان ذكر الحرم متعينا **واما** ذكر المسجد الحرام فلعله كان لمقابلة المسجد الاقصى مقابلة لتمام الخصوص ابلغ فلعل المراد من الشطر الجانب والجهة **مع** انه يلزم على ارباب هذا القول لو ابقى على ظاهره ما اورد عليهم من خروج بعض الصف المستطيل عن سمت القبلة ومما يرد عليهم انه لا مناص لهم من العمل بالامارات في التباين ومعلوم انه لا تفيد العلم بالمقابلة الحقيقية وظاهرهم انهم متفقون على ذلك والتفرقة بين جهة الحرم وجهة الكعبة غير معلوم الجهة **وبالجملة** ابقاء هذه الاخبار على ظاهرها والعمل عليها في غاية الاشكال **وقال** الشهيد ره نعم ما قال ان ذكر المسجد والحرم في هذه الاخبار لعله اشارة الى الجهة فيرتفع الخلاف فان ذلك على سبيل التقريب الى افهام المكلفين واظهارا لسعة الجهة فان البعد كلما كان اكثر كانت الجهة اوسع **و**يؤيد ذلك صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال لا صلوة الا الى القبلة قلت له اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب قبلة كله وفي معناها غيرها من الاخبار والمراد من جهة الكعبة هو جهة الفضاء المشتغل بها من تخوم الارض الى عنان السماء بلا خلاف بين العلماء فيصح الصلوة على جبل ابي قبيس وفي السرداب تحت الكعبة **ويدل** عليهما مضافا الى الاجماع ظاهرا **اما** في الاول فروايات منها موثقة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال سأله رجل قال صليت فوق ابي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي قال نعم انها قبلة من موضعها الى السماء **واما** في الثاني فهذه الرواية منضما الى ما رواه الصدوق مرسلا قال قال الصادق ع اساس البيت من الارض السابعة السفلى الى الارض العليا



**الثاني** يجوز النافلة في جوف الكعبة مط والفريضة في حال الاضطرار باجماع العلماء كافة نقله في المدارك **و**يدل عليهما الاخبار ايضا **و**اختلفوا في الفريضة حال الاختيار فنسب جوازه في التذكرة الى اكثر علمائنا **و**ذهب الشيخ في احد قوليه الى التحريم وتبعه ابن البراج وعن الشيخ دعوى اجماع الفرقة عليه **وهو** اقوى **لنا** استصحاب شغل الذمة وظاهر الاية والاخبار المتضافرة فان التوجه الى الشيء والاستقبال اليه لا يفهم منه عرفا الا بان يكون قدامه بجميعه ولا يفهم منه استقبال الجزء حال كون المصلي داخلا فيه وما عليه بخصوص الصحاح المستفيضة وغيرها مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل المكتوبة في الكعبة وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة فان النبي ص لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ومعه اسامة بن زيد ومثلها موثقته وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا يصلح صلوة المكتوبة في جوف الكعبة **احتجوا** بان القبلة ليس العرصة لا مجموع البنية ويكون منها كل جزء من اجزائها **و**يظهر ضعفه مما تقدم **و**موثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع اذا حضرت الصلوة المكتوبة وانا في الكعبة افاصلي فيها قال صل **وهو** لا ينافي ما ذكرنا لكونها موافقة للكتاب والسنة **و**الاستصحاب والروايات وان كانت معتبرة **الا** ان رواياتنا اكثر واصح **و**لفظة لا اصلح في الرواية الاخيرة وان سلمت عدم دلالتها على الحرمة

فلا يدل على الكراهة ايضا وأمّا الاعتضاد بالشهرة فهو ايضا غير واضح لان الاجماع المنقول لا ينقص عن الشهرة مع ان في اخبارنا التعليل ايضا
وهو مقدم على غيره فحملها على الضرورة مضافا الى الاجماع ويدل على صحتها حال الضرورة مضافا الى الاجماع موثقة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال لا تصلح صلوة
المكتوبة في جوف الكعبة ورواية محمد بن عبد الله بن مروان قال رأيت يونس بمنى يسأل ابا الحسن ع عن الرجل اذا حضرته صلوة الفريضة وهو في الكعبة
فلم يمكنه الخروج من الكعبة قال يستلقي على قفاه ويصلي ايماء وذكر قول الله عز وجل فاينما تولوا فثم وجه الله والامر بالاستلقاء
فيه ايضا شاهد لما ذكرنا من عدم تحقق الاستقبال باستقبال جدار البيت بتمامه اصلا لعدم الاستدلال بالآية التي وردت انها انزلت في قبلة المضطر
وقال الكليني بعد نقل صحيحة محمد بن مسلم الاولى وروي في حديث آخر يصلي في اربع جوانبها اذا اضطر اليها ويظهر منه ايضا انه لا يجوز في حال
الاختيار ولعل المراد من الصلوة باربع جوانبها الرخصة في الصلوة الى ايها شاء لا وجوب الصلوة الى الجميع لعدمه وبه قد قال بظاهره وظاهرهم
جواز الصلوة باي جدرانها شاء وكذلك القول بالاستلقاء في الكعبة غير معمول وأمّا الصلوة على سطح الكعبة فقد نقلوا عدم الخلاف في
جوازه بين الاصحاب وانما اختلفوا في كيفية الصلوة فذهب الاكثر الى الجواز قائما مع ابراز شيء من السطح بين يديه يصلي اليه فيقوم ويركع ويسجد
لما دل على وجوب القيام والقعود والركوع والسجود وذهب الشيخ في احد قوليه والصدوق الى انه يصلي مستلقيا الى البيت المعمور يومي بركوعه و
سجوده لرواية عبد السلام بن صالح عن الرضا ع في الذي يدركه الصلوة وهو فوق الكعبة قال ان قام لم يكن له قبلة ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه
الى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء البيت المعمور ويقرأ فاذا اراد ان يركع غمض عينيه فاذا اراد ان يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه والسجود على
نحو ذلك وادعى الشيخ الاجماع على ذلك قال بعض المتأخرين ولو قيل ان تحقق النزول وجب تحصيلا للبراءة اليقينية والا صلى قائما لم يكن
بعيدا الا ان يثبت الاجماع على نفي هذا التفصيل انتهى ويؤيده حكم الفريضة في جوفها على ما اخترناه وربما يحمل الرواية على انه قد وليس ببعيد
ان لم يكن جواز الفريضة اجماعيا فائدة قال في الذكرى ظاهر كلام الاصحاب ان الحجر من الكعبة باسره وقد دل عليه النقل انه كان منها في زمن
ابراهيم واسمعيل الى ان بنت قريش الكعبة واعوزتها الآلات فاختصروها بحذفه وكان كذلك في عهد النبي ص ونقل عنه ص الاهتمام بادخاله في بناء الكعبة و
بذلك احتج ابن الزبير حيث ادخله فيها ثم اخرجه الحجاج بعده ورده الى ما كان ولان الطواف يجب خارجه وللعامة خلاف في كونه من الكعبة بجميعه
او بعضه او ليس منها وفي الطواف خارجه وبعض الاصحاب له فيه كلام ايضا مع اجماعنا على وجوب ادخاله في الطواف وتظهر الفائدة في جواز
استقباله في الصلوة بمجرده فعلى القطع بانه من الكعبة يصح والا امتنع لانه عدول عن اليقين الى الظن انتهى قال في المدارك ولم نقف على مستند
النقل من طريق الاصحاب والمستفاد من النصوص المستفيضة الصحيحة ان الحجر ليس من الكعبة منها صحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الحجر أمن البيت
قال لا ولا قلامة ظفر ولكن اسمعيل دفن امه فيه فكره ان يوطأ فجعل عليه حجرا وفيه قبور انبياء ولا تلازم بين وجوب ادخاله في الطواف وجواز الصلوة اليه
وهذا الثالث يجب ان يتوجه اهل كل اقليم الى جهة ركنهم وذكر العلماء لكل منهم علامات مشهورة مذكورة في كتب اصحابنا مثل ازاحة
العلة في معرفة القبلة لشاذان بن جبرئيل القمي وكتاب الذكرى وغيرهما ونحن نذكر من جملتها علامة اهل العراق مشرقي عضده في مغرب
وما ورد في الاخبار فروى محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن القبلة فقال ضع الجدي في قفاك وصلّ وقال الصدوق وقال رجل للصادق ع اني اكون في
السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال أتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي قال نعم قال اجعله على يمينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك و
جعلوا ذلك علامة لاهل المشرق لان اغلب الرواة من اهل المشرق ومحمد بن مسلم كوفي ولكن الذي ينطبق على الضوابط الهيوية او يقرب منها هو ان يكون ذلك
علامة لاواسط العراق كالكوفة وبغداد واما اطرافه الشرقية كالبصرة وما والاها فيحتاج الى زيادة انحراف نحو المغرب فيصلون الجدي على الخد الايمن كما
ذكره جماعة من الاصحاب واما الاطراف الغربية كالموصل وما والاها فعلامتهم جعل المشرق والمغرب لا على اليسار واليمين وجعل الشمس على
طرف الحاجب الايمن مما يلي الانف عند الزوال كذا ذكروا ايضا من جملة علاماتهم جعل القمر ليلة السابع من كل شهر عند غروبه بين العينين وكذا
ليلة احدى وعشرين عند طلوع الفجر ولا يخفى ان هذه المذكورات غير الجدي ماخوذة من القواعد الهيوية وكذا كل ما ذكروه في غيرها مثل الاعتماد على الارياح
الاربع الصبا والدبور والشمال والجنوب والكواكب وغيرها واوثقها العلامات الكوكبية مثل انهم ذكروا لاهل الشام جعل الجدي خلف الكتف
اليسرى وسهيل عند غروبه على العين اليمنى وبنات النعش عند غيبوبتها خلف الاذن اليمنى ولاهل المغرب جعل الجدي على الخد الايسر والثريا والعيوق على
اليمين واليسار ولاهل البصرة ونحوها جعل الجدي على الخد الايمن والشولة اذا نزلت للمغيب بين العينين والنسر الطائر عند طلوعه بين الكتفين ولاهل
السند والهند جعل الجدي على الاذن اليمنى وسهيل عند طلوعه خلف الاذن اليسرى ولاهل اليمن جعل الجدي بين العينين وسهيل عند غيبوبته بين
الكتفين وقال في الذكرى اكثر الاصحاب ذكروا ان هذه علامات اهل العراق وحكموا باتحاد العلامات وتلقفوها بها عن الامام ابي الحسن ... فارح

اما الوارد في فوت الصلوة فهو ان يصليها في جوف الكعبة

في حكم الصلوة في جوف الكعبة

وفي الصلوة على سطح الكعبة

في ان الحجر من الكعبة

في وجوب توجه اهل كل اقليم الى جهة ركنهم

في علامات القبلة

سهيل عند طلوعه بين العينين

وبنات النعش عند طلوعها على الخد الايمن والثريا عند غيبوبتها على العين اليسرى

تنفر فلا صدق على عين واولا الاولى جواز الاجتهاد في التيامن والتياسر وان كان الاستقبال الى الركن العراقي وكلام الاصحاب لا ينافيه انه في
هذا **وبعد** ما امتثل في هذه العلامات والمشخصات الفاحشة في كثير منها العكس انضباطها سيما الارياح وحركة القمر وخصوصا في
العلامات المروية فان جعل الامام عليه السلام الجدي علامة من دون تحديد حال ارتفاعه وانخفاضه مع تفاوت اوساط العراق ايضا وتفاوت
طريق مكة ايضا يظهر لك انه لا مناص عن اعتبار الجهة ويظهر لك وسعة دائرة امر القبلة وتسهيل الامر فيه **و** قال في الذكرى ان تلك الامارات
اكثرها ماخوذة من علم الهيئة وهو مفيدة للظن الغالب بالعين والقطع بالجهة ولا ادري ما اراد بالعين والجهة فان اراد بالظن الغالب بالعين
الظن باتصال خط مستقيم خارج عن موقف المصلي لو فرض الى اجزاء اصل البيت في الجهة ما ذكره قبل ذلك حيث قال ان المراد بالجهة السمت
الذي يظن كون الكعبة فيه مطلق الجهة كما قال بعض الفقهاء ان الجنوب قبلة لاهل الشمال وبالعكس والمشرق قبلة لاهل المغرب وبالعكس لانا
نتيقن بالخروج هنا عن القبلة وهو ممتنع انتهى **فنقول** لا ريب ان الظن الغالب بذلك غير ممكن اذا الصف المستطيل المستقيم الذي يزيد امتداد
العرض على عرض الكعبة من يحاذي المصلي في جانب طول البلد الى فراسخ كلها يستحيل حصول الظن بذلك لكل واحد منهم فضلا عن الظن الغالب
يستحيل حصول الظن وان اراد من العين محاذاة جهة العين كما يحاذي الهلال الف نفر وكلهم يصدق عليهم انهم محاذون له عرفا فان الشيء
الصغير كلما ازداد بعدا ازداد محاذاة فحصول الظن الغالب بذلك مسلم ولكن لا يبقى معنى للجهة حتى يقابل ذلك بعد ما ذكرنا سابقا الا ان يريد بها ما
اراده بعض العامة كما نقله العلامة وهو موجب للتهافت والاظهر **اللهم** الا ان يريد الظن في بادي النظر ومع قطع النظر عن ملاحظة
الاخر **تذنيب** المشهور بين الاصحاب استحباب التياسر لاهل المشرق عن سمتهم قليلا **و** ذهب الشيخ الى وجوبه لرواية مفضل بن عمر انه سال
ابا عبد الله عليه السلام عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزل به من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب
الحرم من حيث يلحقه النور نور الحجر فهي عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال كلها اثنا عشر ميلا فاذا انحرف الانسان ذات
اليمين خرج عن حد القبلة او بعد من ذلك ثم قال وعن علي بن محمد ورد على ذلك ان الانحراف ان كان الى القبلة فواجب ان كان من القبلة فحرام
**و** اجيب بانه انحراف منها اليها بمعنى اختيار التوسط وهذا انما يتم على القول بجعل قبلة خارج الحرم لتقادم سطر فيه **و** قد جرى في ذلك سؤال
وجواب بين المحقق الطوسي طاب ثراه المحقق المشهور والمحقق الحلي قدس سره اورده شارحا ما ذكرنا وكتب المحقق الحلي في ذلك رسالة وهي
بعينها مذكورة في مهذب ابن فهد **وانت** خبير بان ملاحظة الجهة وامتناع اعتبار هذا التفاوت في التياسر عادة يهون هذه الملاحظة
الا ان يكون ذلك حكما تعبديا ذكر في الرواية علة الاصل تشريعه ولا يلزم الاطراد ويشكل مع القول باعتبار جهة الكعبة مطلقا كما هو المختار **و** يظهر
من بعض الاصحاب الجواب بذلك مع قطع النظر عن القول بكون الحرم قبلة اهل الدنيا ايضا بدعوى ان فيه بعض اجزاء البيت على بعض وهو بعيد
عن الاول بالنظر الى الواقع وبالنظر الى الروايات ايضا **و** ربما يوجه هذا الحكم بالتنبيه على لزوم التياسر عن قبلة مساجد العراق فان اكثرها مبنية في خلافة
الثاني وغيره وكان محاريبها منحرفة الى اليمين **و** على في الرواية بما علل اسكاتا لهم على وجه خطابي لاجل التقية وهو بعيد **المطلب الثاني**
في الاحكام **و** فيه مباحث **الاول** يجب استقبال القبلة في الفرائض كلها مع الاختيار بالكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة من الدين
كخوف المطاردة وغيرها فلا يجب لعدم التمكن ولقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله فانها وردت في قبلة المتحير وتعين زرارة المتقدمة في
الصلوة راكبا وما ورد في صلوة الخوف وكذلك النافلة الا حال الاستقرار وعدم العذر **و** خالف المحقق فيه ضعيف **و** قد مر **الثاني**
يجب تحصيل العلم بالقبلة مع الامكان **و** قد مر الكلام في المتمكن من المشاهدة وان وجوبها اجماعي وكذلك العلم بالجهة لمن تمكن منه لظاهر الآية و
الاخبار وطرق العلم كثيرة مثل التواتر والخبر المحفوف بالقرائن ومحراب المعصوم وقد يحصل العلم باعمال القواعد الهيوية **واما** فقد العلم فيعتمد
على الامارات المفيدة للظن وهو اجماعي بل ادعى في المعتبر عليه اتفاق اهل العلم واكثر العلامات المتقدمة لا يفيد الا الظن بل كلها بعضها
بعضها في بعض المواضع من البلاد التي جعل علامة لها يفيد القطع فيما انطبق على مقتضى القواعد الهيوية ومن باب العمل بالظن الظن بتلك العلامات
مثل ما لو حصل الظن بالشمس في يوم الغيم وببعض الكواكب كما لو كان اذا كان في بلد كان الجوزاء مثلا في اول المغرب مقابل القبلة ثم تحير في بادية
فيحصل بذلك الظن قوي ونحو ذلك **و** يدل عليه الاخبار مثل صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام يجزي التحري ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة
وموثقة سماعة قال سالته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم ير الشمس ولا القمر ولا النجوم قال اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك **و** اوضح الاخبار
في ذلك ما رواه الشيخ في ذيل الحكم والذي نقلا عن تفسير النعماني عن الصادق عليه السلام **و** بالجملة المعيار ما يفيد الظن للمكلف من اي شيء يكون من العلامات
المذكورة والعلامات والامارات المشهورة وغيرها مما يحصل للمكلف ولا يجوز العمل بالظن الاضعف مع وجود الاقوى لكون الاضعف حينئذ وهما

ويشمل الاعتماد ببعض الكواكب

فتيمّن ظنّنا أيضا هو مع قطع النظر عن الأمارات الأخرى كما لا يخفى ويشير بذلك الروايات المتقدمة والمحاريب المنصوبة في بلاد المسلمين ممّا
وطرقهم فهو ممّا يفيد الظنّ القوي ويجوز الاكتفاء بها بلا خلاف بينهم وقال في الذكرى أنه إجماعي ومقتضى إطلاقهم جواز العمل عليه مع
إمكان تحصيل العلم أيضا واختار في المدارك العمل لإمكان تحصيل اليقين وهو غير بعيد حملا لإطلاقهم على الغالب وأمّا مع عدم
الإمكان فقالوا لا يجوز الاجتهاد في الجهة لأن الخطأ في الجهة مع استمرار الخلق واتفاقهم ممتنع أو بعيد فلو خالف لاجتهاده إيّاه فالخطاء
منه ولا يجوز العمل عليه وأمّا في التيامن والتياسر ففيه قولان من جهة أن إصابة الخلق الكثير أقرب من جهة عموم الأخبار وأنّها لو لم
عليها لاجتهد فيهما فلعلّ اكتفاؤهم بالجهة لاعتمادهم على قبلة من قبلهم لا لحصول الاجتهاد من جميعهم وتوافقهم في ذلك قال في الذكرى وقد
وقع في زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئة في قبلة مسجد دمشق وأن فيه تياسرا عن القبلة مع انطواء الأعصار الماضية على عدم ذلك أقول
ولا يبعد ترجيح الجواز نظرا إلى القبلة مع انطواء الأعصار الماضية على عدم ذلك سيّما مع ما عرفت من المسامحة في أمر القبلة والعلائم التي بنوا أمرها عليها
ثم إن إخبار الغير بالقبلة أيضا ممّا يفيد الظنّ فإن حصل له بسببه ظنّ أقوى من اجتهاده فيعمل عليه لظاهر الأخبار فإنه أيضا نوع من التحرّي والاجتهاد
فإنّ المأمور به الذي هو تحصيل الظنّ له مقدّمات وللمقدّمات قد تكون من فعل المكلّف وقد يقوم فعل غيره مقامها أيضا فقد يكون وجوب المقدّمة
تخييريا بين المقدور وذاك وقد يتوجب غير المقدور عن المقدور كما حقّقنا في الأصول فلو استخبر المكلّف من غيره لتحصيل الظنّ فهو من فعله وإن أخبره
الغير من دون الاستخبار فهو نائب عن فعله وقول الشيخ بعدم جواز العمل على خبر الغير إذا خالف اجتهاده لأن المجتهد لا يجوز له تقليد غيره ففيه
من الضعف ما لا يخفى ومن لا يمكنه الاجتهاد إمّا من جهة عدم الاستعداد أو المانع كالأعمى ومن أطبقت الغيم ونحوهما فيعوّل على خبر العدل بل وغيره إن أفاد
إفادة الظنّ ولو كان كافرا ويدلّ عليه قول من يحصل منه الظنّ الأقوى والدليل على ذلك كلّه الأخبار المتقدّمة وذهب الشيخ في الخلاف إلى عدم جواز
الاعتماد على خبر الأعمى وغيره بل يصلّي الصلاة إلى أربع جهات للإجماع على براءة الذمّة بذلك والشكّ فيه بدونه وهو ضعيف أمّا من فقد العلم
والظنّ بأقسامه فالمشهور أنه يصلّي إلى أربع جهات لرواية خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت جعلت فداك إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا
أطبقت السماء علينا أو أظلمت فلم تعرف السماء كنّا وأنتم سواء في الاجتهاد فقال ليس كما يقولون إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه ولأن الاستقبال
واجب ولا يحصل إلا بذلك والظاهر أن مرادهم توزيعها على خطّين مستويين يقع أحدهما على الآخر بحيث يحدث عنه زوايا قوائم لأنه المتبادر من
النصّ وذهب ابن أبي عقيل إلى أنه يصلّي حيث شاء صلاة واحدة وهو الظاهر من الصدوق والكليني والعلامة في المختلف والشهيد في الذكرى
المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك وهو الأظهر عندي لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله فقد ورد أنها نزلت في قبلة المتحيّر
وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال يجزي المتحيّر أبدا أينما توجّه إذا لم يعلم أين وجه القبلة وصحيحة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة قال سألت
أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحيّر فقال يصلّي حيث يشاء وربّما يحمل على ما لو لم يمكن إلا من صلاة واحدة فإنه يكون ح قولا واحدا قالوا ويجب الإتيان في
الجوانب بحسب الممكن ثلثا أو اثنين أو واحدة أقول وحمل مسند الشيخ على الاستحباب أيضا لضعف الرواية وجه قويّ يظاهرها من سقوط
الاجتهاد ولموافقة الصحيحين للكتاب والأصل والملّة السمحة السهلة النافية للعسر والحرج وأمّا حديث توقّف الاستقبال على ذلك فهو ممنوع
بالأصل وفيه أنه قد يحصل الاستقبال بالثلث لثلث أيضا إذا صلّى على مثلّث لم يخرج كلّها ما بين المشرق والمغرب بل أقلّ من وقوع أحدهما فيما بين
المشرق والمغرب فهو قبلة للمضطرّ كما يستفاد من صحيحة معوية بن عمّار وأمّا قول ابن طاوس باستعمال القرعة فهو أيضا ضعيف لعدم الإشكال مع هذه
الأخبار الثالث إذا صلّى إلى جهة القبلة ظانّا إيّاها ثم تبيّن الخطاء وهو بين المشرق والمغرب فإن كان في الصلاة استدار لأنه متمكّن من
الإتيان بشرط الصلاة فيجب ولو تبيّن بعد فراغه لم يعد وهو مذهب العلماء لقولهم ما بين المشرق والمغرب قبلة قاله في المعتبر ويدلّ عليه
موثّقة القسم بن الوليد قال سألته عن رجل تبيّن له وهو في الصلاة أنه على غير القبلة قال يستقبلها إذا أثبت ذلك وإن كان فرغ منها فلا يعيدها
أمّا المتحيّر وفيه أن الصلاة الموافقة من الجهتين هنا فلا يمكن القول بالانحراف ويدلّ عليه صريحا في صورة الاستدبار موثّقة عمّار
الآتية وتوقيته في غير الاستدبار ما سيجيء من وجوب الاستيناف في الوقت إذا ظهر له ذلك بعد الفراغ في الوقت وأمّا مع ضيق الوقت عن الإتمام
فيحرف ولو استدبر ويظهر وجهه ممّا مرّ في مبحث اللباس وحاصله أنه يستلزم سقوط التكليف أولا لأن القضاء فرض جديد يحتاج إلى ثبوت
وأين غاية فلو أبطل هذه لبقي بلا صلاة ويؤيّده أن الصلاة على ما افتتح عليه وأمّا لو ظهر الخلل بعد الفراغ فإن كان الانحراف فيما بين
المشرق والمغرب صحّت بلا خلاف وادّعى عليه الإجماع جماعة منهم المحقّق في المعتبر ويدلّ عليه صحيحة معوية بن عمّار أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في
الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا فقال له قد مضت صلاته وما بين المشرق والمغرب قبلة وفي رواية الحسين بن



سلوان المرونة في قرب الاستتار ويؤيده صحيحة زرارة المتقدمة في اوايل الفصل وكذلك الحكم اذا ظهر انه صلى الى المشرق او المغرب بعد خروج الوقت بلا خلاف للصحاح المستفيضة وغيرها المعتضدة منها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق قال اذا صليت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت في وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد وبمضمونها صحيحة يعقوب بن يقطين وصحيحة زرارة وصحيحة سليمان بن خالد وغيرها ولا تجبر رواية معمر بن يحيى المنافية لذلك لهجرها وعدم مقاومتها لما ذكرنا وان كان بالاستدبار ففيه قولان اصحهما انه كذلك ايضا لان القضاء يحتاج الى فرض جديد ولاطلاق الاخبار المتقدمة وهو مذهب المرتضى وذهب الشيخان الى وجوب القضاء مع خروج الوقت ايضا لموثقة عمار عن الصادق قال في رجل صلى الى غير القبلة فيعلم وهو في الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة ساعة يعلم وان كان متوجها الى دبر القبلة فليقطع الصلوة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة وهي مع عدم مقاومتها لما ذكرنا سندا لا ينهض على المطلوب دلالة كما لا يخفى ثم ان الظاهر ان حكم الظان بالجهة يطرد الى المتحير الذي صلى الى جهة واحدة اختيارها على القولين في المسئلة وحكمه حكم الظان كما صرح به في المدارك ويشمله اطلاق الروايات المتقدمة وفي الحاق الناسي وجهان من اطلاق الروايات ومن جهة تقصيره واستشكل في المعتبر والاظهر الالحاق واما جاهل المسئلة المقصر في التحصيل فالاظهر عدم الالحاق لانه في حكم العامد على الاقوى والعامد في الخلل فيبطل صلوته مطلقا بلا خلاف من العلماء **الفصل الثالث** في الاذكار والافعال المتقدمة على الصلوة والمتأخرة عنها والمقارنة لها وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاذان والاقامة وفيه مقدمة ومباحث **اما المقدمة** فشرعيتهما باجماع المسلمين بل من ضروريات الدين واصلهما من الوحي المنزل بوساطة الروح الامين على سيد المرسلين باجماع من علمائنا ولنا اخبارهم مستفيضة ونقل في الذكرى عن ابن ابي عقيل ان الشيعة اجمعت عن الصادق انه لعن قوما زعموا ان النبي اخذ الاذان من عبد الله بن زيد فقال نزل الوحي على نبيكم فتزعمون انه لعن قوما زعموا ان النبي اخذ الاذان عن عبد الله بن زيد فقال نزل الوحي على نبيكم فتزعمون انه اخذ الاذان من عبد الله بن زيد وقد اجمع العامة على نسبته الى رؤيا عبد الله بن زيد فروى ابن طاوس في الطرائف عن ابي داود وابن ماجة انهما ذكرا في كتاب السنن ان النبي هم بالبوق وامر بالناقوس فرأى عبد الله بن زيد في المنام رجلا عليه ثوبان اخضران فعلمه الاذان ولنذكر من اخبارنا ما يعاينه وصحيحة منصور بن حازم عن الصادق قال لما هبط جبرئيل بالاذان على رسول الله كان رأسه في حجر علي فاذن جبرئيل واقام فلما انتبه رسول الله قال يا علي سمعت قال نعم يا رسول الله قال يا علي حفظت قال نعم قال ادع بلالا فعلمه **البحث الاول** لا يجوز الاذان والاقامة في غير الفرائض اليومية والجمعة باجماع علماء الاسلام واما في المذكورات فالاشهر الاقوى استحبابهما للاصل وصحيحة حماد عن الصادق في تعليم الصلوة اياه فلم يتوجه بهما الى بيان الاذان والاقامة والاخبار المستفيضة الواردة في ان من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ومن صلى خلفه صف من الملائكة وهي كثيرة منها صحيحة الحلبي واما الاخبار الدالة على استحباب الاذان فكثيرة معتبرة مثل صحيحة الحلبي عن ابيه انه كان اذا صلى وحده في البيت اقام اقامة واحدة ولم يؤذن وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال يجزيك اذا خلوت في بيتك اقامة واحدة بغير اذان وصحيحة زرارة عن الباقر انه قال لرجل نسي الاذان والاقامة حتى دخل في الصلوة قال فليمض على صلوته فانما الاذان سنة الى غير ذلك وسيجيء بعضها واذا ثبت بهذه الاخبار استحباب الاذان مطلقا ثبت استحباب الاقامة لئلا يلزم خرق الاجماع المركب كما ادعاه في الخلاف وفي فعن المرتضى انهما من السنن المؤكدة وليسا بفرضين وقال الشيخان وابن البراج وابن حمزة بوجوبهما في صلوة الجماعة والشيخ قال في المبسوط ان فضيلة الجماعة تفوت بتركهما وقال ابو الصلاح انهما شرط في الجماعة فيبطل الصلوة بتركهما واحتجوا برواية ابي بصير عن احدهما قال سألته ايجزي اذان واحد قال ان صليت جماعة لم يجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امرا تخاف ان يفوتك يجزيك اقامة الا الفجر والمغرب فانه ينبغي ان تؤذن فيهما وتقيم من اجل انه لا يقصر فيهما كما يقصر في ساير الصلوات وفي سندها ضعف وكذلك دلالتها اذ الاجزاء وعدمه لا يختصان في الواجبات كما لا يخفى وعدم دلالتها على قول ابي الصلاح اظهر لاحتمال عدم ارادة الاجزاء عن الاذان لا عن الصلوة بل هو الظاهر في الرواية فحملها على التاكيد لا ريب في تاكدهما في الجماعة وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله اذا كان القوم لا ينتظرون احدا اكتفوا باقامة واحدة والامر في الاخبار اكد **والاحوط** ان لا يترك بل الاستحباب مع ملاحظة القول باشتراط حضور الجماعة بهم وحصول الاشكال في ترك القراءة خلف مثل هذا الامام **قال** في الشرايع ويتاكدان فيما يجهر فيه واشدهما في الغداة والمغرب لعله لاطلاق الجهر فيهما لا يحضرني مستند الا انه نقل ربما يشعر به رواية صباح بن سيابة قال قال ابو عبد الله لا تدع الاذان في الصلوات كلها فان تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فانه ليس فيهما تقصير وكذا موثقة سماعة عن الصادق قال لا تصل الغداة والمغرب الا باذان واقامة ورخص في سائر الصلوات بالاقامة والاذان افضل واما المغرب والغداة فيدل على التاكد فيهما ما نقلنا

في حكم من صلى الى غير القبلة

وفي حكم الناسي والجاهل

الكلام في الاذان والاقامة

في عدم مشروعيتهما في غير الفرائض اليومية

هل الاذان والاقامة شرط في صحة الجماعة ام لا

في تاكدهما في الغداة والمغرب

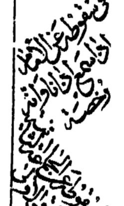
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال يجزيك فى الصلوة اقامة واحدة الا الغداة والمغرب وصحيحة عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الاقامة بغير اذان فى المغرب فقال ليس به بأس وما احب ان يعتاد الى غير ذلك **واما** النساء فلا يجب عليهن ولكنهما يستحبان لهن بالاجماع الاصحاب فى رواية عبد الله بن سنان الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤذن للصلوة فقال حسن ان فعلت وان لم تفعل اجزأها ان تكبر وان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وفى صحيحة جميل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة عليها اذان واقامة قال لا وفى صحيحة ابان عن ابى مريم الانصارى قال سمعت ابا عبد الله يقول اقامة المرأة ان تكبر وتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله الى غير ذلك من الاخبار **و** يجوز ان تؤذن المرأة للمرأة للنساء ويعتددن بها وعليه علماؤنا كافة فى المنتهى ولا يبعد اعتداد المحارم بها ايضا **واما** الاجانب فعن الاكثر عدم الاعتداد به قيل وانه مبنى على ان صوتها ليس بعورة وفيه تردد فى اعتداد المحارم ايضا لو ثبت لعدم الانصراف من الاطلاقات ولم نقف على توظيف **واما** الخنثى فقال فى الذكرى انها فى حكم المرأة ويظهر حالها مما ذكرنا **ثم** فى حكم الاذان والاقامة اقوال اخر ضعيفة **منها** وجوب الاقامة على الرجال فى كل فريضة والاذان على الرجال والنساء فى الصبح والمغرب والجمعة وعلى الرجال خاصة فى الجماعة **و** هو قول المرتضى فى الجمل **وعن** ابن ابى عقيل يجب الاذان فى الصبح والمغرب والاقامة فى جميع الخمس **وعن** ابن الجنيد يجبان على الرجال جماعة وفرادى سفرا وحضرا فى الصبح والمغرب وتجب الاقامة فى باقى المكتوبات قال وعلى النساء التكبير والشهادتان فقط **وانت** بعد ما عرفت فيما مر تقدر على استخراج ادلة تلك الاقوال والجواب عنها **الثانى** يسقط الاذان فى مواضع **منها** العصر والعشاء المجموعتين ويرجع فى معناه الى العرف ويجيء بعض الاخبار المفسرة له ولو لو حظ معناه كان اولى والدليل على السقوط العموم المستفيضة وغيرها **منها** صحيحة ابن اذينة عن رهط منهم الفضيل وزرارة عن الباقر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين **لا** يقال ان الجمع بين الصلوتين باذان لا يعطى الا اسقاط الاذانين وهو يحتمل مع الفصل بينهما ايضا **لانا** نقول المتبادر من لفظ ذلك نعم لو قيل شرعت بينهما باذان ولم يعلم ما قلت **مع** ان الظاهر ان الظرف مستقر وليس بمتعلق بالسقوط فلا يثبت كون متعلقها الجمع مضافا الى ان فى تتبع هذه وغيرها من الاخبار الكثيرة وهو يستلزم الجمع ويدفع لزوم التفريق مع ملاحظة تلك الاخبار والتأمل فى موارد ها لا يبقى شك فيما ذكرنا **و** لنذكر منها رواية اخرى وهى رواية صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام الظهر والعصر عند ما زالت الشمس باذان واقامتين ثم قال انى على حاجة فتنفلوا فظهر من تلك الاخبار ان المراد من الجمع هو الجمع المعهود المقابل للتفريق لا مجرد تشريك الصلوتين فى اذان على انا نقول ويستفاد من اخبار اخر ان الجمع معنى يحصل بتنفل بينهما مثل رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع وفى رواية الاخرى عنه عليه السلام قال سمعته يقول اذا جمعت بين الصلوتين فلا تطوع بينهما والظاهر من التطوع الصلوة فلا يضر التعقيب والتسبيح فى الجمع كما صرح به بعض الاصحاب وصحيحة منصور عن الصادق عليه السلام قال سألته عن صلوة المغرب والعشاء بجمع فقال باذان واقامتين لا تصل بينهما شيئا هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله **و** لا يبعد دعوى ظهور هذا الحديث فى مدخلية سقوط الاذان فى تحقق حقيقة الجمع ايضا **و** يظهر احتمال ذلك من الشهيد فى الذكرى **ويظهر** الثمرة فيما ورد استحباب الجمع فيه كعصر عرفة وعشاء مزدلفة وعلى هذا فيكون مدخول الباء فى الصحيح المتقدم الصحيح لكن مع معطوفه لا هو فقط فيكون المراد انه يحصل الجمع بمجموع الاذان والاقامتين نعم لا بد من دعوى تبادر الاجماع العرفى المقابل للتفريق هنا ايضا من مجموع الكلام لا من لفظ الجمع فقط **و** هذا الحديث يحتمل حكم عشاء المزدلفة باعتبار لفظ الجمع كما سيجيء **وكيف** كان فالظاهر من الروايات الرخصة لا العزيمة بافضلية الترك لفعلهم عليهم السلام فمعنى الرخصة حينئذ يحصل فضل الجمع لا فى ترك الاذان **واما** ما اشتهر ان الاذان للاولى ان جمع بينهما فى وقت الاولى وان جمع بينهما فى وقت الثانية اذن للثانية فالاطلاقات لا تعطيه **و** لم نقف على مفيد لها **ومما** يسقط فيه الاذان عصر عرفة وعشاء مزدلفة للاخبار الكثيرة **منها** صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال السنة فى الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلى ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان وكذلك فى المغرب والعشاء بمزدلفة **وفى** كون السقوط هنا للرخصة او الكراهة او الحرمة اقوال اصحها الاخير لان خلاف السنة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار كما ورد فى الخبر الصحيح **و** جعل فى الذكرى سقوط الاذان هنا للمقتضى للجمع المستحب هنا لا الخصوصية البقعة **و** هو كما ترى خلاف كلام اكثرهم حيث افردوا العنوان مع انه صرح فى الاخبار بان السنة فى الاذان يوم عرفة فهو حكم للاذان فى هذا الجمع الخاص لا انه حكم بالسقوط لمكان الجمع وانه سقوط الاذان من رجحان الجمع باعتبار سقوط الاذان **ثم** ان الشهيد فى الذكرى قال ان الساقط من الاذان فى الجمع الغير المستحب هو اذان الاعلام لا اذان الذكر والاعظام **و** هو خبط للماخذ وخلاف المتبادر من الاخبار الكثيرة التى قدم بعضها كما لا يخفى **بل** قد ينعكس الامر لو كان الاذان الاعلامى اذان للعصر وكان المحتاج الى الجمع بعض اهله **ومنها**

في سقوطه في عصر يوم الجمعة

عصر يوم الجمعة لرواية حفص بن غياث عن جعفر عن ابيه قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة وفهم جمهور اصحابنا مع كون الراوي من العامة يعتبر ارادة اذان العصر فضعف الرواية بغير عمل الاصحاب واحتمال ارادة الاذان الذي ابدعه عثمان او معاوية قبل ظهر الجمعة لما يتخلف اسم الاذان على الاقامة بقرينة ان النبي صلى الله عليه وآله شرع للصلوة اذانا واقامة فالزائد ثالث وهو بدعة كما قيل او ارادة غير ذلك بان يكون ثالث الاذانات يعني اذان الصبح واذان الظهر او الاذان البدعي كما قيل بعيد مع ان الامر اذا دار بين السنة والبدعة فالاولى تركه مع ان ابن ادريس ادعى الاجماع على سقوط استحبابه عن العصر اذا صلى جمعة **فظهر** من جميع ذلك ان رجحان الترك هنا لخصوصية الزمان كما انه في عرفة والمزدلفة لخصوصية المكان لا لمطلق الجمع والا فلا ريب في استحباب الجمع في الجمعة وغيرها مع الجمع بجواز الترك رخصة كما مر وعلى الاحتمال الذي ذكرنا من كون ترك الاذان محصلا لحقيقة الجمع فيثبت الرجحان ايضا فلا وجه لجعله من ابتداء رخصة مطلقا من دون الرجحان مع الاعراض عن رواية حفص ايضا **وكيف** كان فالاقوى في المسألة ما عند الشيخ في النهاية التحريم وفي المبسوط اطلق السقوط وعن المفيد في الاركان وابن البراج والمحقق الاردبيلي استحبابه للعمومات وضعف الخبر ودعوى ان في المدارك **و** الاحوط بل الاقوى الترك لما ذكرنا ومنها القاضي للصلوات الكثيرة من غير اول ورده فيكفي في البواقي الاقامة لصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن فاذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة ولما روي ان النبي صلى الله عليه وآله شغل يوم الخندق عن اربع صلوات فامر بلالا فاذن للاولى واقام ثم اقام للبواقي من غير اذان وهو لا ينافي ما لما روي ان الصلوة كانت تسقط اذا دام الخوف ثم تقضى ثم نسخ بقوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة الآية **و** هذا القول نقله في الذكرى **و** تبعه في المدارك بل قوى كون تكرار الاذان ح بدعة لظاهر الروايتين **و** الشهيد في الذكرى رخصة وفضله افضل لقوله عليه السلام من فاته فريضة فليقضها كما فاتته وموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل اذا اعاد الصلوة هل يعيد الاذان والاقامة قال نعم **وانت** خبير بانه لا دلالة لا الزمهما على الظ كما لا يخفى فالحمل على الاول اولى واطلاق الصحيح يشمل ما لو فاتت الصلوات المتفرقات بل ولو كانت على غير ترتيب الصلوات اليومية كما لو اراد قضاء صبح ثم عشاء ثم مغرب ثم عصر **ومنها** السفر لصحيح محمد بن مسلم والفضيل بن يسار عن احدهما قال يجزيك اقامة في السفر ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول يقصر الاذان في السفر كما يقصر الصلوة يجزي اقامة واحدة ومنها الامام اذا سمع اذانا والمنفرد كان جماعة وسواء كان المسجد او مصر بل الاقامة ايضا لرواية ابي مريم المتقدمة في كراهة الامامة بلا اذان ولا اقامة ورواية عمرو بن خالد عن ابي جعفر قال كنا معه نسمع اقامة جار له بالصلوة فقال قوموا فقمنا فصلينا معه بغير اذان ولا اقامة قال يجزيكم اذان جاركم **و** استدلوا عليه بفعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة صلوات الله عليهم ايضا قال في الذكرى والروايات مستفيضة بعمل الاصحاب **و** يؤيده بل يدل عليه ايضا موثقة عبد الله بن سنان عن عبد الله بن مغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اذن مؤذن فنقص الاذان وانت تريد ان تصلي باذانه فاتم ما نقص هو من اذانه **و** في اجزاء المنفرد بهذا الاذان نظر ام يجزي بذلك لانه من باب التنبيه بالادنى على الاعلى **اقول** ويدل عليه قوله يجزيكم اذان جاركم ايضا وكذا الموثقة وقد ظهر من الرواية ان التكلم بعده لا يقدح في الاجتزاء بالاقامة **و** يؤيده ما سيجيء من استحباب اعادة الاقامة بعد التكلم للخبر الصحيح وغيره والظاهر ان سقوط الاذان ح رخصة فالاستحباب باق بحاله في غير ما كان الاذان للجماعة الخاصة فلا يستحب للامام ولا المأمومين الاعادة جزما **و** كانه اجماعي بل لا خلاف عند المسلمين في جميع الاعصار والامصار **و** الشيخ استحب اعادة الاذان والاقامة للمنفرد اذا اراد الجماعة لموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر فيقول له نصلي جماعة هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقيم **و** استشكل في المنتهى لرواية ابي مريم المتقدمة ودعوى الاولوية في الاجتزاء باذان نفسه **وفيه** ان الاستماع بقصد الجماعة لعله كان علة للاجتزاء وليس للمنفرد قصد الجماعة فثبت الفارق فكيف الاولوية **ومنها** الجماعة الثانية اذا لم تتفرق الاولى وان فرغوا من الصلوة وربما قيد بكون ذلك في المسجد **و** يدل على ذلك روايات مثل صحيحة ابي بصير قال سألته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان وصحيحة الاخرى او موثقة لابان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم ايؤذن ويقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام قال دخل رجلان المسجد وقد صلى علي عليه السلام بالناس فقال لهما ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يقول اذا دخل رجل المسجد وقد صلى اهله فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدأ بصلوة الفريضة الحديث ورواية ابي علي الحراني قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر وانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه ودفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله عليه السلام احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع فقلت

في سقوطه للقاضي في الصلوات الا الاولى رخصة

في سقوطه في السفر



خلوا او ارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم امام **وانت** خبير بان هذه الرواية لا تدل على تخصيص الحكم في صورة الجماعة بل هي اظهر في حكم المنفرد **نعم** ربما يظهر من رواية ابي علي المنع عن الجماعة الثانية او ظهورها اما لاجل لزوم الاعلام او لاجل الاختصاص عن العلماء لا يعرفون فيؤذن وهو غير المدعى فلا وجه لاختصاص الشيخين وجماعة وعن ابن حمزة التصريح بمنع الحكم في المنفرد **و** بعيد **والظاهر** ان ذكر المصنف الروايات مبني على الغالب فلا فرق في الحكم وفي مقابل هذه الاخبار موثقة عمار عن ابي عبد الله انه سئل عن رجل ادرك الامام حين سلم قال عليه ان يؤذن ويقيم ويفتتح الصلوة وهي محمولة على صورة التفرق بعدم المنافاة **وربما** يقال ان المراد من الاخبار كلها هو الجماعة في المسجد بمعونة فهم الاصحاب وانها محمولة على الامر بالتقية سيما بملاحظة رواية علي بن سند الامر ورواية عمار وفيه ان كلام العامة في ذلك مختلف ولم يظهر منهم عدم الجواز **نعم** ابو حنيفة وبعضهم الاخر يقول بكراهة الجماعة الثانية في المسجد وهو غير لعدم سقوط الاذان والاقامة **و** اشار رواية ابي علي فغاية ما يسلم منها ايضا هو الاشعار بالارشاد على الاختفاء او الانزواء خوفا من الضرر وهو لا يوجب المراد من الحكم واين هذا من كون الحكم كلية لتقية بمعنى كونه موافقا للعامة **و** لو سلم فلا يعارض بها ظواهر الاخبار الكثيرة المعمول بها والشهرة من الاصحاب هذا **ولكن** لا يحصل من مجموع ما ذكر الا الرخصة لا العزيمة والانسب كما يظهر من اكثر الاخبار وكلام بعض الاصحاب ان ذلك لمزيد الجماعة بذلك الاذان فيستحب تحصيلا لجماعة اخرى وفضل الصلوة ايضا **الثالث** المشهور ان فصول الاذان ثمانية عشر التكبير اربعا ثم الشهادة بالتوحيد ثم بالرسالة ثم الدعاء الى الصلوة ثم الى الفلاح ثم الى خير العمل ثم التكبير ثم التهليل كل واحد مرتان والاقامة سبعة عشر بنقص تكبيرتين من الاول وتهليل كل واحد مرتان والاقامة من الاخر وزيادة قد قامت الصلوة مرتين بعد الدعاء الى خير العمل لصحيحة اسمعيل الجعفي قال سمعت ابا جعفر يقول الاذان والاقامة خمسة وثلثون حرفا فعد ذلك بيده واحدا واحدا الاذان ثمانية عشر حرفا والاقامة سبعة عشر حرفا **و** يظهر منه ان الاخير وعدم القول بالفصل ومن تمام الفقهاء والعمل عليه في الاعصار والامصار وعن العلامة وابن زهرة دعوى الاجماع عليه **و** يدل على حكم الاذان ايضا رواية ابي بكر الحضرمي وكليب الاسدي وفي اخرها والاقامة كذلك وكذا رواية معلى بن خنيس وفي صحيحة عبد الله بن سنان في وصف الاذان التكبير في الاول مرتين وكذا رواية زرارة والفضيل بن يسار وفي اخرها والاقامة مثلها الا ان فيها قد قامت الصلوة بين حي على خير العمل وبين الله اكبر والعمل على الاول **و** قد يأول تثنية التكبير في اول الاذان بارادة افهام السائل كيفية التلفظ **و** هو بعيد **و** نقل الشيخ عن بعض الاصحاب تربيع التكبير في اخر الاذان **و** هو ضعيف **و** نقل ايضا عن بعض الاصحاب ان فصول الاقامة مثل الاذان وزيادة قد قامت الصلوة **و** ما قيل لو زيد في اخر الاقامة تهليلة لا يقصد الجزئية لما تمسك القائل به فلا باس **وفيه** ما فيه لوجود القائل ووجود ما يدل على زيادة التكبير في الاول ايضا **والمشهور** جواز النقص عن المشهور في الاذان والاقامة عند السفر والعجلة للاخبار الكثيرة منها صحيحة ابي عبيدة الحذاء قال رايت ابا جعفر يكبر واحدة واحدة في الاذان فقلت له لم تكبر واحدة واحدة فقال لا باس به اذا كنت مستعجلا وفي رواية بريد بن معوية عنه قال الاذان يقصر في السفر كما يقصر الصلوة الاذان واحدا واحدا والاقامة واحدة واحدة وروى ابن مسكان في الصحيح عن يزيد بن مولى الحكم عن ابي عبد الله قال بعضهم يقول لان اقيم مثنى مثنى احب الي من ان اؤذن واقيم واحدا واحدا ويجب الاتيان بهما على الترتيب المعروف في الاخبار للتوقيف فلو تخلف بطل ولو سهى في التقديم والتاخير فيرجع الى المقدم بالوضع ثم ياتي بما بعده لصحيحة زرارة عن الصادق قال من سهى في الاذان فقدم او اخر اعاد على الاول الذي اخره حتى يمضي على اخره **و** في الغنية من سها عن الترتيب في الاذان والاقامة فليبتدئ بالاول فالاول فان قلت حي على الصلوة قبل الشهادتين تشهدت ثم قلت حي على الصلوة **و** هنا روايات اخر اما **احديها** موثقة عمار قال سئل ابو عبد الله عن رجل نسي من الاذان حرفا فذكره حين فرغ من الاذان قال يرجع الى الحرف الذي نسيه فليقله وليقل من ذلك الحرف الى اخره ولا يعيد الاذان كله ولا الاقامة **و** **الثانية** موثقة الاخرى عنه ان نسي الرجل حرفا من الاذان حتى ياخذ في الاقامة فليمض في الاقامة فليس عليه شيء فان نسي حرفا من الاقامة عاد الى الحرف الذي نسيه ثم يقول من ذلك الموضع الى اخر الاقامة **و** اما في الشك فلا يبعد القول بالبناء على كل فصل يشك فيه ما لم يدخل في الاخر للحديث العام في اصل الشك كما سيأتي **و** اما لو شك في الاذان قبل الدخول في الاقامة او قبل الشروع في التكبير فلا يبعد انه ياتي به لصحيحة زرارة الواردة في مطلق حكم الشك في الاجزاء **الرابع** يستحب استقبال القبلة فيهما بالاجماع واستدل عليه بقولهم خير المجالس ما استقبل به القبلة وفيه اشكال لا يخفى ورواية اخرى **و** يتاكد في الشهادتين وفي الاقامة اما الشهادتان فلصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سالته عن الرجل يؤذن وهو يمشي او على ظهر دابته او على غير طهور فقال نعم اذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا باس ويؤيده ما رواه في الخصال عن الصادق **واما** الاقامة فلرواية سليمان بن صالح عن الصادق قال لا يقيم احدكم الصلوة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع الا ان يكون مريضا وليتمكن في الاقامة كما يتمكن





في الصلوة فانه اذا اخذ في الاقامة فهو في صلوته وعن السيد القول بالوجوب فيهما وهو ضعيف **ويكره** الالتفات به يمينا وشمالا او
عن بعض العامة استحباب الالتفات بالاذان في المأذنة وهو مخالف للسنة والاكتفاء بالالتواء بالعنق ايضا لا يكفي في رفع ذلك كما لا يخفى وعن نهاية
الاسلام رواية عن علي عليه السلام قال يستقبل المؤذن القبلة في الاذان والاقامة فاذا قال حي على الصلوة حي على الفلاح حول وجهه يمينا وشمالا ويجب
القيام فيهما **اما** في الاذان فلرواية حمران قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الاذان جالسا قال لا يؤذن جالسا الا راكب او مريض **واما** في الاقامة فلاخبار كثيرة منها ما
ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يؤذن الرجل وهو قاعد قال نعم ولا يقيم الا وهو قائم وفي معناها اخبار كثيرة **وفي** تلك الاخبار
ايضا اشعار باستحباب القيام في الاذان ايضا كما لا يخفى على المتدبر فيها **ويظهر** من بعضهم اشتراط القيام في الاقامة **و**هو في غاية القوة بملاحظة
الاخبار فلا يترك الا مع الاضطرار **ويستحب** الطهارة للاجماع والحديث النبوي حق وسنة ان لا يؤذن احد الا وهو طاهر **و**عن المعتبر انه قول
العلماء **واما** ما يدل على ذلك في الاقامة من الاخبار فهي كثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تؤذن وانت على
غير طهور ولا تقم الا وانت على وضوء وظاهر تلك الاخبار ايضا يشعر بحكم الطهارة في الاذان ايضا **و**عن السيد والعلامة ايضا في المنتهى اشتراط الاقامة
بها وهو قوي **والتاني** في الاذان **والحدر** في الاقامة لحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام الاذان جزم بافصاح الالف والهاء والاقامة حدر وروا
الحسن بن السري عن الصادق عليه السلام قال الاذان ترتيل والاقامة حدر وصحيحة معاوية بن وهب انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الاذان فقال اجهر وارفع به صوتك فاذا اقمت
فدون ذلك ولا تنتظر باذانك واقامتك الا دخول وقت الصلوة واحدر اقامتك حدرا الى غير ذلك **واما** في حديث يونس
الشيباني من قول الصادق عليه السلام اذا اقمت فاقم مترسلا فانك في الصلوة فلا ينافي ما ذكرناه مع احتمال ارادة التؤدة **والتثبت** في البدو كما قيل **وان**
**يقف** عند الفصول للاجماع ولحسنة زرارة المتقدمة وقوية خالد بن نجيح عن الصادق عليه السلام انه قال التكبير جزم في الاذان مع الافصاح بالهاء والالف
ورواية الاخرى عنه عليه السلام قال الاذان والاقامة مجزومان وفي رواه الصدوق وقال في خبر آخر موقوفان **و**الظاهر ان المراد من الوقف ايضا الجزم والمراد من
الجزم الاسكان وترك الاعراب بل الروم والاشمام والتضعيف **وتحقيق** الحال ان السكون معتبر في الوقف كما يفهم منه عرفا وصرح به
ائمة التصريف فلا يتم الوقف بدون السكون كما لا يتم بالسكون فقط مع التحريك **واما** الروم والاشمام فليسا بتحريك حقيقة **والحاصل** ان
الوقف على ما حققوه بحكم الاستقراء ينقسم الى احد عشر قسما احدها الجزم وهو الاسكان المجرد والمطلوب في الاذان هو هذا بحكم الاجماع
والاخبار فالقول باستحباب الوقف مع تعبيره بالجزم انما هو في مقابل التحريك مع قصد السكون على وجه يصح والوقف بالروم والاشمام والتضعيف
مع السكون **واما** الجزم مع قصد القطع والسكون او التحريك مع السكون فهو لحن في كلام العرب **و**يشكل الاكتفاء بما قيل ان التسكين بعد
ايضا تغير حركته وانه اولى من التحريك مطلقا فالمراد بالترتيل في مقابل الحدر في رواية الحسن السري هو اطالة الوقوف في الاقامة ايضا مع وقفه **ومما**
ذكرنا يظهر حال سائر الاذكار كتسبيح الزهراء عليها السلام وغيرها **واما** اللحن في الكلام وهو تبديل حرف بحرف بسبب عجز في اللسان كما نقل عن بلال انه
كان يبدل الشين بالسين فهو غير مضر **واما** اللحن في الاعراب وتبديل الحركات فغير من دون جهة العجز فربما يرتد فيه **و**ربما يفرق بين ما كان
مغيرا للمعنى كان بنصب اللام من رسول الله فانه يوهم الوصفية فيبقى ان بلا خبر وكاشباع فتحة الباء من اكبر فيصير اكبار جمع كبر وهو الطبل بخلاف ما لا
يغيره فيحكم بالبطلان في الاول دون الثاني **و**الاحوط بل الاقوى الاجتناب عن الجميع فان الامتثال لا يحصل الا باتيان الالفاظ على وضعها
**و**يشكل دعوى صحة قراءة المأموم حقيقة بعد ذلك **واما** المراد بالالف والهاء في الاخبار المتقدمة فقال المحقق الشيخ علي وغيره ان المراد بالالف الالف
الغير المكتوبة في كلمة الجلالة والهاء في آخرها **و**الاظهر ارادة الهمزة في الاوائل والهاء في اواخرها وفي كلمة الصلوة لانها مظنة للمسامحة والابطال بالبا
فلا بد من افصاحها وكذلك الحاء من الفلاح **و**جعل ابن ادريس المراد هو الهاء لانه هو الذي يدغمه بعض الناس واما هاء اشهد ان لا اله الا الله فبينا مفصحا
وهو كما ترى **وان يرفع** صوته بالاذان **وان** يضع اصبعيه في اذنيه حين الاذان لصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال لا يجزيك من الاذان الا ما اسمعت
نفسك او فهمته وافصح بالالف والهاء وصل على النبي كلما ذكرته او ذكره ذاكر عندك في اذان وغيره وكلما اشتد صوتك من غير ان تجهد نفسك
كان من يسمع اكثر وكان اجرك في ذلك اعظم وفي رواية محمد بن مروان عن الصادق عليه السلام يقول المؤذن يغفر الله له مد صوته ويشهد له كل شيء سمعه **و**يستحب ما
يدل تعليله ايضا وفي صحيحة الحسن بن السري عن الصادق عليه السلام قال من السنة ان تضع اصبعيك في اذنيك في الاذان **ويستحب** ان يفصل بينهما بركعتين او
سجدة او جلسة او خطوة الا المغرب فانه يفصل بينهما بخطوة او سكتة او تسبيحة ذهب اليه علماؤنا كما في المنتهى ومثله قال في المعتبر **و**الاخبار
بعضها بين العقود بينهما مطلقا كموثقة الحسن بن شهاب وبعضها بجلسة وبين الصلوة وكعتين ايضا كصحيحة سليمان بن جعفر الجعفري قال سمعته
يقول افرق بين الاذان والاقامة بجلوس او بركعتين **و**بعضها يدل على الفصل بالركعتين في الظهر والعصر مثل موثقة ابي علي صاحب الانماط **و**يدل





في الجلوس بين الاذان والاقامة

على الفصل بما ظاهره التسبيح بينهما كصحيح عبد الله بن سنان المتقدم الاتية وفي صحيح ابن فضال المرويّ في قرب الاسناد عن الرضا عليه السلام الفصل بين الاذان والاقامة فقال القعود بينهما اذا لم يكن بينهما نافلة وقال نؤذّن وانت راكب في جالس ولا تقيم الا على الارض وانت قائم وفي رواية الاخرى عن ابي الحسن عليه السلام المروية في الكافي والتهذيب وبعضها يدل على انه بينهما نفس الا المغرب فان بينهما نفسا كرواية سيف بن عميرة ويمكن ان يكون المراد بالنفس هو استمداد الاضطراب على حكم النفس ثم النفس في الغالب والعادة وربما يشعر ذلك بجواز الجزم على اواخر الفصول والوقوف عليها بدون التنفس وفي بعضها من جلس فيما بين اذان المغرب والاقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله كرواية اسحق الجريري وفي بعضها التخيير بين السجود والتسبيح والكلام وان اقل ما يجزي قول الحمد لله كموثقة عمار والافضل الفصل بالركعتين ان كان هنالك نافلة كالظهرين والصبح على وجه ولا بد من الانتهاء في الحالات والاوقات والصلوات مع قطع النظر عن الموانع اذ لا يخفى رجحانه فالافضل التوسط بالنافلة اذا كان هناك نافلة التي التعجيل لغير المغرب بضيق وقته ويستحب الدعاء المأثور واعترف غير واحد من الاصحاب بعدم العثور على النص في السجدة حتى في غير المغرب وفي كشف اللثام فيه مع ان ابن طاوس روى في فلاح السائل عن بكر بن محمد الازدي عن الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول لاصحابه من سجد بين الاذان والاقامة فقال في سجوده رب لك سجدت خاضعا خاشعا ذليلا يقول الله تعالى ملائكتي وعزتي وجلالي لاجعلن محبته في قلوب عبادي المؤمنين وهيبته في قلوب المنافقين وعن ابي عمير عن ابيه عنه عليه السلام قال رأيته اذّن ثم اهوى للسجود ثم سجد سجدة بين الاذان والاقامة فلما رفع رأسه قال يا ابا عمير من فعل مثل فعلي غفر الله تعالى له ذنوبه كلها وقال من اذّن ثم سجد فقال لا اله الا انت ربي سجدت لك خاضعا خاشعا غفر الله له ذنوبه وروى فيه ايضا عن معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام في رواية انه جلس بعد الاذان المغرب ثم دعا بدعاء ذكر في الرواية وقال عليه السلام انه دعا امير المؤمنين ليلة بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال ابن طاوس وقد رويت روايات ان الافضل ان لا يجلس بين اذان المغرب واقامتها وهو الظاهر من عمل جماعة من اهل التوفيق اقول ولعل الامام عليه السلام كان ينتظر امرا تمكن منه عن ذلك كما اشرنا الى تفاوت مراتب الاشخاص في الاوقات واما الخطوة فستعرف ما يكون في فعلة الرضا عليه السلام ويستحب حكاية الاذان للسامع وهو مذهب العلماء كافة كما في المنتهى ويدل عليه الاخبار المستفيضة منها رواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه قال له يا محمد بن مسلم لا تدع ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله عز وجل وصحيح زرارة عنه عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول في كل شيء وعن الشيخ في المبسوط انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال يقول اذا قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله وعن في المبسوط ايضا جواز قطع الصلوة لحكاية الاذان العبور وهو مشكل وكذا قراءة القرآن ولا بأس به واما الحكاية في الصلوة فلا ينصرف عن الاطلاقات فان كان في غير الحيعلات واما الحيعلات فالاظهر عدم الجواز بل الظاهر انه تبطل معه ويستحب الدعاء منه ما يجيء لا اذان الصبح والمغرب بالمأثور والظاهر ان الاتيان بالحكاية فيه بعد الفراغ الخامس يكره الكلام في اثناء الاذان والاقامة لما فيه من الاخلال بالمطلوب وللجمع بين الاخبار الرافعة للمنع حمل فيه وللاخبار المستفيضة وكذا في الاقامة منها صحيح عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايتكلم الرجل في الاذان قال لا بأس قلت في الاقامة قال لا وورد على نفي المنع فيها ايضا اخبار كثيرة منها صحيحة حماد بن عثمن قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلوة قال نعم وصحيحة محمد الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في اذانه او في اقامته فقال لا بأس وفي رواية الحسن بن شهاب عنه عليه السلام يقول لا بأس بان يتكلم الرجل وهو يقيم الصلوة وبعد ما يقيم ان شاء وهذا الكلام فيما قبل قد قامت الصلوة واضح واما بعد فالمشهور ايضا الكراهة لكن مع التغليظ وهو حسن مع الانفراد لما تقدم ولعموم لان الاخبار الناهية على التحريم فيه واما مع الجماعة فجمع يحكم الجماعة ويحرمون بعد الاقامة فلا يبعد القول بالتحريم وفاقا للشيخين والسيد خلافا للشيخ في الوافية بالكراهة المغلظة واحتمل الذي وجد في كلامهم هو تغليظ الكراهة في الجماعة ولم اقف على تصريح في كلامهم بتعميمه مع المنفرد في الكراهة لنا الاخبار المستفيضة مثل صحيحة ابن ابي عمير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الاقامة قال نعم فاذا قال المؤذن قد قامت الصلوة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من شتى وليس لهم امام فلا بأس ان يقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا اقيمت الصلوة حرم الكلام على الامام واهل المسجد الا في تقديم امام وموثقة سماعة اذا اقام المؤذن الصلوة فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام وصحيحة حماد وما اليها الاتيان في ما ذكرناه يحمل على الكراهة بسبب بعضها وبعضها الظاهر فيها في المنفرد غاية الامر الاطلاق ويعضده صحيحة العمري روى في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن جعفر بن بشير عن عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قلت ايتكلم الرجل بعد ما يقام الصلوة قال لا بأس فيحمل مع الشهرة والتردد في ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الحرمة في عهد الشارع واما القول بتحريم التكلم في الاقامة مطلقا كما هو ظاهر الشيخين ضعيف لما مر وكيف كان فيختص بالتكلم ان يسبقها الصحيحة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تكلم اذا اقمت الصلوة فانك

في استحباب حكاية الاذان

في كراهة الكلام في اثناء الاذان والاقامة وبعدهما

في حكم التثويب

المنسوخ ايضا حصول الترجيح عليه في الاذان

يمكن ان يكون قوله

اذا تكلمت اعدت الاقامة ثم انهم استثنوا من الكلام ما كان لمصلحة الصلوة كتقديم امام او تسوية صف او غير ذلك والنصوص ايضا تشهد به بتقديم الامام ونقدم يا فلان ولعل الالحاق من باب اتحاد الطريق ويحرم التثويب بمعنى قول الصلوة خير من النوم في الاذان مع اعتقاد الجزئية لكونه من بدع عمر والظاهر انه لا نزاع فيه والاتفاق بين الفرقة كما انه لا خلاف في جوازه مع التقية واما بدونهما فالاظهر القول بالكراهة لانه لكونه من الكلام المنهي عنه كونه المكروه. وذهب جماعة الى التحريم وابن الجنيد على انه لا باس به في اذان الفجر خاصة والجعفي على الجواز بعد قوله حي على خير العمل مرتين في اذان الصبح والمنقول عنه انه ليس من الاذان وهو الظاهر من ابن الجنيد واما موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كان ابي ينادي في بيته بالصلوة خير من النوم ولو رددت ذلك لم يكن به باس فهو محمول على التقية سيما بملاحظة ما ورد انه من بدع بني امية خصوصا في زمان ابيه ع ولو رددت ايهاما او تورية بارادة الرد لا الترديد بمعنى التكرير وكذلك موثقة ابي بصير عن الصادق ع قال النداء والتثويب في الاقامة من السنة وكذا ما رواه في المعتبر من كتاب البزنطي قال حدثني عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله وقال في اخره لا اله الا الله مرة ثم قال اذا كنت في اذان الفجر فقل الصلوة خير من النوم بعد حي على خير العمل وقل بعد الله اكبر ولا تقل في الاقامة حي على خير العمل فالمراد اذا الابتهاء بذلك بعد الانتهاء بحي على خير العمل مع انه مشتمل على خلاف ما يقوله الاصحاب من تربيع التكبير في الاول وتثنية التهليل في الاخر وقد اجمع مخالفونا على وضع التهليل وبعد حمل ذلك على التقية فيبقى عموم ما دل على حسن الترغيب الى الخير معارضا لما دل على عدم جواز الخروج عن الموظف ولم يثبت توظيف اذان غير متوالي الاجزاء خصوصا مع ذكر مثل هذا اللفظ فيه فيتعارضان فان رجح الثاني بمعونة دليل التحريم فان رجح الاول فهو دليل الرجحان ان لم نقل وان تساقطا بسبب عدم المرجح فيبقى مندرجا تحت مطلق الكلام المنهي عنه فيكون مكروها ومناسب ان نذكر هنا رواية تدل على عدم جواز الخروج عن الموظف ولو بالذكر فروى الصدوق في اكمال الدين عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع انه ستصيبكم شبهة فتبقون بلا علم يرى ولا امام هدى ولا ينجو منها الا من دعا بدعاء الغريق قلت وكيف دعاء الغريق قال تقول يا الله يا رحمن يا رحيم يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك فقال ان الله عز وجل مقلب القلوب والابصار ولكن قل كما اقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وهذا هو المشهور في تفسير التثويب من ثاب بمعنى رجع فانه رجوع الى الدعاء اليها اولا وقيل انه تكرير الشهادتين والتكبير وقيل تكرير الشهادتين دفعتين وقيل بندا ما بين الاذان والاقامة من الحيعلتين مثنى في اذان الصبح والكلام في حكمها يظهر مما مر فلا يبعد القول بالكراهة والاحوط الترك والظاهر ان كل ذلك من تصرفات العامة واما الترجيع سواء قلنا بانه تكرار الشهادتين جهرا بعد اخفاتهما او تكرار التكبير والشهادتين في اول الاذان او تكرار الفصل زيادة على الموظف فيظهر الكلام فيه مما مر فيحرم مع اعتقاد الجزئية ويجوز مع التقية ويكره بدونها ذلك بل الاحوط تركه اما لو دعت اليه ذلك حاجة كاشعار المصلين وجمعهم ونحو ذلك فلا باس به لرواية ابي بصير عن الصادق ع قال لو ان مؤذنا اعاد في الشهادة او في حي على الصلوة او في حي على الفلاح مرتين و الثلث او اكثر من ذلك اذا كان اماما يريد القوم ليجمعهم لم يكن به باس وعن ظاهر الفقيه لا يقال وحي على العمل بعضهم منها واما قول اشهد ان عليا ولي الله وان محمدا وآله خير البرية فلم الجواز قال الصدوق والمفوضة لعنهم الله قد وضعوا اخبارا وزادوا ان محمدا وآل محمد خير البرية مرتين وفي بعض رواياتهم بعد اشهد ان محمدا رسول الله وان عليا ولي الله مرتين ومنهم من روى بدل ذلك اشهد ان عليا امير المؤمنين حقا مرتين ولا شك في ان عليا ولي الله وانه امير المؤمنين حقا وان محمدا وآله صلوات الله عليهم خير البرية ولكن ليس ذلك في اصل الاذان وقال الشيخ في النهاية واما ما روي في شواذ الاخبار من قول ان عليا ولي الله وان محمدا وآله خير البشر فمما لا يعمل عليه في الاذان والاقامة فمن عمل به كان مخطئا و يقرب من ذلك عبارة المنتهى وكذا قال في المبسوط ما يقرب من ذلك ولكنه قال ولو فعله الانسان لم ياثم به غير انه ليس من فضيلة الاذان ولا كمال فصوله ويظهر من هؤلاء الاعلام ورود الرواية فلا يبعد القول بالرجحان تسامحا في ادلة السنن ولكن بدون اعتقاد الجزئية ومما يؤيد ذلك ما ورد في الاخبار المطلقة من ذكر محمد واسمه فاذكروا آله معه قلتم محمد رسول الله فقولوا علي ولي الله والاذان من جملة ذلك ومن جملة تلك الاخبار ما رواه احمد بن ابي طالب الطبرسي في الاحتجاج عن الصادق ع في خبر فاذا قال احدكم لا اله الا الله محمد رسول الله فليقل علي امير المؤمنين السادس لو ترك الاذان والاقامة حتى تمت صلاته فلا يعيد بلا اشكال والنصوص به مستفيضة ولو تركهما حتى دخل في الصلوة فالاكثر على انه يمضي في الصلوة ويجوز بهما ان يستقبل الصلوة ما لم يركع اذا كان سهوا ويمضي على صلاته اذا تعمد اما الثاني فلانه مستحب وقد شرع قبل الصلوة بالاصل وتركه يقتضي الاعراض عنه فيسقط الامر فلا دليل على جوازه ويؤيده عموم ما دل على حرمة ابطال الصلوة بل وهذا الكلام يجري على القول بوجوبهما ايضا كما لا يخفى واما الاول فلصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا افتتحت الصلوة فنسيت

في حكم الترجيع في الاذان

الصلوة بعد الدعاء

منها



ن تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف فأذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قد ركعت فأتم على صلوتك والامر بالانصراف استحبابي
ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة في استحباب الاذان فانها محمولة على الرخصة فانها مورد توهم الوجوب ويؤيده التعليل بانه سنة وقد
للشيخ في النهاية بالعكس وتبعه ابن ادريس ولعل حجتهما العود في صورة العمد الاطلاقات وفي صورة النسيان صحيحة زرارة المتقدمة وموثقة
عمار عن الصادق قال قلت له رجل ينسى الاذان والاقامة حتى يكبر قال يمضي على صلوته ولا يعيد والجواب عن الاول منع الشمول لما مر و
عن الثاني يظهر مما مر واما الرواية فضعيفة محمولة على الرخصة ويظهر من الشيخ في التهذيب استحباب الاعادة ما لم يفرغ لصحيحة علي بن يقطين
قال سألت ابا الحسن عن الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلوة قال ان كان قد فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يكن فرغ من صلوته
فليعد قال في المنتهى انه محتمل ولكنه يحتج على ابطال الفريضة بالخبر لشذوذه ... في المختلف على ما قبل الركوع وهو بعيد والاحوط عدم
الرجوع بعد الدخول في الركوع لصحيحة الاولى المعتضدة بعموم ما النهي عن ابطال العمل وهنا روايات اخر دالة على الرجوع قبل القراءة دون ما
بعدها معتبرة منها صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق انه قال في الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل في الصلوة قال ان كان ذكر قبل ان يقرأ
فليصل على النبي وليقم وان كان قد قرأ فليتم صلوته ومثلها صحيحة زيد الشحام واذا لوحظ تعارض تلك الاخبار مع صحيحة الحلبي يتردد الامر بين
تخصيص الصحيحة بارادة ما قبل القراءة او حمل الاوامر بالاتمام في تلك الصحاح على الجواز بارادة الرخصة واستفيد التخيير والشهرة مع ظهوره قبل
الركوع فيما بعد القراءة يرجح الحمل تلك الاخبار لاستحباب فيما قبل القراءة على طرف ... بل ما قبل الفراغ من الصلوة في صحيحة علي بن
يقطين او حملنا عليها وبعد ملاحظة ما قبل القراءة ... فيها الحسنة لحسين بن ابي العلاء عن الصادق قال سألته عن رجل يستفتح صلوته
المكتوبة ثم يتذكر انه لم يقم قال ان ذكر انه لم يقم قبل ان يقرأ فليسلم على النبي ثم يقيم ويصلي وان ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتم صلوته وفي حملها ...
ابن الجنيد على انه ان كان ناسيا ... الى ما لم يقرأ عامة السورة ثم انه يظهر من الاخبار جواز ... الاذان ... وادعى فخر المحققين
الاجماع على عدم الرجوع الى الاذان مع الاتيان بالاقامة ... هو المنقول عن الاكثر لكن ظاهر المحقق في الشرائع الاعادة للاذان فقط ... وهو المنقول
عن ابن ابي عقيل واقرب الشهيد الثاني ... حيث ... الاعادة للاذان ... للاقامة ثم ان المحقق خص الحكم في المنفرد ... في
المدارك اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق في ذلك بين الامام والمنفرد فتقييده بالمنفرد يحتاج الى دليل اقول ...
رواية الباب ... بالمنفرد ... **السابع** لا يجوز
الاذان للصلوة قبل دخول وقتها في غير الفجر باجماع علمائنا بل علماء الاسلام كما قيل واما الفجر فالمشهور جوازه قال في المنتهى وعليه فتوى علمائنا
وعن ابن ابي عقيل انه قال الاذان عند آل الرسول للصلوات الخمس بعد دخول وقتها الا الصبح فانه جائز ان يؤذن لها قبل دخول وقتها بذلك
تواترت الاخبار عنهم وكان لرسول الله مؤذنان احدهما بلال والآخر ابن ام مكتوم وكان اعمى وكان يؤذن قبل الفجر وكان عليه السلام يقول
اذا سمعتم اذان بلال فكفوا عن الطعام والشراب في الصوم ... فقال رسول الله الى اخره ثم قال فغيرت العامة هذا الحديث عن جهته
قالوا انه قال ان بلالا يؤذن بليل فاذا سمعتم اذانه فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم وخالف في هذا الحكم ابن ادريس فمنع من
تقديمه وكذا السيد في الناصرية وابن الجنيد في ... وحجتهم انه للاعلام والدعاء الى الصلوة فتقديمه وضع له في غير موضعه وما روي ان بلالا
اذن قبل طلوع الفجر فأمره النبي ان يعيد الاذان ويظهر ضعفهما مما مر ... ثم ان ظاهر فتوى اكثر الاصحاب مثبتيهم ومانعيهم ان ذلك
الاذان اذان الفجر ... المتقدمة وقال في الشرائع ولا يؤذن الا بعد دخول الوقت وقد رخص تقديمه على الصبح لكن يستحب اعادته بعد
طلوعه ولكن المستفاد من الاخبار المعتبرة ان المقدم انما هو للتنبيه وليس هو باذان الفجر ولا ينافي ... **والحاصل** ... على
رواية ... على جواز الاكتفاء بالاذان المتقدم على الفجر وعلى هذا يمكن حمل كلام المثبتين على جواز ذلك من باب التنبيه والاعلام للتهيؤ لا
الفجر كما صرح به جماعة منهم مثل ... والعلامة في المختلف وغيرهما وكلام النافين على عدم جواز تقديم الفجر فيكون النزاع لفظيا
الى ما ذكرنا مما نقلنا من حجة المانعين وحجتهم لا تنافي ثبوت الاذان بالمعنى الآخر **فلنذكر** من تلك الاخبار صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد
الله قال قلت له ان لنا مؤذنا يؤذن بليل فقال ان ذلك ينفع الجيران لقيامهم الى الصلوة واما السنة فانه ينادى مع طلوع الفجر ولا يكون بين
الاذان والاقامة الا الركعتان ويقرب منها صحيحة الاخرى وأما صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن الاذان قبل الفجر فقال اذا كان في جماعة فلا
واذا كان وحده فلا بأس فلم اقف على عامل به وقال العلامة في المنتهى الشرط في الرواية حسن لان المقصود بالاعلام للاجتماع والجماعة لا يحتاج الى
الاعلام للتأهب بخلاف المنفرد والظاهر ان مراده ان الجماعة الذين يريدون الصلوة بها اذا كانوا مجتمعين فلا حاجة الى الاعلام اذا كانوا متفرقين

في عدم جواز الاذان للصلوة قبل دخول وقتها في غير الفجر

وكان الامام وحده منتظراً لهم فليؤذن ثم انه يجوز تعددهما واتحادهما بل الظاهر ذلك في كل فصل ولو ليتميز الصوتان لكثرة الجماعة وكذا الثبت
ان يجعل لذلك وقت ليكون مفيداً وتحديده بنصف الليل لا دليل عليه وكذا تخصيص اهل الحكم بشهر رمضان ولعل امثال ذلك من الاحكام
**الثامن** لا يعتد باذان غير المميز للوقت ولا للصلوة لعدم صحته بالذات لان فهمه شرط الخطاب وانه غير مكلف فلا يتعلق به التكليف
اذ انه عن خطاب وان لا خطاب فلا طاعة ولا امتثال **واما** ثبوت العبادة على انها عبادة مع عدم الخطاب فواضح واما انه غير مكلف ولا يتعلق
به التكليف فعلى القول بان تمرينه تكليف ولا يتعلق بالطفل وان عبادته تمرينية لا شرعية فواضح **و**اما على القول بانه تكليف فلكنه لا يتم
من تعلقه بالطفل اذ العقل المسلم هو انتفاء الوجوب والتحريم عنه ولا مانع من اختصاصه ببعض التكاليف فلان العقل المسلم من تعلق التكليف
بالطفل مما هو انتفاء الوجوب والتحريم عنه ولا مانع من اختصاصه ببعض التكاليف فلان العقل والمسلم من تعلق التكليف بالطفل مما هو بعد التمييز
بالاجماع والنصوص فان الاخبار الامرة بامرهم بالصلوة مما هو اذا بلغوا ست سنين فما فوقها وهو مطابق للتمييز غالباً **واما** المميز فيصح اذانه ويعتد به
ويجزي بلا ريب للاجماع والاخبار الكثيرة منها موثقة عبد الله بن سنان وابن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال لا باس ان يؤذن الغلام الذي
لم يحتلم **ولا** يؤذن من لا يعقل وغير مميز منه مع انه لا يعارض الاجماع وغيره وظاهر في المراهق كما لا يخفى ولا يضر الاسناد لانه يشتمل على من هو
مع كونه مميز العقد العقول بالفضل **و**يظهر مما ذكرنا حال المجنون فلا يعتد به ايضاً اجماعاً ويشترط الاسلام ايضاً فلا يعتد باذان الكافر بعينه للاجماع
ولا يبعد في اشتراط الايمان ولا يكفي في الكفر التلفظ بالشهادتين لان ما دل على ثبوت الاسلام بذلك انما هو اذا كان على وجه الاقرار وفهم
ذلك منه لا مطلق التكلم لاحتمال الحكاية والاستهزاء وعدم فهم المعنى وغير ذلك مع تنقل التكلم بالشهادتين كان كافراً لم يبعض الاذان
عن ظنين **ومما** ذكرنا يظهر ضعف ما قيل من تحققه بالاسلام بمجرد ذلك لقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا
مني دماءهم **و**لا فرق فيما ذكرنا في عدم الاعتداد في دخول الوقت الذي هو الاعتداد وما على القول به وبين الاعتداد في اذان الصلوة خصوصاً
مع الاخبار الكثيرة الواردة ان المؤذنين كانوا امناء وان المؤذنون مؤتمنون وغير ذلك لا يكون امينا حتى يجعل مؤتمنا الا ان كونه مؤذنا يوجب
الامانة ايضاً لان الامانة والاصح اشتراط الايمان ايضاً لان الاقوى بطلان عبادة المخالف للاخبار المستفيضة ولذلك ينوط القضاء
عنهم مع تحقق الثواب باعمالهم لو صلوها صحيحة عندهم بعد استبصارهم ولو تقعد جماعة عن لا يجوز ان يؤذن لا يجل مسلم عارف فان علم الاذان
واذن به وهو كافر ثم لم يجز اذانه ولا اقامته ولا يعتد به والاظهر عندنا اشتراط الذكورة ايضاً اذ اذن الرجال فلا يعتد باذان المرأة الا للنساء
**و**قد مر الكلام في المحارم وان الاظهر عندنا عدم الاكتفاء لعدم انصرافه من الادلة ويستحب ان يكون عدلا للمبادرة وما مر من الصادق عن علي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يؤمكم اقرؤكم ويؤذن لكم خياركم ولقولهم المؤذن مؤتمن والمؤذنون امناء ولان يعتمد عليه ذوو الاعذار وقول ابن الجنيد
بمنع الاعتداد باذان الفاسق لفقد الامانة ضعيف مندفع بالاطلاقات وهذه الالفاظ محمولة على الاستحباب وان يكون صيتاً لعموم النفع فيكون ادل
على الخير **واما** الاسناد لا الصوت قوله لاجل فوق الجدار وارفع صوتك بالاذان فهو خير واضح كما لا يخفى بل رفع الصوت هو مستحب
اخر وكذا القيام على المرتفع لهذا الخبر **و**اما كونه منارة فلم يظهر من النصوص استحبابه وفي رواية علي بن جعفر قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الاذان في
المنارة اسنة هو فقال انما كان يؤذن للنبي صلى الله عليه وآله في الارض ولم يكن يومئذ منارة **وقد** يستدل على الاستحباب بقول علي عليه السلام حيث مر على منارة طويلة
فامر بهدمها وقال لا ترفع المنارة الا مع سطح المسجد فلولا استحباب الاذان فيها لكان الامر بوضعها عبثاً **وفيه** تامل وان يكون المؤذن حسن الصوت
لاقبال القلوب اليه وان يكون مبصراً وان جاز من الاعمى اذا كان مسدداً وبصيراً بالاوقات ليأمن الغلط قال في المدارك ولو اذن الجاهل في الوقت
جاز وتعقيد اجماعاً فان اراد مع تلك المغيرات فهو حسن **و**اما لو وقع موافقاً للوقت بمجرد الاتفاق بالغيب ففيه اشكال واضح الا ان يثبت الاجماع ولا
انهم دعواه في هذه الصورة من كلامه صريحاً **وهل** يجوز الاعتداد باذان من يأخذ على الاذان اجراً الاظهر لا لمنافاته للاخلاص فيبطل من جهة
لانه منهي عنه في رواية السكوني وغيرها المعتضدة بعمل الاصحاب حيث حرموه خلافاً للسيد فكرهه وتبعه بعض المتأخرين استضعافاً للرواية
**و**ما قوى بعضهم انه يعتد به لو اخذ وان قيل بالتحريم لانه عبادة وشيئان فان فات احدهما لم يفت الاخر فلا يخفى ضعفه لان اسقاط الاذان انما
هو من جهة العبادة **و**اما الارتزاق من بيت المال فلا باس به لانه من المصالح العامة للمسلمين **المقصد الثاني** في القيام **وفيه** مباحث
**الاول** يجب القيام في الفرائض مع الاختيار بالاجماع والكتاب والاخبار الصحيحة وغيرها وهو ركن في الصلوة تبطل بالاخلال به عمداً
وسهواً ادعي عليه الاجماع في المعتبر والمنتهى **و**ينبغي ان يكون مرادهما الركنية في الجملة لعدم ثبوتها الا في حال التكبير والقيام المتصل منه
بالركوع في حال النية ايضاً وان كانت لا تنفك عن التكبير لاجل اشتراط المقارنة وكون الجزء المتصل بالركوع في القنوت غير مضر لان القنوت

فيما يعتبر في المؤذن

القيام وان ابيت فاعتبر الجهتين **و** الدليل بعد الاجماع هو انه جزء للصلاة والكل ينتفي بانتفاء جزئه ولا اصل في الاجزاء الركنية وعدم
بطلانها بنسيانها سائر الاجزاء او زيادتها مما يثبت بالدليل **وقد** يستدل عليه بذلك بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام في رجل ينسى حين دخل في الصلاة
وهو قاعد قال يقوم فيفتتح وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد **وفيه** ان الظاهر لا ينفصل من امارات الخبر وحد الانتصاب **و** يظهر من بعض
الاخبار انه نصب فقط فلا يظهر ففي صحيحة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له وروي العقد عن ابيه عليه السلام
قال رفع رأسه فسوى منتصبا فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من لم يقم صلبه فلا صلاة له وفي معناها موثقة ابي بصير في القيام بعد الركوع **و** لكن في صحيحة حماد الحاكي
علمه الصلاة فيها آداب الصلاة اشعارا باستحباب الانتصاب فان الظاهر انما استند كحماد مما فعل الامام ولم يعلمه هو كان من المستحبات ولا يخل به
الاطراق او غمض العين او الحجر قال الشهيد الاعتدال في القيام ان يقيم صلبه ونحو الحديث **و** لا يخل بالانتصاب اطراق الرأس اذ المعتبر نصب الفقار
ويخل به الميل الى اليمين واليسار اختيارا بحيث يزول عن سنن القيام وكذا اذا انحنى ولو لم يبلغ حد الركوع لعدم صدق انتصابه **و** في عبارته اشكال
**و** يمكن توجيهه بارجاع الضمير المجرور في قوله يخل به الى القيام وقال بعضهم الاقرب وجوب الاعتماد على الرجلين معا في القيام ولا يجزي الواحدة
مع القدرة لعدم الاستقرار والتأسي بصاحب الشرع ولا يجوز تباعدهما بما يخرج به عن حد القيام **و** الظاهر ان هذا هو المشهور بين الاصحاب كما
نسبه في البحار اليهم ولعله في مقابل وضع احد الرجلين والقيام على الاخرى والا فقد عد من المكروه ان يتكئ مرة على هذه ومرة على هذه
بل نسب القول بالكراهة ايضا الى الجعفي **و** يدل عليه صحيحة زرارة وما رواه الثمالي عن السجاد عليه السلام من ان القيام حتى يتكئ مرة على رجله
اليمنى ومرة على رجله اليسرى محمول على العذر كما هو ظاهر الخبر وكذا نسب الى الجعفي القول بكراهة التقدم مرة والتأخر اخرى لمنافاته
للخشوع **و** يدل على الجواز ما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل يقوم في الصلاة هل يصلح له ان يقدم رجلا
ويؤخر اخرى من غير مرض ولا علة قال لا بأس ولا بد ان يقيد بما لم يخرج عن حد الاستقرار فان الاستقرار ايضا واجب في القيام كالاستقلال
**و** يدل على الاول عدم تحقق القيام بدونه وفي رواية السكوني اشارة اليه **واما** الاستقلال بمعنى ان لا يكون مستندا الى شيء بحيث لو
رفع لسقط فيدل عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تستند بخمرك وانت تصلي ولا تستند الى جدار الا ان تكون مريضا وبعضهم
حمله على التطويل وفيه تأمل والاستصحاب وشغل الذمة وان المتبادر من القيام هو ما كان بالاستقلال وابو الصلاح على الجواز على كراهة للنصوص
ففي الصحيح عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلي او يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة فقال لا بأس وعن
الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الاوليين هل يصلح له ان يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا
علة قال لا بأس وفي الموثق عن الرجل يصلي متوكئا على عصا او على حائط فقال لا بأس بالتوكؤ على عصا والاتكاء على الحائط **و** يمكن تقوية مذهب
ابي الصلاح لكثرة الاخبار وصراحتها وعدم صراحة مستند المشهور لتعلق النهي بعد الصلاة صريحا وحملها على الكراهة لكن الشهرة وفيها الا
وعدم تحقق القيام يقينا الا بذلك يؤيد الاول وعليه العمل لا ينبغي تركه **و** يتحقق بفتر في ذلك النهي على الاستناد في حال الصلاة بخصوص الاتكاء
بنفسه لا مطلق الاستناد والاستمداد فيها مع عدم منافاة ذلك لاستناد الشيء ووجود الرخصة فيه في تلك الاخبار وظهور الاستناد المذكور في مستند
في استناد الشخص في حال القيام لا استنادا للقيام ونقل عن بعض المتأخرين التصريح بان حكم الاستقلال حكم الاستناد **و** هو ضعيف **الثاني**
كل ما تقدم مع القدرة على القيام واما مع العجز فيعتمد **و** الظاهر عدم الخلاف في ذلك للعمومات والاستصحاب وانه قيام حقيقة والاخبار المنقولة
ولو عجز عن البعض فيأتي بالقدر المقدور لان الميسور لا يسقط بالمعسور ولقوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وللاستصحاب والعمومات
والصحيحة الآتية **و** قد نقل عن الشيخ انه قال قد روى اصحابنا انه اذا لم يقدر على القيام في جميع الصلاة قرأ جالسا فاذا اراد الركوع نهض و
ركع عن قيام ولكن هذه الادلة لا تثبت ازيد مما يدخل تحت عنوان القيام منتصبا او منحنيا او متكئا **و** اما ما لا يدخل فيه **ففيه** اشكال لعدم
شمول العمومات والخصوص ايضا وجريان الدليلين الاولين في الاجزاء العقلية محل كلام **و** لا يظهر هنالك لزوم ولا نقض علينا باعتباره مع عدم تمكنه
من الانتصاب لان الانتصاب واجب في القيام وواجب آخر فاذا صح سلب اسم القيام عنه فلا بد من الانتقال الى القعود لعدم الدليل على مثل هذه
الصلاة **و** لا فرق في التزام القيام مع القدرة بين كونه قادرا على الركوع والسجود وعدمه لا فاذا قدر عليهما بعد ذلك لم يجز العدول عنه بل
يومي للركوع والسجود بالاجماع نقله في التذكرة والمنتهى ولان القيام ركن لا يجوز العدول عنه الى الجلوس ومع الايماء يحصل الركن اعني الجلوس في
السجود ومع الجلوس فيهما لا يحصل القيام والركوع فيما وعن قيام **فان قلت** هو ما الركوع فلا عبرة للترجيح **قلت** انا ندعي منعه
الركوع المعروف المتداول الذي هو الركوع عن قيام وفي حال القيام يمنع الصدق وانا ندعي الاهم كلية الكبرى **فان قلت** لم

في بيان حال العاجز

في حكم العاجز اذا عجز عن القيام

عموم اغلب افراد القيام في الركوع **قلت** لم يثبت عموم اغلبية الانخفاض بغلبة الركوع اي هذا الشبر مما جوزه الشيخ في المواضع الكثيرة مثل
صلوة العاري وغيره واطلاق الركوع على الايماء في الشرع واضح ولا ترجيح لاطلاقه على ما ذكرتم على اطلاقه على ما ذكرنا وقولهم ان الميسور لا يسقط
بالمعسور ونحوه لا يفهم بل يعبر بهم **وبالجملة** الاقرب ما هو المشهور بين الاصحاب **ثم** ان عجز عن القيام بهذا الضوابط ينعقد الاجماع نقله غير واحد من
اصحابنا والنصوص المستفيضة ففي خبر يصلي المريض قائما فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا وفي اخر فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا فان لم يقدر صلى جالسا وفي
حسنة ابي حمزة عن ابي جعفر في قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا المريض يصلي جالسا وعلى جنوبهم الذي يكون اضعف
من المريض الذي يصلي جالسا ويرجع في العجز الى نفسه فانه اعلم بنفسه من غيره وعلى المشهور بين الاصحاب ففي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر انه سئل
ما حد المرض الذي يفطر صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه فيه الصلوة قائما قال بل الانسان على نفسه بصيرة قال ذاك اليه هو اعلم بنفسه وفي
صحيحة جميل انه سأل ابا عبد الله ما حد المريض الذي يصلي قاعدا فقال ان الرجل ليوعك ويحرج لكنه اعلم بنفسه ولكن اذا قوي فليقم **و**يؤيده
الادلة الدالة على وجوب القيام وقيل حده ان لا يتمكن من المشي بقدر زمان الصلوة لخبر سليمان المريض انما يصلي قاعدا اذا صار بالحال التي
لا يقدر فيها ان يمشي مقدار صلوته الى ان يفرغ قائما **وفيه** مع ضعف السند ومتروكيته ظاهرا عند اكثر الاصحاب انه مخالف للاعتبار
وغير منضبط في المعيار والعمل به يوجب ترك القيام في بعض الاحيان كما لا يخفى **و**قد عرفت ان الجواز بقدر المقدور ويجوز الاعتماد على قول
الطبيب في قوله بان القيام يضر مع عدم علمه بعدم الضرر اعم من العنت مثل المرض وبطوئه وازدياده وكذا بما يوجب ترك القيام كالمرض
بالاستلقاء من كان في عينيه الماء اربعين يوما او بعض يوم ونحو ذلك او بجلوسه كل المرض **و**ان لم يكن في نفسه عاجزا عن القيام للنصوص منها
صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الاطباء فيقولون نداويك شهرا او بعض ليلة مستلقيا كذلك
يصلي فرخص في ذلك وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وفي حكمه ما ذكر الخوف من اللص والسبع الجريح والحبس تحت السقف المنحط
وغير ذلك **ثم** انه لو دار الامر بين الصلوة متكئا وماشيا مستقلا فلا ريب في رجحان الاول **و**يظهر وجهه مما تقدم والقول الثاني ضعيف
اما لو دار الامر بين القعود والصلوة ماشيا ففيه قولان اقربهما تقديم الاول لما مر من النصوص المستفيضة اذ القيام لا يصدق على المشي وبصحيح سلب
اسمه الماشي عن القائم وبالعكس بعيد لم يتعهد من الشارع للمريض الصلوة ماشيا والعبادة موقوفة عن التوظيف **واما** الاستناد الا على القول الثاني
بان نزل على صف القيام وهو الاستقرار اولى من نزل نفسه **فهو** ضعيف جدا لانا لو سلمنا كون المشي من افراد القيام لا نسلم كون الاستقرار صفا
له بل هو وصف للمصلي من القيام ولا وجه لترجيح احد الوصفين على الاخر **و**هكذا الاستناد الا على خبر سليمان لما تقدم من ضعف السند والدلالة
ولما يلزم عليه من الفساد مضافا **و**كذا الاستناد الا على ما لدلالة المذكورة في الرواية المذكورة في صدر البحث السابق فان الظاهر من التعليل انه لا
للقيام كما لا يخفى على الطبع السليم وهو يتحقق مع القعود ايضا **ومن** العجب استناد الا قوله يصلي قائما فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا
**وانت** خبير بانه لو فرض ان المشي من افراد القيام ايضا لا ينافيها هذا النوع بل الظاهر منه هذا العبارة **مع** ان في الحسن المريض يصلي جالسا
وقد تقدم **و**في خبر ما حد المريض الذي يصلي قاعدا **و**قد تقدم ايضا **وبالجملة** الذي يقوى في نفسي هو الاول **و**لو عجز عن القعود بجميع انحائه
كالقيام فيضطجع متوجها الى القبلة على الايمن ويومي في الركوع والسجود فان عجز فعلى الايسر كذلك والا فيستلقي كالمحتضر ويومي **اما**
الانتقال من القعود الى الاضطجاع فالظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصحاب **و**يدل عليه النصوص منها الحسن المتقدم وفي رواية يصلي قائما فان لم
يستطع صلى جالسا فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى ويومي ايماء ويجعل وجهه نحو القبلة
ويجعل سجوده اخفض من ركوعه وفي رواية اخرى عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئا اذا سجد فانه يجزي
عنه الحديث **واما** تقديم الايمن على الايسر فهو قول الاكثر وادعى في المنتهى الاجماع على الانتقال من القعود الى جانب الايمن وكلام المعتبر وظاهر
جماعة منهم التخيير وصرح بجواز تقديم الايسر في المذكرة **و**الاخبار ايضا مختلفة فبعضها مطلق وبعضها مقيد بالترتيب المذكور وكذا كلام
الاصحاب فالاولى حمل المطلق على المقيد ليكون من باب اللذة به بقينا فيكون الحق التفصيل والترتيب **واما** الانتقال من الاضطجاع الى الاستلقاء فالظاهر
عدم وجود المخالف فيه ايضا وفي بعض الاخبار الانتقال من القعود الى الاستلقاء ولا بد من حمله على العجز عن الاضطجاع ايضا لاعتضاد الاخبار المفصلة بعمل
الاصحاب ومتروكية ظاهر ذلك عندهم **ثم** انه لو تجدد العجز للقائم جلس وهكذا الى ادنى الحالات وبالعكس لعموم ولكن اذا قوي فليقم فاذا عرض
الضعف قبل القراءة فليقرأ جالسا **و**في الاشاعة قولان الاشارة انه يقرأ في حال الهوي لكونه اقرب الى القيام وقيل انه يقرأ بعد الجلوس لان
الاستقرار شرط مع القدرة **و**في كليهما نظر **والتحقيق** انه ما دام يصدق عليه عنوان القائم لو كان بهذه الحالة فلا بد ان يكون في الحال

في بيان ان من عجز عن القيام صلى قاعدا

في ترجيح الانحناء ... الصلوة على المشي ... مستقلا او ...

في الانتقال من القعود الى الاضطجاع

في الانتقال من الاضطجاع الى الاستلقاء

لقائم لما تقدم وامّا ادعوت … كانت لعدم القائل بالفصل والاستصحاب فيكون لقوة مع المشقة لا بد في الانتقال الاسفل من ملاحظة عدد
… الركن ونقصه وامّا لو تجددت القوة فيترك القراءة او الذكر في الركوع لو … بها في الحالة العليا او يبني على ما مضى وقيل باستحباب الاستيناف
… مشكل وينبغي في حال تجدد القوة بعد القراءة الاقتصار على الركوع عن قيام ولا دليل على الطمأنينة والذي يعتد على ذلك الفعل من القيام
عليه ولو تركه بطل الصلوة ولو كان سهواً وههنا يتشعب مسائل وفروع من جهة مواضع تجدد القوة والعجز ما قبل القراءة وبعدها وفي اثناء
الركوع وقبل الذكر وبعده وكذا حال الجلوس … بالنسبة الى المذكورات … احكامها مما ذكرنا **الثالث** ما تقدم حكم الفرائض واما النوافل
فيجوز الجلوس فيها اختياراً للاجماع نقله الفاضلان وخالف في ذلك ابن ادريس في غير الوتيرة ويدفعه الصحاح المستفيضة وغيرها ولو
… عن قيام بعد القراءة … ما قرأه … قائماً ولو … يكون صلوته صلوة القائم للصحاح **منها** صحيحة حماد عن ابي الحسن قال اذا اردت
ان تصلي وانت جالس … يكتب لك بصلوة القائم فاقرء وانت جالس واذا كنت في اخر السورة فقم واتمها واركع فذلك يحسب لك بصلوة القائم قال في
المدارك … جواز ذلك في الفريضة مع العذر … العجز عن القيام في الجميع وهو حسن **اقول** ومقتضى ذلك مع ما مرّ من وجوب القيام اذا
قوي عليه انه اذا قوى على القيام بقدر معين اما في اول القراءة او في اخره وجب عليه ان يختار الاخر وفي الخصوص ان المستطيع على القيام والجلوس
يضعف ركعتين بركعة وحملها في المنتهى على الافضلية والاطلاق … بين الروايات وغيرها ويبقى الكلام فيما روي عن ابي بصير
قال قلت له انا نتحدث نقول من صلى وهو جالس من غير علة كانت صلوته ركعتين بركعة وسجدتين بسجدة فقال ليس هو هكذا هي تامة لكم و… لفظ
ان المراد منه … الصلوة جالساً … للنافلة … لانه الافضل للتضعيف ويقدح من هذا الخبر لضعف … خارج وليس …
… ذكر جمع من الاصحاب ان الافضل في الوتيرة الجلوس لهذه الاخبار الكثيرة من توصيفها بركعتين من جلوس تعدان بركعة فانما قيل
بافضلية القيام للخبرين قال في احدهما والقيام افضل وفي الاخر قال العسكري كان ابي يصليهما وهو قاعد وانا اصليهما وانا قائم والاقوى بالنظر
الى الخبرين والعمومات والعزيمة القيام هو الثاني **لكن** الاحوط هو الاول … ذلك واستمر العمل عليه في الاعصار والامصار
لكنه يظهر من جعلهم النزاع في الافضلية عدم الخلاف في الجواز وفي جواز الاضطجاع والاستلقاء فيها اختيارا قولان للعلامة وفيه بعد
ثبوت التوظيف كذلك والاستدلال بان الاصل … فكذا الفرع ضعيف لانه مشروط بذلك وينتفي بانتفاء الشرط وكذا الاستدلال
بالخبر النبوي لضعف المستند وكذا … ويستحب التربيع في حال القراءة وثني رجليه في حال الركوع للصحيح كان ابي اذا صلى جالساً تربع واذا
ركع ثنى رجليه … ولا يدل هذا على الوجوب للاجماع والتربيع هو ان ينصب فخذيه وساقيه على ما ذكره المحقق الشيخ علي وفي القاموس
في جلوس … وثنية الرجلين هو ان يفترشهما تحته ويجلس على صدورهما بغير اقعاء **وذكروا** في كيفية ركوع القاعدين وجهين
**احدهما** ان ينحني بحيث يصير … الى … القائم المنتصب **وثانيهما** ان ينحني بحيث يحاذي جبهته موضع سجوده وادناه ان يحاذي جبهته ما قدام
ركبتيه قال في المدارك ولا يبعد تحقق الركوع بكل منهما والظاهر وجوب رفع الفخذين عن الارض واوجبه الشهيد في بعض كتبه مسنداً الى وجه ضعيف
انتهى ويجوز الجلوس باي نحو اتفق للخبر … الرجل وهو جالس متربع ومبسوط الرجلين فقال لا باس وفي اخر في الصلوة في المحمل صل متربعا وممدود
الرجلين وكيف ما امكنك ويكره الاقعاء … هكذا … الحكم بعض الاصحاب لكن الاخبار واردة في التشهد وما بين السجدتين ويمكن تاييد
التعميم بصحيحة زرارة فاذا قمت في الصلوة فعليك بالاقبال … ولا تقع على قدميك ويمكن التاييد بصحيحة الاخرى ايضاً قال في جملتها واياك
والقعود على قدميك فتتأذى بذلك فانها وان كان الظاهر منها التشهد ولكن العلة عامة فتدبر **الرابع** يستحب الدعاء بالماثور في رواية
ابان ومعوية بن وهب وغيرهما عند القيام الى الصلوة وان لا يلصق قدميه بالاخرى ويدع بينهما اصبعا اقل ذلك الى شبر اكثره ويسدل منكبيه
ويرسل يديه ولا يشبك اصابعه وليكونا على فخذيه قبالة الركبتين وليكن نظره الى موضع سجوده كما في صحيحة زرارة وفي رواية اخرى يجعل بينهما
قدر ثلث اصابع الى شبر وهو محمول على مراتب الاستحباب وفي جملتها لا تقم الى الصلوة متكاسلاً ولا متناعساً ولا متثاقلاً فاذا دخلت فيها فعليك
بالتخشع والخشوع … بصرك لله عز وجل ولا ترفعه الى السماء واشغل قلبك بصلوتك فانه لا يقبل من صلوتك الا ما اقبلت منها بقلبك وليكن قيامك
في الصلوة قيام العبد الذليل بين يدي الملك الجليل وصل صلوة مودع ولا تعبث بلحيتك ولا براسك ولا بيديك ولا تفرقع اصابعك ولا تقدم
رجلا على رجل ولا تمتط ولا تتثاءب … ولا تلتفت عن يمينك ولا يسارك وان تستقبل باصابع رجليه جميعا القبلة كما في صحيحة حماد وقيل يكره الوقوف
على هذا القدم مرة وعلى هذه القدم مرة … وفي المرأة تجمع بين قدميها ولا تفرج بينهما وتضم يديها الى صدرها لمكان ثدييها و
هكذا في الحسن والمراد بضم اليدين الى الصدر … الا وضعهما عليهما كما فهمه بعض الاصحاب ويكره التكفير حال الصلوة للصحيحين

في كيفية ركوع القاعد

في حرمة التكفير

وغيرهما بل لعله البطلان لان الظاهر من النهي عن التكفير حال الصلوة النهي عن الصلوة مكفرا فيكون باطلا لان النهي يدل على الفساد فلا مجال للقول
بان النهي يتعلق بالخارج ولا للاجماع نقله الشيخ والمرتضى رحمهما الله وبعد ثبوت التوظيف فيبطل فعل الصلوة **و** هذا هو المشهور بين الاصحاب **و**
قيل فعله مكروه **و** قيل تركه مستحب لضعف دلالة الاخبار سندا مع ملاحظة التعليل بانه فعل المجوس والنسبة كما في المكروهات في الذكرى وهذا لا
يخلو عن ضعف ففي صحيحة محمد بن مسلم قال قلت له الرجل يضع يده في الصلوة وحكى اليمنى على اليسرى فقال ذلك التكفير لا تفعل وحكم الشيخ بما اذا وضع
على اليمنى العكس نعم ينبغي ان يجتنب ما فسر به التكفير لحصول اليقين بالبراءة لكون بعض الاخبار مطلقة وعدم ثبوت اختصاص التفسير من هذه
وهكذا الحكم بين التفرقة في وضعهما فوق السرة وتحتها **و** صرح بهذين التعميمين الشيخ على في حاشية الارشاد وحكم في الذكرى بعد ان
مع الحائل وبدونه واستشكل في وضعه على الساعد والاولى الاجتناب عن الكل هذا كله في غير حال التقية **و اما** معها فيجوز بل قد يجب
اما لو تركها مع الوجوب ففي البطلان اشكال يظهر من ملاحظة ما تقدم وعلى ما اخترنا يقوى القول بالبطلان **و** الاولى عدم الترك وحكم الشيخ
بعدم جواز التطبيق في الصلوة بان يطبق احدى يديه على الاخرى ويضعهما بين ركبتيه وادعى عليه الاجماع

## المقصد الثالث في النية والتكبير

**وفيه مباحث الأول** النية وهي واجبة بالاجماع وقد مر **و نقول** هنا يجب القصد الى الفعل المخصوص بحيث يمتاز من جميع ما عداه
متقربا الى الله نعم فان كان لاعتبار القضاء والاداء والوجوب والندب وغير ذلك من المشخصات دخل في التعيين يجب تحصيل الامتثال والاتيان
بالمامور به والا فلا **و اما** مع الاشتباه بحيث لا يمكن الامتثال الاولى عدم ترك امتثال ذلك القصد والاحتياط في ذلك للشهرة ولادعاء بعضهم
على بعضها الاجماع **لكن** الذي يقوى في نفسي هو الاكتفاء بتمييز الفعل وقصد التقرب ليس الا ويجب المقارنة للصلوة للاجماع ويجوز
بان يكبر عن نية للاجماع نقله في الذكرى ويجوز فيها استحضارها من اول التكبير الى آخره وقيل يجعلها بين الالف والراء وكلاهما مشكل
مع استلزام الاخير خلو جزء من الصلوة عن النية ومنافاتهما لحضور القلب ولزوم الغفلة عن المهم وهو استحضار ما سوى الله والانقطاع
الكلي اليه كما ورد مضافا الى لزوم العسر والحرج وافضائه الى الوسواس ويجب استمرارها حكما الى الفراغ لا فعلا بان لا ينوي نية تنافي
الاولى للاجماع نقله في الذكرى وان جعلنا ما هو الداعي الى الفعل كما هو التحقيق فيكون الاستمرار فعليا ايضا **و** لو نوى الخروج عن الصلوة
ولم يخرج قيل يبطل لانتفاء الاستمرار سببا لرفع نية الصلوة فيكون باطلا لامكان شغل الذمة بالصلوة يقينا ومع عدم الاستمرار او على حكمه لا
يكون الامتثال مشكوكا فيه لعموم ادلة وجوب النية **و** قد عرفت نقل الاجماع على وجوب الاستمرار الحكمي وقد يقال انه يستلزم وقوع ما
بعد من الافعال بلا نية **و** هو خروج عن المتنازع **و** قيل لا يبطل لان الصلوة على ما افتتحت عليه والتحريم مستصحب **و** عموم الاول ثم استصحاب
الصحة لو سلم فمعارض باستصحاب عدم تحقق العبادة في الخارج سيما اذا قلنا بان النية جزء او نعلم انها شرط خارج او قلنا بان العبادات
اسامي للصحيح مع ان استصحاب شغل الذمة وعدم تحقق العبادة مقدم لما علم من ان استصحاب النقض ولا ينقض بالشك ابدا واستصحاب البراءة لا
قد زال باستصحاب اشتغال الذمة بالعبادة المحتملة كون ما نحن فيه من اجزائها او شرائطها **و من** جميع ما ذكرنا يتضح ضعف التمسك باطلاق الادلة
فتدبر **و بالجملة** الذي يقوى في نفسي هو البطلان سيما ونحن نجد من ملاحظتها ودقة في الصلوة ان للصلوة حالة ممتدة كانها روحها
او انها خيط انتظم بجواهر اذكارها وافعالها لان الاكوان الخالية من الافعال والاذكار ايضا يمكن القول بكونها من الصلوة وذلك ينافي هذا
الامتداد ويقطعها **و** هذا الاشكال يجري ايضا فيما لو اراد الخروج في الآن الثاني او في الركعة الثانية **و** لكنه اضعف هنا واخف
العرف في ذلك العلامة في المختلف هذا كله اذا ثبت فيه القصد بنية **اما** لو علقه على امر محقق الوقوع ففيه احتمالان ذكرهما في التذكرة **و**
الاقوى البطلان ايضا لما ذكرنا سابقا **و** لا يذهب عليك ان ما جوز فيه الشرع القطع بسبب عروض عارض من ضرورة او دفع ضرر قليلا كان
او كثيرا او مثل ذلك فقصد لا ضرر مثل ان يقصد حال الصلوة انه لو اشرف الصبي على البئر فقطع فانه لا يبطل بالاتفاق لانه مما جوزه الشرع
القطع هناك على وفق هواه **و عندي** انه لا فرق بين قصد الخروج وبين قصد فعل المنافي **و** المنقول عن الشافعي انه لا يبطل اذا لم يفعل وتمام البحث
هنا على ما قلنا فيما اراد الضد مع انه ليس بشيء لانه لا شك في الشافعي مع الاستشعار بالضدين فقصد فعل المنافي يستلزم قصد الخروج
الاستدامة الحكمية فيبطل الصلوة **و اما** مع الغفلة فالظاهر عدم البطلان ما لم يفعل واما الخارج عن موضوع المسئلة هذا كله فيما قصد الخروج
او فعل المنافي واما لو قصد بجزء من اجزاء الصلوة غيره مثل ان يقصد بالتكبير التنبيه وبالركوع اخذ شيء او اراد به الرياء فاطلق الحكم بالبطلان
جماعة من الاصحاب وقالوا انه قصد الصلوة مرائيه فان كان ركنا فيبطل الصلوة مطلقا لنقصان الركن لو لم يعد لان المطلوب هو ما كان في الصلوة
وزيادته لو اعاد سواء كان ناسيا او عامدا وان لم يكن ركنا ففي البطلان ايضا مطلقا لخروجه عن الوظيفة وعدم المعهودية من الشرع وذلك كما اذا

في وجوب الاستمرار الحكمي

قوله لكن هذه الصلوة لو قيد قطعها بان يصير لزم عليه شك لا تبطل لاطلاق الشيخين ايضا بالمامور به في هذا الحال التعاد اجزاء عن كونها مامور بها فيبطل وذلك الترجيح عن نيتها فيا لو لم ينقل الرضا احتمالان ذكرهما والاقوى هنا ايضا البطلان لما ذكرنا منه




اراد من القراءة التنبيه او الزجر او غير ذلك و يحتمل التفصيل اعادها ان لم يصر فصلا كثيرا او لم نقل ببطلان الصلوة بتكرار الواجب او بالزيادة على السورة ومثل ذلك وقلنا بانه يصدق عليه انه قرء القران وهو جائز في الصلوة مط والكلام في ذلك انما هو في صورة العمد وقد عرفت انه يفسد به الصلوة اصلا فان كان ذكرا فيحتمل الوجهين لاحتمال الاكتفاء في حكم الركن زيادة ونقصا بمجرد الصورة فيكون الصلوة باطلا على تقدير الاعادة وعدمها واحتمال كون الحكم مقصورا فيما يصدق عليه انه الركن حقيقة فيرجع الى نظير الشق الثاني الذي ذكرنا فيكون فيه القول بالتفصيل وجه و على الاحتمال الاول لا فرق بين العمد والنسيان بخلاف الثاني كالشق الثاني المتقدم وان لم يكن ذكرا فحسب لما مقتضى القاعدة عدم البطلان فيما كان من قبيل القراءة فان قراءة القران في الصلوة جائز مط وكذا الذكر وتحليلهما لغير الصلوة لا يخرجهما عن كونهما قرانا او ذكرا وان لم يعتد به وجب الاعادة لعدم التقرب به واستدل على جواز ذلك في الذكر ايضا بصحيحة الحلبي عن الرجل يريد الحاجة وهو يصلي فقال يومي برأسه ويشير بيده ويسبح وهذا الخبر مع انه غير ظ في ان المراد الاشعار بالتسبيح وان التسبيح من جزء الصلوة اذ لعله كان ذكرا خارجا قربة للتنبيه بل الظ منه ان الاشعار باليد والراس وابقاء التسبيح انه السابق بالاجماع ومنافيه الذي نقله بعض الاصحاب على البطلان حيث ولا يدل على صحة استقلال قصد غير الصلوة بجزئها والقدر الذي يمكن ان يؤيد في هذا المقام هو عدم البطلان بشمول القصد بمثل القراءة والذكر سيما اذا اعاد ولم نقل بانه تضر لظهور ذلك من تتبع موارد الاخبار كالصحيح المتقدم والاخبار كالصحيح الدال على الجهر في صلوة الليل وتعلل بثبوت الجهر فيها والاسماع الامام من خلفه في التشهد في الكثير وغير ذلك و هذا انما يجري في غير صلوة و اما التشريك فلم يثبت من الاخبار صحة تلك الصلوة سيما مع عدم الاعادة اما احداث ذكر للتنبيه او قراءة اية بان لم يكن من اجزاء الصلوة المفروضة لا واجبة ولا مستحبة فلعل الظ انه لم يكن به باس لعموما جواز الذكر لو لم نتحاش في شمولها لمثل هذا وفي الصحيح المتقدم اشعار به كما ذكرنا و اما انكار الصلوة وافعالها واكوانها التي يحتاج الى استيفاء حكمها مما ذكرنا و لعل الامر فيها اسهل فان القول بعد بطلان صلوة من اراد في التكبير ان قلنا بالاستحباب الرياء قوي لكونه خارجا عن ماهية الصلوة والضبط عدم تشريك شيء من المقصد في النية الا ما ثبت من الشرع جوازه او ثبت عدم ابطاله و عدم المنع لا يكفي ليقين اشتغال الذمة المستدعي ليقين البراءة والله يعلم **الثاني** لا يجوز العدول عن النية الى نية اخرى الا في مواضع استثناها الاصحاب ونطقت بها الاخبار **و فمنها** العدول عن الصلوة اللاحقة الى السابقة مؤداتين كانتا او مقضيتين والاولى مقضية او الاولى والثانية مؤداة مثل ان يقوم عن صلوة العصر ولم يتذكرها الا في صلوة الغداة والاخبار فيه ذكر كثيرة غاية الكثرة **و اما** العدول عن المقضية الى المؤداة فلم نجد فيها بالخصوص نصا **نعم** في الاخبار الكثيرة دلالة على انه يجب الاتيان بالفائتة ما لم يتضيق الحاضرة ومع التضيق يجب الابتداء بالحاضرة **و** للشهيد قول بالعدول فيها ايضا مع ضيق الوقت **و** يمكن الاستدلال عليه بعموم ما الدال على وجوب مراعاة الوقت والادلة القاطعة على وجوب اداء الصلوات الخمس في الاوقات المخصوصة ولو لم يثبت التخصيص ويظهر من الشرع تقديم الوقت على كثير من لوازم الصلوات حتى الاركان والركعات كما يظهر من ملاحظة ابواب التيمم وصلوة الخوف ونجاسة اللباس والمرض وما ذلك **و** على هذا فالاقوى نقض الصلوة والاتيان بالحاضرة في الوقت لتمامه وسعة الوقت لو كان فاذا علم بتحصيل مثل ركعة لو نقض الصلوة والاقتصار على العدول على مورد ذلك لعدم النص بالخصوص وانه مكلف بالاتيان في الوقت بقدر الطاقة والاشبه العدم **و فمنها** العدول عن نية الايتمام الى الامامة **و** الظ ان هذا ايضا اجماعي ولا خلاف فيه والاخبار في ذلك كثيرة فيما لو مات الامام او عرض له عارض بعدم واحد من المأمومين ومن الايتمام الى الانفراد مط عند المش وادعى العلامة عليه الاجماع ومنع العدول عند الشيخ في المبسوط ودليل الاول غير ناهض على تمام المطلوب **نعم** لو ثبت الاجماع فالامر كذلك فان الاجماع المنقول لا يعارض ادلة المانع منها عدم ثبوت التعبد بهذا النحو بلا عذر والعبادة توقيفية **و منها** اصالة عدم جواز سقوط القراءة الا مع الاستمرار بموجبه لا دليل عليه **و** ربما يؤيد بالصحيح عن امام احدث فانصرف ولم يقدم احدا ما حال القوم قال لا صلوة لهم الا بامام **و** فيه تامل **و** سيجيء تمام الكلام **و بالجملة** الاحوط عدم العدول الا لعذر **و اما** في صورة العذر فلا خلاف في الجواز والاخبار المعتبرة ناطقة بذلك وذلك انما هو في الجماعة المستحبة لا الواجبة **و اما** العدول عن الانفراد الى الايتمام فلم يظهر من الاخبار ما يدل على ذلك و قد ادعى الشيخ في الخلاف الاجماع على الجواز ومال اليه في الذكرى والاقوى العدم لعدم ثبوت التعبد بها فتبقى القواعد لا يفيد ومنها ادلة الاجماع وفي بعض الاخبار اشعار بخلافه مثل الاخبار الدالة على ان من يصلي فدخل عليه جماعة قلبها نافلة واحد منها التجوز العدول بل العدول الى النافلة او القطع ان كان اماما عادلا **و اما** العدول عن الايتمام بامام الى اخر فقد ظهر صحته في الجملة واما صحته مط حتى لو دخل جماعة اخرى وكان لهم امام ووصل اليهم بدون حدث فيتبعهم والاقوى العدم لما ذكرنا وكذا لو اراد الايتمام باخر بعد خلاص الامام

مسبوق عليه الامام سواء كان هو ايضاً مشغولاً في السورة فيه لهذه الجماعة او كان مخصّصاً اخر والاقوى ايضاً فيها العدم **ومنها** جواز النقل من الفرض الى النفل لمن يخاف فوت الجماعة فيتمّها ركعتين وذلك اذا لم يتجاوز الى الثالثة فلا نزاع على الركعتين والظاهر انه اجماعي ولم يعرف فيه مخالف من اصحابنا ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد وموثقة سماعة ولمن نسي قراءة الجمعة يوم الجمعة وبادر الى سورة اخرى فيتمّها ركعتين نفلاً ويستأنف الصلاة بها لصحيحة صباح بن صبيح وغيرها ومن العدول الى الامام لصحيحة علي بن يقطين ومن الامام الى المنفرد على اشكال وقد يستشعر ذلك من صحيحة ابي ولاد الحناط وفيه تأمل واستشعاره من نواسي الاذان والاقامة لمن اراد الايتمام اذا اجاز القطع لادراكهما فالعدول الى النفل اولى وفيه تأمل و

**امّا** العدول من النفل الى الفرض فلا دليل عليه ولم يعرف فيه مخالف الا ما نقل عن الشيخ في خدمة الحسن في اثناء الصلاة لو بلغ وهو ليس مما نحن فيه وقد حكى الاصحاب بجواز العدول من النفل الى النفل اذا تذكر السابقة في الاثناء ولا دلالة في الاخبار على ذلك وعلى ما ذكرنا من نقوله كلام الشهيد في تجويز العدول من النفل الى الفرض لو ضاق الوقت **ثم** ان المشار اليه موضع العدول هو اثناء الصلاة **واما** بعد الفراغ فنسبه الى الجواز فيه بعض المتأخرين للاخبار **ومنها** صحيحة زرارة عن الباقر في العدول من العصر الى الظهر قال فانما هي اربع مكان اربع وقال لا العمل عليها … خصوص الظهرين **تنبيه** روى الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان انه كتب اليه يسأله عن رجل صلى الظهر ودخل في صلاة العصر فلما صلى من صلاة العصر ركعتين استيقن انه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع فاجاب ان كان احدث بين الصلاتين حادثة يقطع بها الصلاة اعاد الصلاتين وان لم يكن احدث حادثة جعل الركعتين الاخيرتين تتمة لصلاة الظهر وصلى العصر بعد ذلك وشيخنا … الشهيد الثاني في روض الجنان ونقله عن صاحب الزمان وعده من المواضع التي لا يضر زيادة الركن في الصلاة ولا بأس بالعمل بها

**الثالث** تكبيرة الافتتاح واجبة وركن في الصلاة وتبطل الصلاة بالاخلال بها عمداً او سهواً اجماعاً والمخالف فيه شاذ من العامة و يدل عليه مضافاً الى الاجماع انه جزء الصلاة والاصل في الاجزاء الركنية بالمعنى المذكور لانه مع انتفاء الجزء ينتفي الكل حتى يثبت الخلاف والصحاح المستفيضة وما يدل على خلاف ذلك بظاهره من الاخبار فاول بارادة الشك او مطروح لمخالفتها لما هو اقوى منها او محمولها على التقية ايضاً … لكفاية النية عند بعضهم عنها **و**اما زيادتها فالحق انه ايضاً موجب للبطلان لانه يصير بذلك خارجاً عن الكيفية الموظفة فلا يكون امتثالاً فلو كبر ثانياً بطلت صلاته ولو كبر ثالثاً صحّ والقول بان التكبير الثالث مبطل لكنه ليس بباطل سيّما اذا كان نسياناً فلا مانع من كونه مبطلاً للعقد الاول ومفتتحاً للصلاة الثالثة فليس بذلك **اما** مع العمد فظ لكونه منهياً عنه **واما** مع النسيان فلانه بالنسبة الى العقد الثاني غير مامور به فلا امر فلا امتثال وبالنسبة الى العقد الاول موجب لخروجه عن الموظف فيبطل كما هو الاصل **و**قد اشرنا اليه **و**اما الشك فيه فكما في سائر الافعال وسيجيء **و**القول بانه مبطل مطلقاً لانه ركن وحكمه حكم الركعتين لبطلانها من جهته وحكم الشك في الركعتين الاوليين البطلان مبني على الاصل الباطل **و**سيجيء **و**يجب الاقتصار فيه على ما هو المعهود من الشرع وهو قول الله اكبر بقطع الهمزتين **اما** في الثاني فظ **واما** في الاول فلعدم كونه مسبوقاً فيه بكلام ولم يعهد من الشرع وصله بشيء والقطع بالبراءة لا يحصل الا بالقطع **و**قيل ومن هنا ينقدح تحريم الكلام المتصل به قبله لانه يلزم منه اما الوصل المخالف لاهل اللغة او لا يتمّ همزة الله لتشتبه بالاستفهام … فلو قصد الاستفهام بطل جزماً والا فاخصمهما اقوى البطلان لما تقدم وكذا لا اشباع فتحة الباء في اكبر وغير ذلك وجوّز بعض العامة الله الجليل ونحوه وان يأتي بالترجمة وغير ذلك و اصحابنا وقال بعض العامة الله الاكبر وليس على شيء والاطلاقات في التكبير ينصرف الى المعهود وهو هذا اللفظ وفي الخبر ويقول الله اكبر وهو المذكور في صحيحة حماد والعاجز يتعلم فان عجز يأتي بترجمتها باي لسان كان كذا ذكر الاصحاب فان ثبت الاجماع فهو والا فايجاب الترجمة عليه مشكل مع العجز ويشكل القول بان الميسور لا يسقط بالمعسور هنا الا انه اولى واحوط والاخرس يأتي بالميسور بما استطاع ولا يترك كل ما لا يدرك كله وفي الخبر ان تلبية الاخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه واشارته باصبعه وفيه تأييد **و**لم يظهر من الاصحاب مخالف لهذا الحكم و بعض العامة على السقوط للعجز فلعل ثبوت هذا في الاخرس يؤيد ثبوت ذلك في العاجز **و**يستحب رفع اليدين بها ولا ريب في رجحانه اجماعي و **لكن** كونه بعنوان الاستحباب هو المشهور بين اصحابنا واكثر العامة **و**القول بالوجوب منسوب الى السيد ره بل في جميع التكبيرات وادعى عليه الاجماع في الانتصار وقال المحقق ره ولا اعرف ما حكاه … يمكن ان يكون مراده السيد ره ايضاً الاستحباب كما انه يؤيده بلفظ الوجوب و يظهر من العلامة والمحقق الاجماع على الاستحباب **و**يدل على مطلق الرجحان مضافاً الى الاجماع الاخبار الكثيرة المعتبرة منها الصحاح وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال على الامام ان يرفع يديه في الصلاة ليس على غيره ان يرفع يده في الصلاة وفي قرب الاسناد قال على الامام ان يرفع يده في الصلاة وليس على غيره ان يرفع يديه في التكبير **و**يتأتى انه لما لم يجب على غير الامام فيثبت عدم الوجوب لعدم القول بالفصل كما اتفق الشيخ



في التهذيب فهذا دليل الاستحباب مضافا الى الاصل ويؤيده خبر حماد عن ذلك فلكنه ذكره في تكبير السجود ولعله سهو ذكر ذلك في تكبير
الافتتاح ويمكن الاستدلال بذلك ايضا على الاستحباب لعدم القول بالفصل فان الظاهر من ذكر حماد لهذا الحديث هو الاستحباب كما لا يخفى وكذا
ما ورد من انه زينة الصلوة والعبودية واحتج للوجوب بقوله تعالى فصل لربك وانحر ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال هو رفع يديك حذا
وجهك وفي معناه اخبار اخرى بتفسيره وبدلالة تعليله الامر به في حسنة زرارة ايضا قال اذا قمت للصلوة فكبرت فارفع يديك ولا تجاوز بكفيك
اذنيك اي حيال خديك والجواب عن الاية ان الخطاب مختص بالنبي صلى الله عليه وآله ولم يثبت الاجماع على التعدي ومن الاخبار بالحمل على الاستحباب والكلام
في الامام كما في الصحيح المتقدم جمعا والاحتياط عدم الترك ولا يسقط استحباب التكبير في التكبيرات المستحبة بترك الرفع فانه مستحب اخر ولا
يبعد القول بعدم استحباب سقوط الرفع بترك التكبير ايضا كما يظهر من الاخبار مثل موثقة عبد الله بن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال في الرجل يرفع يده
كلما اهوى للركوع والسجود قال هي العبودية وصحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال رفع يديك في الصلوة زينتها وفي مجمع البيان روى عن النبي صلى الله عليه وآله
قال لكل شيء زينة وان زينة الصلوة رفع الايدي عند التكبير وقد روى محمد بن مسلم وزرارة وحمران عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا
ان التبتل هنا رفع اليدين في الصلوة وفي المحاسن عن الصادق عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام عليك برفع يديك الى ربك وكثرة تقلبهما والمستحب
من الرفع بحسب رفع اليدين اسفل من وجهه قليلا كما في صحيحة معوية بن عمار وحتى يكاد يبلغ اذنيه كما في صحيحة صفوان الجمال وفي صحيحة عبد الله
بن سنان قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح وتنبيه ان لا يجاوز بهما اذنيه كما في الحسنة المتقدمة وموثقة
ابي بصير ويمكن القول بحصول الاستحباب بمطلق الرفع ايضا نظرا الى المطلقات مثل والظاهر من الاخبار ومقتضى الجمع بينهما محاذاة اسفل اليد النحر و
اعلاها الاذن والتخيير بين تلك المراتب بحيث لا يجاوز الوجه والمشهور الابتداء بالرفع مع ابتداء التكبير والانتهاء مع الانتهاء لان الرفع بالتكبير
لا يتحقق الا بذلك قال في المعتبر هذا قول علمائنا لا اعرف فيه خلافا وقريب منه كلام المنتهى ويظهر من الاخبار كالحسن المتقدم و
غيره من الصحاح جوازه بعد التكبير وان يستقبل بباطن الكفين القبلة لموثقة منصور بن حازم ويبسطهما لحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت
الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا وعن جماعة من الاصحاب استحباب ضم الاصابع حين الرفع ونقل الفاضلان عن المرتضى وابن الجنيد
تفريق الابهام وضم الاوليين ونقل في الذكرى عن المفيد وابن البراج وابن ادريس وتجعله اولى ويستحب الجهر به للامام للاجماع والاخبار المعتبرة
ففي صحيحة الحلبي قال واذا كنت اماما يجزيك ان تكبر واحدة تجهر فيها وتسر ستا والماموم الاسرار لقوله عليه السلام ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه
شيئا مما يقول والمنفرد مخير والاطلاق وقيل باستحبابها مطلقا ويجوز للمصلي التخيير اي التكبيرات السبع الذي يفتتح بها الصلوة شاء اخذ
ظاهرهم وقال الشيخ في المبسوط ومن تبعه بافضلية الاخيرة والاخبار الواردة في حكاية الحسين عليه السلام ونطقه بالتكبيرة تشعر بان الاولى التي
بل قال بعض العامة المتاخرين انه يستفاد من هذه الاخبار ومن حسنة الحلبي قال اذا افتتحت الصلوة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات
ثم قل اللهم انت الملك الحق الخ ثم تكبر تكبيرتين ثم قل لبيك وسعديك الخ ثم تكبر تكبيرتين ثم تقول وجهت وجهي للذي الخ ثم تعوذ من الشيطان
الرجيم ثم اقرا فاتحة الكتاب ان الاولى من هذه التكبيرات هي تكبيرة الاحرام وما ذكره جماعة من الاصحاب من التخيير في جعلها اي السبع شاء لا مستند
له ولا يستفاد من هذا الحديث ايضا ان تعقيب التوجه بعد اكمال السبع ان افتتح بالاولى واقول الاخبار المطلقة كثيرة لم يظهر منها اعتبار
تخصيص اصلا ففي حسنة زرارة ادنى ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة وثلث تكبيرات احسن وسبع افضل وفي صحيحة عبد الله بن سنان
عن الصادق عليه السلام الامام يجزيه تكبيرة واحدة ويجزيك ثلث مترسلا اذا كنت وحدك وفي موثقة زرارة قال رايت ابا جعفر او قال ابا عبد الله عليه السلام يفتتح الصلوة
بسبع تكبيرات ولاء وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلوة تجزي والثلث افضل والسبع افضل كله بل يظهر
منها عدم القصد الى التعيين ايضا والاكتفاء بذلك العدد وبما ذكرنا ظهر عدم دلالة الحسنة على تعيين الاولى ايضا واما الخبران اللذان
وردا في حكاية الحسين عليه السلام فان كانا مشعرين بذلك من جهة انهما كانا مبتدئين بالتكبير حين نطقه لكن الاطلاقات المذكورة وبعض الاخبار التي
وردت في علة سبع تكبيرات من ان النبي صلى الله عليه وآله لما اسري به الى السماء قطع سبع حجب فكبر عند كل حجاب تكبيرة فاوصله الله بذلك الى منتهى
الكرامة يضعف هذا الظهور ويضعفه ايضا ما رواه في التهذيب في ابواب الزيادات في الجزء الثاني من كتاب الصلوة في باب صلوة العيدين
ما يدل على ان هذه الحكاية كانت في صلوة العيد في التكبيرات القنوتية لا في التكبيرات الافتتاحية وكذا ما نقل عن مناقب ال ابي طالب لابن
شهرآشوب من ان ذلك كان في صلوة العيد والخبران المذكوران رواهما في العلل وليس فيهما تصريح بوقوع ذلك في الصلوة اليومية
ويمكن حملهما على رواية التهذيب مع انه قد ورد في الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام ان السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلوة

ولعله هو مستند الشيخ وتأسيه يحمله على الافضلية ونقل عن الشيخ في المصباح تعيين الاخيرة فهو نص عليه و ممّا يؤيد تعيين السابعة الاخبار الواردة في ان تكبير الصلوات الخمس خمس وتسعون فان لا يتم الا بجعل التكبيرات المستحبة خارجًا وورد في رواية اخرى يقول قبل ان يحرم و يكبر يا محسن قد اتاك المسئ آه رواها ابن طاوس في فلاح السائل فلو جعلنا الاولى هي تكبيرة الافتتاح فلابد من التقديم على السبع فان جعلنا الاخيرة فلابد من جعلها بعد السادسة ولكنا في حسنة الحلبي و قال الشهيد في الذكرى وقد ورد الدعاء بذلك بعد السادسة ولم اقف على غير هذه الرواية فان كان تعرضها انه هو ما قبل التكبير الا . . . وانها هي السابعة فلا وجه لو سلمنا كونها هي ولا بد من ملاحظة المأخذ وقد ايضا وركأ انه يقول بعون بعد السادسة رب اجعلني مقيم الصلوة آه وما يظهر من كلام الفقهاء ان دعاء التوجه انما هو قبل القراءة وبعد تكبيرة الاحرام فهو لا ينافي الحسن المتقدم مع القول بانها يدل على كونها هي الاولى وبعد تعيين فلا منافاة لكن التزام ذلك لا يتم الا بجعل السابعة هي الفريضة و اما ما يستفاد من الاخبار انه لا بد ان يكون دعاء التوجه بعد الدخول في الصلوة فهو تمام ان قلنا بكون الاولى تكبيرة الافتتاح وعملنا بالحسن المتقدم ايضا لكن تقديم التوجه على سائر الادعية والتكبيرات محل اشكال وان قلنا بان الاولى تكبيرة الافتتاح ايضا لمخالفته ما افاده الحسن في موضع الدعاء والذي يترجح افضلية في النظر فهو جعل السابعة هي تكبيرة الاحرام والعمل في الادعية بمضمون حسنة الحلبي مع جواز زيادة الدعاء بعد السادسة وقبل ما . . . خرج السائل السابعة ثم ان العلامة المجلسي وفاقا لوالده رحمهما الله قال ان المصلي مخير بين الافتتاح بواحدة وثلث وخمس وسبع مع الاختيار كل منها يكون الجميع فردا للواجب المخير كما قيل في تسبيحات الركوع والسجود لظهور بعض اكثر الاخبار بل بعضها كالصريح في ذلك و لعله اراد بذلك البعض مثل رواية ابي بصير عن الصادق قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة وان شئت ثلثا وان شئت خمسا وان شئت سبعا فكل ذلك مجزء عنك وفيه نظر من وجوه فان ظاهر هذه الاخبار وان كان ما ذكره لكن تتبع سائر الاخبار يعطي ان التخيير بين الاعداد المذكورة انما هو في التكبيرات المستحبة لا تكبيرة الاحرام وان الاكتفاء بلفظ التكبير سيما بعد قوله اذا افتتحت الصلوة من باب التغليب فمن تلك الاخبار ما ذكر فيها تكبيرة الاحرام مع تلك الوحدة فانها صريحة في كونها واحدة وهي مستفيضة جدًا منها صحيحة زرارة عن الباقر عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد من تلك الاخبار كلما ورد في جهر الامام بواحدة منها والاسرار بالبواقي مثل صحيحة الحلبي المتقدمة ومنها ما دل على كون التكبير موجبا للتحريم مثل ما ورد ان افتتاح الصلوة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم و منها ما رواه في العلل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه قال فلم جعل التكبير في الاستفتاح سبع مرات قيل انما جعل ذلك لان التكبير في الصلوة الاولى التي هي الاصل سبع تكبيرات تكبيرة الاستفتاح وتكبيرة الركوع وتكبيرتين للسجود فاذا كبر الانسان اول الصلوة سبع تكبيرات فقد احرز التكبير كله فان سهى في شيء منها او تركها لم يدخل عليها نقص في صلوته و المراد من الصلوة الاولى هي الركعتان اللتان فرضهما الاول من تكبيرة الركوع والسجود استفتاحانها و في معناها اخبار اخر منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر في بيان استحباب التكبيرات الاحدى والعشرين عقيب الاستفتاح يجزي عن تكبيرات الصلوة لو نسيها كلها او اوردها الرباعية وهكذا في الثلاثية والثنائية بالنسبة و ايضا الاجماع بل الضرورة حاصل بان التحريم انما يحصل بالتكبير بانه جزء الصلوة وكما يحرم فعل المنافي بعده فكذا في اثنائه ومع جعل المجموع فردا للواجب المخير فيلزم حرمة الكلام ونحوه في اثناء المجموع فان قال يجوز الى التكبيرة السابعة وبعده لا يجوز لان التكبير لم يتم الا بالسابعة ففيه انه يستلزم جواز التكلم في اثناء السابعة ايضا مع ان مقتضى الواجب التخييري في الزائد والناقص هو استحباب الزائد اذا كان تدريجي الحصول كالتسبيحات بخلاف ما حصل بكل منها هيئة جليلة كالقصر والاتمام وجعل ما نحن فيه من قبيل الثانية تعسف و على الاول فيلزم تحقق التكبير بمجرد التكبيرة الاولى فيلزم القول بحرمة الكلام بعده مطلقا فيلزم ذلك على التقدير الثاني ايضا من لزوم قصد التحريم باحد التكبيرات وجعله تكبيرة الافتتاح فيصير كلما وقع بعد تكبيرة الافتتاح من الاجزاء المستحبة للصلوة كالقنوت وسائر الاذكار المستحبة فلا يجوز التكلم في اثنائها الكونها جزءا بخلاف ما وقع قبلها فانها ليست من الاجزاء المستحبة بل هي من المقدمات كالاذان والاقامة وقياس ما نحن فيه بجواز النية قبل غسل اليدين في الوضوء قياس باطل لوجود الفارق لانه ليس في الوضوء من المحرمات ما هو موجود في الصلوة وليس الدخول فيه والدخول في اول جزء منه وما يفرض منافيا في الوضوء مثل تغيير النية وذهولها عنها فهو مبطل لو تحقق هنا ايضا ومحتاج الى تجديد النية او القول بان غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء اول الكلام بل هو كالسواك والتسمية مع ان جوازه في الوضوء ايضا محل الخلاف والاشكال عند من يعتبر اخطار النية واستحضارها في اول جزء من العبادات بقي الكلام في مواضع استحباب التكبيرات الستة فقيل باستحبابها مطلقا وقيل بتخصيصها بالفرائض وقيل في سبع صلوات اول كل فريضة واول ركعة من صلوة الليل وفي المفردة من الوتر وفي اول ركعة من ركعتي الزوال وفي اول ركعة من نوافل المغرب وفي اول ركعة من

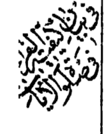


ايضا بطريق الاولى وعلي



وتكبيرة الاحرام فهذه ستة ذكرها علي بن الحسين بن بابويه وزاد المفيد الوتيرة ويدل على الاول الاطلاقات وهو المعتمد ويمكن ان يكون دليل الثاني تقدم شاهد بغير الفرائض منها ولم يظهر للتفصيل مستند الا ما رواه ابن طاوس في فلاح السائل عن ابي عبد الله قال افتتح في ثلثة مواطن بالتوجه والتكبير في اول الزوال وصلوة الليل والمفردة من الوتر وقد يجزيك فيما سوى ذلك من التطوع ان تكبر تكبيرة لكل ركعتين وقد حمله ابن طاوس على التأكيد في هذه الثلثة بعد تخصيصها بسبع مواضع كما ذكرنا وبالجملة لا مانع من القول باستحبابها في الجميع وتأكد استحبابها في السبع كون الثلثة المذكورة من النوافل آكد من غيرها الاستحباب في هذه المواضع

**المقصد الرابع** في القراءة وفيه مباحث **الاول** اجمع علماؤنا واكثر اهل العلم على وجوب الفاتحة في الصلوات المفردة والامام في ركعتي الثنائية واولتي الثلاثية والرباعية والنصوص بها مستفيضة **منها** الصحاح وتبطل الصلوة بتركها عمدا لا سهوا فلا يكون ركنا للاجماع نقله الشيخ والصحاح الكثيرة وغيرها ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ان الله فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة فقد تمت صلوته وبمضمونه صحيح آخر ولكن الحكم بالمضي وتمام الصلوة مختص بما اذا ركع **واما** لو لم يركع فيقرأ الفاتحة للاخبار المعتبرة ففي موثقة سماعة قال سألته عن الرجل يقوم في الصلوة فينسى فاتحة الكتاب قال فليقل استعيذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ثم ليقرأها ما دام لم يركع فانه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر او اخفات فانه اذا ركع اجزأه ان شاء الله وفي موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ام القرآن قال ان كان لم يركع فليعد ام القرآن وفي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرأ بها في جهر او اخفات يخرج منه الناسي المستدرك بعد الركوع بما مر وبقي الباقي و نقل في المبسوط عن بعض اصحابنا قولا بكون القراءة ركنا مستندا الى هذا الخبر وهو مأول بالعامد بل ظاهر فيه ولا خلاف في البطلان مع العمد **نعم** ظن بعضهم انه لو تركها عمدا او شرع في السورة ثم اعادها واعاد السورة صح وهو ضعيف **ثم** ان الادلة تقتضي وجوب الاتيان بالفاتحة قبل الركوع وان اخذ في السورة بل وانها يجب الاتيان بالفاتحة وسورة كاملة ولا يجب اعادة ما اخذ فيها ولا مخالف في هذا الحكم بين الاصحاب كما قاله بعضهم ويدل على ذلك ايضا الاطلاقات والاصول وربما يشعر به الموثق المتقدم فانه لا قراءة حتى يبدأ بها فقد يتوقف فيه لمرضاة اعادة ما اخذ فيها وهو الاحوط والارشاد **والاظهر** هو ما عليه الاكثر واما لو شك بعد الاخذ في السورة فجماعة من الاصحاب على الاعادة وترددهم في ذلك كانه على ان محل القراءة واحد كما ذكره المحقق وقد يستدل في ذلك بصحيحة زرارة رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي قلت شك في القراءة وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء فان مفهوم قوله قلت شك في القراءة وقد ركع يقتضي عدم المضي لو لم يركع وهو كما ترى اذ هو مورد سؤال الراوي وليس في الجواب مع انه مفهوم ضعيف لا يعارض المنطوق و لظاهر المفيد وابن ادريس والمحقق وغيرهم عدم النظر الى كونهما شيئين والصحاح تدل على انه اذا خرج من شيء ثم دخل في غيره فشكه ليس بشيء منها صحيح المتقدم ويدل عليه ايضا الاصول والعمومات ولا شك انه احوط بل واولى **فائدة** قال العلامة في التذكرة ولا تجب القراءة في النافلة قبله الاصل وليس بشيء اذ العبادة توقيفية ولم يثبت توظيفها بهذا النحو وعدم وجوب الاصل لا ينافي وجوبه اذ المراد من الوجوب هنا الشرطي **الثاني** المشهور بين الاصحاب وجوب قراءة الفاتحة في عشر ركعات صلوات الآيات كلها ان كان يقرأ في كل ركوع سورة كاملة وان كان يبعض فكلما كمل السورة يجب قراءة الفاتحة فيما يليها للصحاح ففي الصحيح على الظاهر بسند والحسن لابراهيم بن هاشم بسند آخر عن زرارة ومحمد بن مسلم قالا سألنا ابا جعفر عن صلوة الكسوف الى ان قال قلت كيف القراءة فيها فقال ان قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان نقصت من السورة شيئا فاقرأ من حيث نقصت ولا تقرأ فاتحة الكتاب وفي صحيحة الفضلاء عن كليهما ومنهم من رواه عن احدهما بعد وصف للصلوة يتضمن ذكر انه يقرأ في كل ركوع فاتحة الكتاب وسورة قلت وان هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات يفرقها بينها قال اجزأه ام القرآن في اول مرة وان قرأ خمس سور فمع كل سورة ام الكتاب و في صحيحة الحلبي وان شئت قرأت سورة في كل ركعة وان شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة فاذا قرأت سورة في كل ركعة فاقرأ فاتحة الكتاب وان قرأت نصف السورة اجزأك ان لا تقرأ فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستأنف اخرى الحديث وخالف في ذلك ابن ادريس فقال باستحباب اصحابنا الركعات كالركعة الواحدة وما يظهر من بعض الاخبار موافقته فهو مع شذوذه اما مأول او مطروح والذي يظهر من تلك الاخبار جواز التفريق في كل الصلوة واتمام السورة في كل الركعات والتفريق بين الركعتين بالاتمام والتبعيض والتلفيق بين الركعات وفي كل منهما بالتبعيض والاتمام ولا بأس به و قد احتمل بعضهم اختصاص الجزء في الواحد والتبعيض في الخمس او الخمس سور كاملة للدعوى انها بين كونها ركعتين وعشر ركعات فعلى الاول الاول وعلى الثاني الثاني ولا يمنع الاكتفاء باحدهما في كل من الركعتين وبقي الكلام في التخيير والحق ان هذا الاخير ليس عن عدم جواز القرآن وبعد تسليم



في بعض فروع القراءة وفي تبعيض السورة في الصلوة

حدّه جوازه لا يعوّل عليه ويحتمل ما يخرج به الاطلاقات عن هذا النادر بأعلى صورة بالجواز لتعيّنه لو قلنا بعدم جواز الاقتصار على اقل من سورة في كل ركعة لكان وجهاً كما قرّبه العلامة في النهاية لكونهما ركعة ولا يجوز الاقتصار في ركعة على اقل من سورة وان كان الاطلاقات يقتضي ذلك **وهل** يجب مع التبعيض في احدى الركعتين بعد تمام سورة تمام المبعّضة قبل السجود لا يبعد فيه وجهان ظاهر الاطلاقات العدم وهو اقرب وبعد ما بنينا عليه ذلك فهل يجب الاتمام بعد القيام من السجود ام لا وجهان اظهرهما من احدهما الاول فان امر حيث نقض **والصحيح** الاخير حتى يستأنف اخرى او حتى **و**بعد ما بنينا على ذلك فهل يجب قراءة الحمد لاتمام الاقرب العدم لانه مرة في الذكرة الانفيام عن السجود فوجب فيه الفاتحة لكنه قال يبتدئ بسورة سوى بعدها وجعل ركعة بتجزئة السورة بعد الحمد احتمال الاول وجب لو فعل ذلك قراءة الحمد في الثانية وحيث لا يجوز الاكتفاء بالحمد مرة في الركعتين **و**ربما يظهر من الصحيح الآخر كان قرأت بعض السورة اجزأك ان لا تقرأ فاتحة الكتاب الا في اول ركعة حتى تستأنف اخرى الشاهد لذلك فيكون مخصصاً للخبر الاول **و**كذا يظهر ذلك من الصحيح الاوسط قال اجزأ ام القرآن في اول مرة وتحمل بحرم قراءة فاتحة الكتاب لو لم يسو في الركعة ثم ركع وخص الحمد لان المنع في الخبر الاول يعيّن الاول **و**في الخبرين الاخيرين ينفي عن الثاني **و**لعل الترك اولى واحوط **وهل** يجوز تخيّر بعض سورة اخرى قبل اتمام المبعّضة في اثناء الركعة واعادة ما مضى منها **و**مع ذلك **فهل يجب** اعادة الحمد اذ لا وجه له **و**الاولى اتمام السورة في الركعة الاولى قبل السجود سواء اكتفى بسورة او ترتّب عدة العدول من سورة الى اخرى حتى يتمّها وعدم اعادة ما مضى من المبعّضة **و**كذا لك يستفاد من تلك النصوص وغاية الاحتياط الاكتفاء بخمس سور في كل ركعة او سورة مبعّضة فيها في كل واحد منهما والله اعلم بحقائق احكامه **الثالث** اجمع علماؤنا على انه لا يتعيّن قراءة الفاتحة في الثالثة والرابعة من الثلاثية والرباعية بل يتخيّر المصلّي بينها وبين التسبيح كما نقله غير واحد من اصحابنا **و**انما الخلاف في مقامين الاول كيفية التسبيح كمية والثاني في بيان الافضلية من البدلين فها هنا مقامان اما الاول فهو الى ستة اقوال **الاول** وجوب التسبيحات الاربع ثلث مرات وهو قول الشيخ في النهاية والاقتصاد والشهيد في ... والصدوق في الفقيه فقال في الركعتين الاخيرتين اماماً كنت او غير امام تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات وان شئت قرأت في كل ركعة منهما الحمد لله الا ان التسبيح افضل **و**يدل عليه صريح خبر رجاء بن ابي الضحاك انه صحب الرضا عليه السلام من المدينة الى مرو فقال انه كان يسبّح في الاخراوين يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات ثم يركع لكن الفاضل المجلسي في البحار قال ان في النسخ القديمة المصححة بدون التكبير **و**يظهر من بعض الاصحاب بعينه ان بها رواية **و**نقل ايراده في التهذيب ... لا يفصح عن الرواية كما هو على المطّلع **و**فيه ايضاً من الاخبار شواهد **والثاني** وجوب العبارة الآتية ثلث مرات وقد نسب الى الصدوق مرة وذلك لانه نقل الآتية في باب الجماعة **و**لا يخفى انه لا يدل على تعيّنه عنده لانه قال بما قلناه في اوائل كتاب الصلوة وذكر بعد هذا الصحيح بعينها ايضاً في باب آخر يدل على ... المذاهب وقد نسب ذلك الى حريز بن عبد الله وابن الصلاح ايضاً ويدل عليه صحيح زرارة انه قال لا تقرأ في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما قال ان كنت اماماً او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم تكبّر وتركع **والثالث** وجوب ما ذكرناه مع زيادة تكبير في آخره فيكون عشراً وهو مختار جماعة ومنهم ابن ادريس وقال ويجزي المستعجل اربع وغيره عشر ولم نقف له على مستند واضح **و**لعل استناده عليه بالصحيح المتقدم والظاهر ان التكبير المذكور فيها تكبيرة الركوع **والرابع** وجوب العبارة الآتية مرة وهو اختيار المفيد وجماعة من المتأخرين على ما قيل **و**يدل عليه صحيح زرارة قال قلت لابي جعفر ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين قال ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر **والخامس** القول بما في صحيح الحلبي عن الصادق قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرأ فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر **والسادس** الذي يوهمه كلام الغنية تحميد وتسبيح وتكبير بقدر ما شاء وظاهره الاجتزاء بمطلق الذكر فلا مانع على هذا من العمل بكل ما ذكرناه بل وبغيره ايضاً **و**يدل عليه صحيحة عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الاخيرتين من الظهر قال تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء وفي رواية علي بن حنظلة عن الصادق قال سألته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما فقال ان شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وان شئت فاذكر الله فهما سواء قال قلت فاي ذلك افضل فقال هما والله سواء ان شئت سبّحت وان شئت قرأت **و**الاخبار من هذا القبيل بحد الاستفاضة **و**يظهر من العلامة في المنتهى حيث قال الاقرب عدم وجوب الاستغفار وجود القول به لصحيح عبيد **و**ربما اجيب عنه بحمل الواو بمعنى او مثل قولهم ... ويعبد الله ويكون نحو ... ويكون نحو ابتغاء التسبيح موجب لمغفرة الذنوب وكلاهما بعيد سيما الاخير **والسابع** التخيير بين صحيح زرارة وصحيح الحلبي وصحيح عبيد ورواية علي بن حنظلة لكنه رجح الاخير من الاطلاق والمفيد **و**هو مختار المعتبر واكثر نقل العمل على

في تخيير المصلي في الركعتين الاخيرتين بين الفاتحة والتسبيح وفي كيفية التسبيح

في بيان الاقوال في كيفية التسبيح



المتضمنة للاربعة وذكر بعدها ثلث مرات سبوح و ربما يستند للقول بالاكتفاء بثلث تسبيحات الى ابي الصلاح و يدل عليه رواية ابي بصير عن
الصادق ع قال ادنى ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين ثلث تسبيحات تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله و الذي يقوى في نفسي هو
الكفاية بمطلق الذكر لاختلاف الاخبار غاية الاختلاف وخصوصية بعضها في الاطلاق وظهور كثير من الصحاح في ذلك فقيل فيها الامر فيهما انما هو
تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء و يظهر ذلك بملاحظة بعض ما ذكرناها ايضا وفي حسنة زرارة لابرهيم بن هاشم وفوض الى محمد ص فزاد النبي ص في
الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة انما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء الى غير ذلك من الاخبار و هل يجب الذكر بقدر القراءة
بالنظر الى البدلية وكون البدل بقدر المبدل منه واليقين بالبرائة ومن ان الظاهر من الاخبار كما ذكرنا هو اصالة ذكر الصلوة وتفويض القراءة او كونه
في ذلك على السواء واصالة عدم تقييد ذلك بما ذكر و الاحوط ان لا يكتفي باقل من الاربعة والاحوط منه العمل على القول الاول كما ذكره المحقق و
اما المقام الثاني فالمنقول عن طائفة من الاصحاب افضلية التسبيح مطلقا منهم ابن ادريس وقيل بالتساوي وقيل بالتخيير للمنفرد و افضلية القراءة
للامام وقيل باستحباب التسبيح للامام اذا تيقن عدم المسبوق معه مع العلم بالدخول بعده وللمنفرد بتخيير بينهما افضل وقيل الافضل للامام القراءة وللمأموم
التسبيح ويظهر من صاحب المدارك افضلية القراءة مطلقا والاقرب هو القول الاول و يدل عليه مضافا الى الاطلاقات كثيرة غاية الكثرة
صحيحة زرارة المتقدمة بل ويظهر من بعض الاخبار ان الافضلية كانت معلومة عند الرواة وكانوا يسألون عن علتها فتدبر ورواية محمد بن حمران
سئل عن ابي عبد الله ع عن علة افضلية التسبيح قال لاي علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة قال لانه لما كان في الاخيرتين
ذكر ما راى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة بل ويظهر
من ملاحظة صدر الخبر انه كان في الجماعة لانه كان يصلي اماما بالملائكة فيصير اوضح في اثبات المطلوب و يدل عليه ايضا ما رواه الفقيه عن رجاء
الرضا ع وتشير اليها صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة و يدل على القول الثاني رواية علي بن حنظلة المتقدمة و يدل على القول الثالث صحيحة منصور بن
حازم عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت اماما فاقرء في الركعتين الاخيرتين بفاتحة الكتاب وان كنت وحدك فيسعك فعلت او لم تفعل والجمع بين ما دلت
على افضلية القراءة ورواية علي بن حنظلة و القول الرابع على جمع بعض بينهما و يدل على القول الخامس ضما الى صحيحة منصور المتقدمة
الى ما دل على ذلك صحيحة معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن القراءة خلف الامام في الركعتين الاخيرتين فقال الامام يقرء فاتحة
الكتاب ومن خلفه يسبح فاذا كنت وحدك فاقرء فيهما وان شئت فسبح و على القول السادس ظاهر صحيحة منصور المتقدمة ورواية محمد بن حكيم و بعض
معناهما ومما يرد في الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان ع انه كتب اليه يسأله عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يروي ان قراءة
الحمد وحدها افضل وبعض يروي ان التسبيح فيهما افضل فالفضل لايهما لنستعمله فاجاب ع قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح
والذي نسخ التسبيح قول العالم ع كل صلوة لا قراءة فيها فهي خداج الا للعليل ومن يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلوة عليه والجواب
منع دلالة الصحيحة بانه لا ينافي الاولوية او يحمل على التقية فان وجه اضافة افضلية التسبيح مطلقا والباقي على القول الاول في المقام سيما اذا كان اماما
لما خولفه بجمال مسبوق لو وجد و هل يستحب الزيادة من ذلك المنقول عن ابن عقيل انه يقول سبعا او خمسا وادناه ثلث و قال في الذكرى ولا
باس باتباع هذا الشيخ العظيم الشان في استحباب ذكر الله تعالى هذا اذا قطع النظر عن كونه من افراد مطلق الذكر بناء على ترجيحه والا فلا ريب في استحبابه
من حيث كونه من افراد المطلق بل يكون افضل الافراد ثم ان ههنا فوائد الاولى هل يجوز العدول عن التسبيح الى القراءة وبالعكس
وهل يجوز التفكيك بهما في الركعتين بجعل احديهما بالتسبيح والاخرى بالقراءة الظاهر نعم لعدم معلومية التوظيف بهذا النحو والشك في حصول البراءة مع ذلك لا يعد
واما مع السهو عما اراده اولا اثر التذكر والرجوع فلعل الامر فيه كان اسهل بل لا يبعد القول بتعيين الرجوع اليه واعادة ذلك ولو لم يرد الرجوع ثم
الثانية هل يجب الاخفات بهما وجهان اظهرهما عند الشهيد لا لوجوب لعموم البدلية واصل البرائة والاطلاقات وعدم ثبوت المخصص ولعل الاول
اولى لظهور الاخبار فيه وهو احوط الثالثة لو نسي القراءة في الاوليين لا يتعين عليه القراءة في الاخيرتين لعموم التخيير ولصحيحة معوية
بن عمار عن الصادق ع قال قلت الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الاوليين فيذكر في الركعتين الاخيرتين انه لم يقرء قال اتم الركوع والسجود قلت
نعم قال اني اكره ان اجعل اخر صلوتي اولها ويحتمل ان يكون المراد كراهة قراءة السورة مع الحمد لا مطلق القراءة فهي دالة على التخيير بينها وبين التسبيح
والمنع بثبوت ادلة وجوب القراءة لما نحن فيه و الشيخ في الخلاف على وجوب القراءة في الاخيرتين لظاهر رواية الحسين بن حماد عن الصادق ع قال قلت له اسهو عن
القراءة في الركعة الاولى قال اقرء في الثانية قلت اسهو في صلوتي كلها قال اذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلوتك و مرسلة الاتية في مسئلة
وجوب السورة وعموم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب في الاركان مع ضعفهما غير واضحة الدلالة اذ لا يتيقن والثاني مخصص بما هو اقوى منها الرابعة

في وجوب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة في الفرائض

لو شئت في عددها بين حدي الأقل لا اثنتي عشرة وهو المفصل للبراءة **الثالث** يجب قراءة سورة كاملة عقيب الفاتحة فيما يجب فيها عينا في الفرائض في حال الاختيار **و** هو المشهور بين الاصحاب بل نسب الشيخ في النهاية وابن الجنيد وسلار القول بالاستحباب وقواه جماعة من المتأخرين نظرا الى استمرار العمل بذلك في الازمان السابقة وفي عهد الرسول والائمة صلوات الله عليهم والتزامهم بذلك على ما هو مشهور بل نقله من افعالهم في الاخبار المستفيضة **ففي** صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قال اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه جعل ما ادرك اول صلوته ان ادرك من الظهر او من العصر او من العشاء ركعتين وفاته ركعتان قرء في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرء فيهما لان الصلوة انما يقرء فيها في الاوليين في كل ركعة بام الكتاب وسورة وفي الاخيرتين لا يقرء فيهما انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء **و** في صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال لا بأس ان يقرء الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئا **و** يقرب بهذا المضمون ما رواه في قرب الاسناد علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل يكون مستعجلا يجزيه ان يقرء في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها قال لا بأس **و** في صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال من غلط في سورة فليقرء قل هو الله احد ثم ليركع **و** يدل عليه ايضا الاخبار الكثيرة المستفيضة التي تدل على عدم العدول من قل هو الله احد الى غيره وكذا قل يا ايها الكافرون ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع ومن افتتح بسورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذا قل يا ايها الكافرون **و** يدل عليه ايضا خبر في سنده مرازم بن عبيد فقد وثقه ابن فضال عن رجل عن الباقر ع قال قال لي اي شيء يقول هؤلاء في الرجل الذي يفوته مع الامام ركعتان قلت يقولون يقرء فيهما بالحمد وسورة فقال هذا يقلب صلوته يجعل اولها اخرها قلت فكيف يصنع قال يقرء فاتحة الكتاب في كل ركعة **و** في معناها الاخبار الكثيرة **ومنها** الصحيح ويظهر من المجموع ان اول الصلوة هو ما كان يجب فيه الفاتحة وسورة بل هو صريح بعضها كما ذكرنا **و** صحيحة محمد بن اسمعيل قال سألته قلت اكون في طريق مكة فننزل للصلوة في مواضع فيها الاعراب انصلي المكتوبة على الارض فنقرء ام الكتاب وحدها ام نصلي على الراحلة المكتوبة وغيرها اذا قرأت الحمد وسورة احب الي ولا ارى بالذي فعلت بأسا وجه الدلالة الترخيص لترك القيام الواجب من اجل السورة **و** يدل عليه ايضا ما رواه يحيى بن عمران الهمداني في الصحيح قال كتبت الى ابي جعفر ع جعلت فداك ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلوته وحده في ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العباسي ليس بذلك بأس فكتب بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه يعني العباسي **و** يدل ايضا الاخبار الدالة على عدم جواز القران والتبعيض والزيادة والتركيب في الا لايلاف قريش والاجماع المنقول على ذلك من الجماعة الاثني كما لا يخفى **و** يؤيده صحيحة محمد بن مسلم على الاظهر لمكان محمد بن عيسى عن يونس عن ابي جعفر ع قال سألته عن الذي لا يقرء فاتحة الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يبدأ بها في جهر او اخفات قلت ايهما احب اليك اذا كان خائفا او مستعجلا يقرء بسورة او فاتحة الكتاب **و** يظهر منه انه كان وجوب السورة عنده واضحا معلوما حتى انه سأل عن التخيير بينها وبين الحمد في مقام الاضطرار الذي هو من اجلاء الاصحاب **و** يدل عليه ايضا رواية منصور بن حازم قال قال ابو عبد الله ع لا يقرء في المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر والعلل عن الرضا ع انه قال امر الناس بالقراءة في الصلوة لئلا يكون القران مهجورا مضيعا وليكون محفوظا مدروسا فلا يضمحل ولا يجهل وانما بدأ بالحمد دون سائر السور لانه ليس شيء من القران والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد الحديث **و** يظهر من الامر بالقراءة والتفصيل بتقديم الحمد فيها على السورة وجوب المجموع كما لا يخفى على المنصف المتدبر وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال يجوز للمريض ان يقرء فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلوة التطوع بالليل والنهار **و** يظهر من هذا الخبر ان سائر المواضع التي يجوز تركها هي ما اشتمل ذكره نقل النوافل مع انها لا يجب فيها اجماعا وان لم تعمل بحجية مفهوم الوصف لكن مع انضمامها بقرينة المقام يظهر في المطلوب **ثم** ان في الاخبار ما يدل على ذلك وما يؤيده ويشعر به من الصحاح وغيرها من الكثرة بمكان فتتبع الاخبار وتأمل هذا **و** يدل على ما اخترناه مضافا الى ما ذكرنا استصحاب شغل الذمة والاجماع المنقول **و** نقله الصدوق في الامالي والسيد في الانتصار **و** هو ظاهر الشيخ في التهذيب والخلاف والمبسوط واحتج الخصم بالاصل وصحيحة علي بن رئاب عن ابي عبد الله ع قال ان فاتحة الكتاب يجوز وحدها في الفريضة وروايه الحسن بن الحلبي عنه ع قال ان فاتحة الكتاب وحدها تجزي في الفريضة وبالصحاح وغيرها من الاخبار الدالة على جواز التبعيض وبان الاستحباب الاقرب الى الفضل **و** فيه ان الظاهر من كلام المبسوط وابن الجنيد على ما نقل عنهما القول بوجوب شيء اما السورة او بعضها فلا ينهم عدم القول بالفصل **فنقول** ان هذه الاخبار مع معارضتها بما ذكرنا موافقة للعامة ومخالفة لمذهب الامامية قال في التذكرة وهو يعطي استحباب السورة مذهب الجمهور كافة الا عثمان بن ابي العاص فانه اوجب بعد الفاتحة قدر ثلث ايات فلا بد من حملها على حال الاضطرار او التقية **و** كثير من تلك الاخبار مما يشهد على صحة التقية والاصل لا يقاوم الدليل سيما مع معارضته باستصحاب شغل الذمة وبقيا بالعبادة التوقيفية وبالجملة لا يبقى بعد ملاحظة ما ذكرنا مجال للشك في الوجوب

ذكره فاتحة الكتاب ...






وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لما زل فيه اقدام كثير من الاعلام وحكوا صريحا بالاستحباب والله اعلم بحقايق الاحكام **ومما** يتفرع على القول بوجوب السورة الكاملة وحرمة الزيادة حرمة قراءة ما يفوت به الوقت فلو علم بالتفويت قال في المسالك انه يبطل صلوته بمجرد الشروع وان لم يخرج الوقت **نعم** لو ظن السعة فتبين الضيق بعد الشروع عدل وان تجاوز النصف انتهى **و**لعلك تطلع على وجهه فيما سيأتي [illegible] وفي الصحيح عن سيف بن عميرة عن عامر بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من قرأ شيئا من الحم في صلوة الفجر فاته الوقت **الخامس**

يجب البسملة في ابتداء الحمد والسورة عدا براءة بالاجماع على الظاهر نقله جماعة من اصحابنا **نعم** نسب القول بعدم الجزئية في السورة الى ابن الجنيد قال انها في الفاتحة جزء وفي غيرها افتتاح **و**يدل على جزئيتها اللغة [illegible] مضافا الى الضبط [illegible] المصاحف واستمرار العمل بذلك [illegible] الاخبار المعتبرة **منها** صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال نعم هي افضلهن **و**يدل على الجزئية في السورة ايضا ما رواه العياشي عن صفوان الجمال قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما انزل الله من السماء كتابا الا وفاتحته بسم الله الرحمن الرحيم وانما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء للاخرى **و**عن عيسى بن عبد الله عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام قال بلغه ان اناسا ينزعون بسم الله الرحمن الرحيم فقال هي آية من كتاب الله انساهم اياها الشيطان **و**يؤيده ما رواه عن ابي خالد بن المختار عن الصادق عليه السلام [illegible] **و**قد [illegible] **و**ربما يتوقف في اثباتها الجزئية [illegible] انها تثبت الوجوب ويكفي الاجماع وما في الاخبار في اثبات الجزئية **واما** ما يدل على تطلق ثبوت البسملة فيها فكثيرة فالاقوى التزام البسملة في غير الفاتحة ايضا **و**يظهر الثمرة في غير الصلوة لثبوت الوجوب فيها من مثل نذر [illegible] وكلما دل من الاخبار على جواز ترك البسملة في الحمد وغيرها محمول على التقية ويجب قراءة عربية بالنحو المنقول بالتواتر وان لا يخل بشيء منها ولو بحرف حتى التشديد لانه بدون ذلك لا يكون اتيانا بالمأمور به **و**اظهر الخلاف في ذلك يتبين في اما الاعراب والمراد به الاعم من حركات البناء والجزم فالمشهور بطلان الصلوة بالاخلال بها ونقل الاجماع عليها بعض الاصحاب وعن السيد [illegible] لو كان مغير المعنى يبطل [illegible] **و**يشكل الاشكال على ذلك **و**الاقرب الاول لان القرآن [illegible] لا يحصل الا باتيانها [illegible] **و**قد نقل عن جماعة من الاصحاب الاجماع على تواتر القراءات السبع وادعى في الذكرى التواتر على [illegible] العشر [illegible] قيل بتواتر السبع [illegible] الآن [illegible] قال احب القراءات الي ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف **و**قال الشيخ الطبرسي بعد نقل الاجماع [illegible] على العمل بما تداولته القراء بينهم من القراءات [illegible] القراءة بما جاز بين القراء وكرهوا تجريد قراءة منفردة **واعلم** ان المراد بالاعراب الذي ذكرنا [illegible] هو الاعراب [illegible] المرضية لما ذكرنا [illegible] على [illegible] **و**ما قيل [illegible] **والحاصل** انه لا اشكال في جواز موافقة قراءة السبع [illegible] **واما** [illegible] **و**[illegible] **واما** [illegible] **والاقوى** والاحوط ما اخترناه [illegible] وللاجماع [illegible] **وهل** يجوز القراءة من المصحف [illegible]

في بطلان الصلوة بالاخلال بالاعراب

ما نقلها ... يسيل ... ينظر في المصحف يقرأ وبعض الشراح عن نهاية ... فانه لا بأس بالجواز والى عدم ... ويرد على ... الموضع ... شغل الذمة

... في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف امامه ينظر فيه ويقرأ ويصلي قال لا يعتد بتلك الصلوة

... اقوى واحوط وان لم يقدر على ذلك ايضا وضاق الوقت فان علم الفاتحة بتمامها دون السورة فيجب الاتيان بالفاتحة اجماعا ولا عوض عن المتروك

من السورة او بعضها بلا خلاف يعرف على ما قيل وان كان انما يحسن بعض الفاتحة فان كان اية منها يجب قرائتها اجماعا ايضا يظهر من المدارك والذخيرة

واما غير الاية فيستشكل فيها فقيل انها الوجوب اذا كان قرانا في العرف ونسب ذلك الى الشهيد والمتأخرين ولعله يكون اقوى فان من عرف ... الصلا

او لفظة غير ولفظة المغضوب يشكل القول بجواز التكلم بذلك لعدم صدق القران على ذلك فيكون كلاما اجنبيا فيضعف الايجاب قطعا وايضا استصحاب

شغل الذمة يقتضي سقوط الميسور بالمعسور وغير ذلك مع صدق القران مما يضعف القول المذكور على الاطلاق وهل يجوز الاكتفاء بذلك ام يجب العوض عن

الفائت بتكرار ذلك المقدار او بقراءة غيره من القران ان علمه او الذكر فيه اقوال اوجهها الاول ولعل الاوسط اوسط لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال ان

الله فرض من الصلوة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل في الاسلام لا يحسن ان يقرأ القران اجزأه ان يكبر ويسبح ويصلي ولو لم يحسن شيئا من الفاتحة

... وجوب القراءة من غيرها لو علم والاولى قراءة سورة كاملة ان علم والا فالذكر للصحيح المتقدم وقيل بالتخيير بينه وبين الذكر ولا وجه له والمشهور بين

الاصحاب في الذكر هو ان يسبح الله ويهلله ويكبره وقيل بالذكر والتسبيح والتحميد والتهليل والتكبير وقيل ما يقوله في الاخيرتين وقد عرفت الرواية

وفي اكثر الاقوال روايات عامية ولعله في الذكر وفي وجوب مساواته ... وجهان اشهرهما الوجوب ولو عجز عن الذكر فالمشهور انه يكتفي بالترجمة

وفي قرب الاسناد رواية تشير اليه لكن يحتمل ان يقال بترجمة القران او بترجمة الذكر مع عدم القدرة عليهما والقدرة على ترجمتهما معا

ولعل ترجمة القران اولى ويحتمل في الذكر تقديم ترجمة القراءة على الذكر لانه اقرب ويدفعه الصحيح المتقدم والاخرس يأتي بالممكن ولا يجب عليه

الايتمام ويحركها ... والمشهور تحريك لسانه بها ويعقد بها قلبه وعن بعض المتأخرين زيادة الاشارة باليد فروى الكليني عن السكوني عن الصادق ع قال تلبية

الاخرس وتشهده وقراءته القران في الصلوة تحريك لسانه واشارته باصبعه السادس لا يجوز قول امين بعد الحمد في الصلوة مطلقا ويبطلها

وفاقا للمشهور ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع الذي نقله غير واحد من اصحابنا على التحريم والبطلان منهم الشيخان والمرتضى كما صرح به في الذكرى

... حيث قال والمعتمد تحريمها وابطال الصلوة بفعلها لقول الاكثر ودعوى الاجماع من اكابر الاصحاب حسنة جميل ... عن ابي عبد الله ع قال اذا كنت

خلف امام فقرأ الحمد ففرغ من قراءتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل امين وفي رواية الحلبي وفي طريقه محمد بن سنان قال سألت ابا عبد الله ع

اقول اذا فرغت من فاتحة الكتاب امين قال لا لان النهي حقيقة في الحرمة وهذا اللفظ وان كان خارجا من الصلوة ولكن لا يبعد دعوى ... من سياق

... في الخبر كون الصلوة التي وقع فيها غير مطلوب للشارع ... فيكون فاسدا ونقل عن ابن الجنيد الجواز عقيب الحمد

وغيرها ... بعض المتأخرين ... جميل قال سألت ابا عبد الله ع عن قول الناس في الصلوة جماعة حين يقرء فاتحة الكتاب امين قال ما احسنها واخفض

الصوت ولا يخفى ان من الخبر محمل ... خلاف المطلوب وان بني على ما اراده فلا يتم الاستدلال به على الكراهة كما قالوه ... فانها تحتمل

بل الاولى حمله على التقية ويشهد له صحيحة معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع اقول امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين قال هم

اليهود والنصارى ... المراد ان القائلين بذلك هم اليهود والنصارى فيحتمل ارادة العامة بذلك ويحتمل ارادة المعنى الحقيقي كما رواه في دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع قال

انما كانت النصارى يقولونها ... واما الجمع بحمل صحيحة جميل على الجاهل وغيره ... القول بالفضل الترجيح

مع الشاهد ... من الخبرين ... بالشهرة والاجماع المستفيض واستصحاب شغل الذمة ومخالفة العامة وهل الحكم في كل الصلوة مثل القول بعد

الحمد الاقرب الابتناء في ذلك على كونه من كلام الادميين واسم فعل كما قاله بعضهم ودعاء وليس باسم فعل كما يظهر من المحقق الرضي ... وغيره فعلى الاول

يتجه البطلان والاولى تركه مطلقا السابع الاقرب عدم جواز القران بين السورتين في الصلوة بعد الحمد للاجماع نقله السيد في الانتصار والصدوق

في الامالي والروايات المستفيضة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يقرء السورتين في الركعة فقال لا لكل سورة ركعة وفي رواية

منصور المتقدمة في وجوب السورة وموثقة زرارة لابن بكير قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقرء السورتين في الركعة فقال ان لكل سورة حقا فاعطها حقها

من الركوع والسجود الحديث وعن عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله ع اقرأ سورتين في ركعة قال نعم قلت اليس يقال اعط كل سورة حقها من الركوع

والسجود فقال ذاك في الفريضة فاما النافلة فليس به بأس وروى في مجمع البيان عن العياشي باسناده عن الصادق ع قال لا تجمع سورتين في ركعة واحدة الا

الضحى والم نشرح والم تر كيف ولايلاف قريش وفي الفقه المنسوب الى الرضا ع ايضا ان القران غير جائز في الفريضة وفي المعتبر والمنتهى نقلا عن جامع

البزنطي عن المفضل بن صالح قال سمعت ابا عبد الله ع لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح والفيل ولايلاف وفي بعض الاخبار

في حكم الاخرس

في عدم جواز القران بين السورتين في الصلوة

بقية تأييد وذهب ابن ادريس ومعظم المتأخرين الى الكراهة للعمومات وصحيح علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عن القران بين السورتين
في المكتوبة والنافلة قال لا بأس وعن تبعيض السورة قال اكره ولا بأس به في النافلة وموثقة زرارة عن الباقر قال انما يكره ان يجمع بين السورتين في الفريضة
واما النافلة فلا بأس والعمومات مع تسليم شمولها لما نحن فيه مخصصة بما تقدم والخبران بعد تسليم ثبوت الحقيقة الشرعية في الكراهة ودلالتهما
على المطلوب من هذه الجهة لا بيانا وما ان احتمال التقية فيهما مع اشتمال الاول على جواز التبعيض وقد اثبتنا بطلانه وكون الثاني موافقا للتفصيل المذكور
في رواية عمر بن يزيد فان ظاهرها التحريم ولكثرتها واعتبار سندها واعتضادها بالعمل والاجماع المنقول والطريقة المعهودة المستمرة من اهل
العصمة الى الان او غير ذلك بل لا بد من حملهما على التقية وعليهما من الغرابة بهذا الحمل بعيد ما لا يخفى مع ملاحظة ان تعدده كان من دين
الامامية ومنفردا لهم كما قاله الصدوق والسيد وبالجملة براءة الذمة لا تحصل الا بتركه وقال الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك الكراهة هذا ان لم
يعتقد المشروعية والا حرم قطعا وكان ادخل من المشروعية الاستحباب الناصر واما القائل بالحرمة والبطلان فمراده الاعم من ذلك كما لا يخفى والا
فلا نزاع معنوي ثم قال رحمه الله ويتحقق القران بقراءة ازيد من سورة وان لم يكمل الثانية بل بتكرار السورة الواحدة او بعضها مثل تكرار الحمد و
الاقوى والاحوط مراعاة ذلك سيما بالنظر الى الحمد اذ انه منصوص التعدد منه وكيف كان فالعدول عن سورة الى اخرى يخرج بدليل فلا نقض ثم
ان محل الخلاف ينبغي ان يكون فيما اذا قصد بالسورة التي يقرؤها بسورة السورتين واما مثل قراءة سورة او اية في القنوت وغيره فيشكل تعميم الحكم
بالنسبة اليه بل قال السيد الفاضل في المدارك وكيف كان فموضع الخلاف قراءة الزائد على انه جزء من القراءة المعتبرة في الصلاة اما لو اتم
انه لا خلاف في جواز القنوت ببعض الآيات واجابة المسلم بلفظ القرآن والاذن للمستأذن بقوله ادخلوها بسلام ونحو ذلك انتهى وفي الموثق عن
عبيد بن زرارة انه سأل الصادق عن ذكر السورة من الكتاب ندعو بها في الصلاة مثل قل هو الله احد فقال اذا كنت تدعو بها فلا بأس والاحتياط ان لا
السورة الكاملة في غير محل النزاع ايضا وان كان الظاهر من ذلك الموثق الجواز واما الآية والآيات فيما لا احد بأسا ابدا والاحتياط لسورة ايضا لو لم
يجعلها من نية القراءة ولو استحبابا او بلا قصد هذا كله بالنسبة الى الجواز والحرمة واما البطلان فيمكن الاستدلال عليه بانه غير آت
بالمأمور به فيبقى في عهدة التكليف كما ذكره في المختلف وفيه ذلك لان الذي ظهر من الادلة ان المطلوب هو الصلاة التي كان جزؤها سورة واحدة
وهذه غيرها بل النهي يتعلق بها فان الظاهر ان النهي يتعلق بقراءة السورتين لا بمحض وصف اثنينيتهما والسورة جزء للصلاة وحمله على ما حققنا والنهي المتعلق
بجزء العبادة مستلزم لفسادها وهذا فيما لو اراد اولا قراءة السورتين واضح واما لو طرء قصد الاخرى بعد قراءة الاولى فيمكن دعوى انه يفهم
منها ان المطلوب هو صلاة لا يقرء فيها سورة بعد سورة واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة في الصلاة الواجبة واما المندوبة فلا خلاف في
الجواز والاخبار بها متضافرة لكن ورد في بعضها ما كان من صلاة الليل فاقرء فيها السورتين والثلث وما كان من صلاة النهار فلا تقرء الا بسورة سورة
ولم اجد من الاصحاب معتبرا ولعل مراده منه الاستحباب تتميم اعلم ان الضحى والم نشرح سورة واحدة وكذا لايلاف والم تر كيف بالاجماع
نقله الشيخ في الاستبصار ويظهر من الصدوق في الامالي وقال في الاستبصار ان الضحى والم نشرح سورة واحدة عند آل محمد ونسبه المحقق الى
روايات اصحابنا ويظهر ذلك من اخبار كثيرة منها ثلثة اخبار نقل عن كتاب القراءات لاحمد بن محمد بن سيار في انهما سورة واحدة وهو صريح فقه
الرضوي ايضا وهو صريح الصدوق في الفقيه ايضا وروى العياشي عن ابي العباس عن احدهما قال الم تر كيف فعل ربك ولايلاف قريش سورة
واحدة وروى ان ابي بن كعب لم يفصل بينهما في مصحفه ويجوز قراءتهما معا في الركعة الواحدة ويدل على ذلك ايضا صحيح زيد الشحام وغيرها
المفضل والاقوى عدم سقوط البسملة بينهما لثبوتها في المصاحف وحكم الشهيد بخلافه في ذلك في المصاحف وعدم منهوديته خلاف ذلك ولا
مانع من كونهما اثنين من سورة واحدة كسورة النمل والشيخ قول بالسقوط نظرا الى الاتحاد وهو مشكل الثامن لا يجوز قراءة احدى العزائم الاربع في
الفرائض عند اكثر اصحابنا بل ادعى عليه جماعة من اصحابنا الاجماع منهم السيد والشيخ والعلامة وقال في التذكرة لا يجوز ان يقرء في الفرائض شيئا من
الاربع عند علمائنا خلافا للجمهور كافة ويدل عليه مضافا الى الاجماع موثقة زرارة عن احدهما قال لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة
في المكتوبة وموثقة سماعة وفي طريقها عثمان بن عيسى قال من قرء اقرأ باسم ربك فاذا ختمها فليسجد فاذا قام فليقرء فاتحة الكتاب وليركع قال فاذا ابتليت
بها مع امام لا يسجد فيجزيك الايماء والركوع ولا يقرء في الفريضة اقرء في التطوع ولان فعل السجدة ان اوجبناه يوجب الاخلال في كيفية العبادة المتوقف
ولا يحصل اليقين بالبراءة وان لم يوجبه لزم خروج الواجب الفوري عن كونه واجبا ووجوبه فوري بالاجماع كما قالوه وتقديم ثمرته ولا القول بما نحن
ويعضده الخبران المتقدمان وغيرهما وقال ابن الجنيد اذا قرء سورة من العزائم في النافلة سجد وان كان في فريضة اومأ فاذا فرغ قرءها وسجد واما
الاخبار الدالة على الجواز مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل يقرء السجدة فينساها حتى يركع ويسجد قال يسجد اذا ذكر اذا كانت

في جواز القران في النوافل

في عدم جواز قراءة احدى العزائم الاربع في الفرائض

من العزائم وحسنة الحلبي الآتية وصحيحة علي بن جعفر وغيرها فبعضها محمول على النافلة وبعضها على التقية ونهما فيها من شواهد وقرائن واضحة
لكن في بعضها ما يومي ... وفي قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها او يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها قال يسجد
ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ثم يركع ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة الكراهة فيحمل ما لا بد من طرحها او وجود القول بالكراهة في المنتهى **وبالجملة** لا
يقاوم ادلة المنع هو او نفيها مذهب المنتهى ومخالفتها للاصحاب وتركهم العمل عليها مع كثرتها وصحة بعضها اعظم شاهد على عدم جواز العمل على ظاهرها
ويتجه البت على ما حققناه من وجوب السورة الكاملة وبطلان القران بتحقق القول ببطلان الصلوة سواء ترك موضع السجدة وقرأ سورة اخرى او لم يقرأ او
قرأ وترك السجدة وقلنا بان المنهي عنه هو الخارج اذ لا ينفك الصلوة عن تعلق النهي بها على كل حال وهل يبطل الصلوة بمجرد الشروع او بقراءة آية السجدة
ينتج اولهما الشهيد الثاني ثم وهو كذلك بناء على ما نبه عليه من في القران للزوم التعدد والتبعيض او كمال المنهي عنه وكلها باطلة **مع** ان الظاهر من
الادلة هو عدم جواز قراءة اصل السورة فيكون تكلما منهيا عنه لعدم شمول ادلة جواز قراءة القران له فكان ونقول ان الظاهر من امثال المقام ان الصلوة
الكاملة التي هي مطلوبة للشارع مضافا الى استصحاب شغل الذمة **و** اما موثقة عمار الدالة على النهي وانه اذا بلغ موضع السجدة او يعود الى سورة اخرى ان احب
فهو مع عدم ثبوت انه احد من التبعيض والقران ولو قرأها سهوا فالاقرب العدول عنها ان لم يتجاوز النصف لعدم ايتانه بالمامور به بعد **و** لما يدل على
عدم جواز ... وان تجاوز النصف فمع تسليم عدم ثبات فيما عرف وتسمع **و** بما كان في الموثق المتقدم ما يشهد لذلك **اما** لو ابتدأها سهوا فقرأها او ان
قيل يومي ويقضي بعد الصلوة وقيل يتخير بينهما وقيل يمضي ويقضي ولا يظهر لواحد منها وجه ... فيقتضي ادلة فورية السجود **و** نعلم يكون الا
في سجود ... الصلوة والاعادة بل وعضلا السجود دائما على احتمال وذلك لان الاخبار وان كان يظهر من بعضها السجود في الاثناء ومن بعضها الا
لكنها ... بعد العدم ظهور الحكم فيها الا من جهة التقية او النافلة لتحاظها بجواز في الفريضة عند ايضا فاسقط الاخبار من الدلالة على ما
نحن فيه بقي الاصول والادلة **و** نعلم ما ذكرنا هو طريقة الجمع والاحتياط والله يعلم **و** لعلك بعد خبرتك بعد ما ذكرنا في اتمام السورة سهوا تحيط
خبرا بحال من قرء السجدة منها سهوا وان لم يتم تبعدا لمانع ولو سقط السجدة واتم السورة سهوا ثم تذكر وقد نقضي **فالحق** ان المسئلة مبنية
على ان الوجوب ينتفي بانتفاء الفورية لاهذا حال الفرائض **و** اما النوافل فلم اقف في جواز قرائتها فيها على مخالف ويعمل بها في موثقة سماعة المتقدمة
وحسنة الحلبي عن الصادق انه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في اخر السورة قال يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد وربما قيل بزيادة سورة
وايته بعدها ايضا هذا اذا كان السجدة في اواخر السورة والا فيسجد ثم يقوم ويتم ما بقي ويركع ولو نسي السجدة فليسجد حيث يذكر لصحيحة محمد بن مسلم
المتقدمة **تتميم** فيه فوائد **الاولى** لاخلاف بين الاصحاب في ان سجدات القران خمسة عشرة في الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل
وسورة مريم والحج في موضعين والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم فصلت والنجم واقرء بالاجماع والاخبار وموضع السجود عند الفراغ من الاية
عند التلفظ بلفظ السجدة **و** ما قيل ان الشيخ قال في الخلاف يكون السجود في سورة فصلت عند قوله واسجدوا لله فهو توهم كما بينه الشهيد في
الذكرى بل هو عند قوله اياه تعبدون وادعى الشيخ عليه الاجماع كما نقله الشهيد بل قال في الذكرى انه لاخلاف فيه بين المسلمين انما الخلاف في
تاخيرها الى قوله لا يسأمون فان ابن عباس والثوري واهل الكوفة والشافعي يذهبون اليه **و** عن الصدوق انه قال انه يستحب ان يسجد في كل سورة فيها
سجدة فيدخل فيه آل عمران عند قوله يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي وغيرها **و** قد يستشعر بما رواه الصدوق في العلل عن جابر عن الباقر
قال ان ابي ما ذكر لله نعمة الا سجد ولا قرأ آية من كتاب الله عز وجل فيها سجدة الا سجد الى ان قال فسمي السجاد لذلك فهو كذلك **و** لكن في الاجماع
الذي نقله الشهيد على الحصر يشكل معه الاعتماد على هذا الاشعار مع ضعف الخبر **واختلفوا** في وجوب السجدة على السامع من غير اصغاء
بعد اتفاقهم على الوجوب على القارئ والمستمع فادعى الشيخ الاجماع على عدم الوجوب وابن ادريس على الوجوب والاخبار مختلفة فمما دل على الوجوب
رواية ابي بصير الموثقة بالقاسم بن محمد عن علي بن ابي حمزة قال قال اذا قرئ شيء من العزائم فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت
المرأة لا تصلي وموثقة ابي عبيدة الحذاء قال سألت ابا جعفر عن الطامث تسمع السجدة قال ان كانت من العزائم فتسجد اذا سمعتها **و** يؤيده صحيح محمد بن
مسلم عن الباقر قال سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فيعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه ان يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه ان يسجد
**و** ما رواه السرائر من نوادر البزنطي في الموثق لعبد الله بن المغيرة عن الوليد بن صبيح عن الصادق قال فيمن قرء السجدة وعنده رجل على غير وضوء قال يسجد
ان كانت من العزائم **و** في كتاب المسائل لعلي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل يكون في صلوة في جماعة فيقرأ انسان السجدة كيف
يصنع قال يومي برأسه الحديث **و** مما دل على العدم صحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن رجل سمع السجدة يقرأ قال لا يسجد الا ان يكون منصتا
لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلاته واما ان يكون يصلي في ناحية اخرى فلا يسجد لما سمعت **و** يؤيده رواية في كتاب دعائم الاسلام ايضا ويمكن

في ان قراءتها تبطل الصلوة وحكم قراءتها سهوا

ان لم يكن الامر منها على التقية

في جواز قراءة العزائم في النوافل

اذا اتفقا ... واقره فادعى الاجماع عليه في الذكرى ... منها واحد ... غير ... فصلت ...

ولعله تصحيف في ناحيته

حمل المطلق على المقيد وربما يحمل على عدم الوجوب على التقية لو افضى لمذهب العامة والاقوى الوجوب لان صحيحة عبد الله بن سنان الآتي عن قريب في سنده النظر المعنوي جمهور اصحابنا وفي سند محمد بن حفص عن يونس وفيه كلام فلا يصلح لتقييد سائر الاخبار مع موافقتها للعامة قال في الذكرى ولا شك عندنا في استحبابها على تقدير عدم الوجوب ثم قال اما في العزائم فيجب قطعا ويتأكد في الثاني والسامع **وهل يشترط الطهارة** فيها ام لا الاقرب العدم للاصل والاخبار المعتبرة والروايات المخصوصة بالحائض متعارضة منها رواية ابي بصير وموثقة ابي عبيدة المتقدمتين في الجواز ومنها صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله في العدم والاظهر الوجوب **و** الاحوط عدم استماعها والسجود مع السماع بل والقضاء بعد الطهر **واما** ستر العورة والطهارة من الخبث واستقبال القبلة فقد قال في الذخيرة الاكثر على انه لا خلاف في عدم اشتراطها ويظهر الخلاف فيها ايضا من بعضهم والاقوى عدمه فهو كذلك للاصل والاطلاق **واما** وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه فاختلفوا فيه وليس للطرفين ما يعتمد عليه فالاصل مع العدم والاحتياط مع الاشتراط وفي كتاب دعائم الاسلام عن ابي جعفر محمد بن علي انه قال اذا قرأت السجدة وانت جالس فاسجد متوجها الى القبلة واذا قرأتها وانت راكب فاسجد حيث توجهت فان رسول الله كان يصلي على راحلته وهو متوجه الى المدينة بعد انصرافه من مكة يعني النافلة قال وفي ذلك قول الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله **و**في تفسير العياشي عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابته قال يسجد حيث توجهت فان رسول الله كان يصلي على ناقته النافلة وهو مستقبل المدينة يقول فاينما تولوا فثم وجه الله **وكيف** كان فيجب وضع الجبهة على الارض فلو تمكن الراكب والماشي وجب عليه والاقوى كما صرح في المنتهى والمعروف من الاصحاب بل نقل اجماعهم في المدارك على انه ليس لها تكبير في الافتتاح ولا تشهد ولا تسليم **نعم** يستحب التكبير عند الرفع لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق **و**يظهر من بعض الاصحاب وجوبه **و**هو احوط **و**لا يجب الذكر فيها بل يستحب وقال الصدوق في الامالي فيما وصفه من دين الامامية **واما** سجدة العزائم فيقال فيها لا اله الا الله حقا حقا لا اله الا الله ايمانا وتصديقا لا اله الا الله عبودية ورقا سجدت لك يا رب تعبدا ورقا لا مستنكفا ولا مستكبرا بل انا عبد ذليل خائف مستجير ثم يرفع رأسه ثم يكبر وفي صحيحة ابي عبيدة الحذاء عن الصادق قال اذا قرأ احدكم السجدة من العزائم فليقل في سجوده سجدت لك تعبدا ورقا لا مستكبرا عن عبادتك ولا مستنكفا ولا متعظما بل انا عبد ذليل خائف مستجير وفي بعض الروايات عن الائمة لا يكبر اذا سجدت ولا اذا قمت واذا سجدت تقول ما تقول في السجود وهو المنقول عن ابن الجنيد وورد في الروايات اذكار اخر **و**لكل حسن **و**الاحوط ان يقع السجود بين الهوي اليه فقيل وقبل وضع الجبهة **ثم** ان وجوب السجدة فوري وادعوا عليه الاجماع ويرجع في الفور الى العرف فاذا تخلف عنه بعد الفراغ من الاية بما ينافيه كان اثما ويأتي به بعد ذلك كالحج كما يستفاد من صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في قراءة العزائم في الفرائض **و**الاولى ترك نية القضاء والاداء وكذا المستحب فيتعدد السجدة بتعدد السبب سواء تخلل السجدة بينهما ام لا لاصالة عدم التداخل كما حققت في مباحث الاغسال ولخصوص صحيح محمد بن مسلم المتقدمة

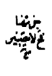
**التاسع** يجوز العدول من سورة الى اخرى سوى التوحيد والجحد فانه يحرم العدول منهما وادعى عليه السيد الاجماع في الانتصار وقيل يكره فيهما وليس بشيء ولا فرق في الجواز فيما اراد ولا العدول اليه حسنه قبل الشروع فيه في الاثناء **و** ربما خص بالناسي ولا وجه له ويدل على مجموع ما قلنا روايات ففي صحيحة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وفي صحيح الحلبي على نسخة سقط في السند قال قلت لابي عبد الله رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله احد قال لا بأس ومن افتتح بسورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس الا قل هو الله احد فلا يرجع منها الى غيرها وكذلك قل يا ايها الكافرون وموثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله عن رجل اراد ان يقرأ في سورة فاخذ في اخرى قال فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرأ بقل هو الله احد وفي موثقته الاخرى عنه في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها فقال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها **ثم** ان الاصحاب اختلفوا في موضع جواز العدول فقيل ما لم يتجاوز النصف وقيل ما لم يبلغه وليس في هذه الاخبار ما يدل صريحا على هذا التفصيل بل هي كما ترى مطلقة والموثقة المتقدمة لا يدل على واحد منهما **نعم** روى الشهيد في الذكرى من كتاب البزنطي عن ابي العباس في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ في اخرى قال يرجع الى التي يريد وان بلغ النصف وفي قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل اراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي اراد قال نعم ما لم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون **و**يشعر به الفقه الرضوي الآتي بما يعتبر قراءة النصف ايضا من العدول في الجملة **و**قد يوجه ذلك بان تشبيه القرآن جائز بسورة وبعض اخرى وفيه تأمل ولعله يمكن ان يكون المعهود من السورة في الصلوة والعرف المعتبر في كونها قراءة بعض السورة هو سورة كاملة لا غير فالزيادة خروج عن الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين **و**الذي يظهر من اكثر الاخبار هو الرجوع بين الافتتاح وبين الاخذ والشاك



في ان الاحتياط في العدول عدم التجاوز عن النصف وعدم بلوغه

ذلك وكذلك يظهر ذلك من لفظ الرجوع فان الرجوع من القراءة حقيقة في الرجوع من مجموعها ولما نفي الحقيقة بعد الافتتاح فيحمل على اقرب
المجازات وهو ما كان الرجوع دون النصف لبقي ازيد منه والذي يثبت من تلك الاطلاقات ويسبق منها الى الذهن هو ذلك و الزائد بخلاف الا
فتدبر وقد يوجه بوجوه لا طائل تحتها ولعله كان اجماعيا بينهم ولم يظهر لنا بعد **و بالجملة** الاحتياط يقتضي عدم التجاوز عن النصف مطلقا
ولا يبلغه ثم ان حرمة العدول عن الجحد والتوحيد بعينه مخصص بالعدول الى الجمعة والمنافقين في ظهر الجمعة وصلوتها ما لم يتجاوز النصف ولم يبلغه
على المشهور بين الاصحاب وخالف في ذلك المحقق حيث لم يجوز العدول فيهما وهو ظاهر المرتضى حيث ادعى الاجماع ولم يستثن **و** الاقرب قول المشهور لورود
المستثنى مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد وانت تريد ان تقرء غيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان تكون في يوم
الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين منها وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يريد ان يقرء سورة الجمعة في الجمعة فيقرء قل هو الله احد قال
يرجع الى سورة الجمعة وموثقة عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صلى الجمعة واراد ان يقرء سورة الجمعة فقرأ قل هو الله احد قال
يعود الى سورة الجمعة وقال بعض المتأخرين هذه الاخبار انما تدل على جواز العدول لمن اراد سورة الجمعة **و اما** من اتى بالتوحيد والجحد على الجمعة فلا
يثبت حكمه من هذه الاخبار وهو كذلك الا ان يقوى بعدم القول بالفصل **و** يمكن الاستدلال بالعموم ولو بالقرب الاستثناء وبعضهم خصص الحكم بالناسي
صحيحة الحلبي بل بعضها لان الظاهر ان المراد بانت تريد اي حال الافتتاح او بعد الافتتاح لانه اقرب المجازات فكذلك رواية اقرب الاستثناء الاتية و الكلام في
اعتبار النصف والتجاوز منه نظير ما تقدم وفي الفقه الرضوي وتقرء في صلواتك كلها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبح اسم ربك
الاعلى وان نسيتها او في واحدة منها فلا اعادة عليك فان ذكرتها من قبل ان تقرء نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة وان لم تذكرها الا بعد ما
قرأت نصف سورة فامض في صلوتك **ثم** ان ما ذكرنا من التخيير بالنسبة الى ظهر الجمعة وصلوتها العلة فيه ما من الاخبار وقد يقوى كون الجمعة
مشتركا معنويا بينهما وهو غير ظاهر لان اطلاق لفظ الجمعة على ظهرها وان ورد في الاخبار لكن الاستعمال اعم من الحقيقة بل هو مجاز نعم المذكور في كثير
منها يوم الجمعة وهو اعم من صلوتها وسائر اوقاتها من جهة عدم الفهم من ذلك سيما مع ملاحظة تخصيص الحكم في كثير منها بلفظ الجمعة وهو ظ
بل صريح في خروج سائر الاوقات **و** لعل عدم الفرق بينهما يكون مما لا خلاف فيه كما يظهر من بعضهم وبعضهم عمم بالنسبة الى العصر وبعضهم الى
الاوقات الجمعة **و** هو مشكل لضعف دليله الا ان يوم الجمعة مع ما ذكرنا على ذلك سيما مع عموم التحريم وكون العدول خلاف الاصل **ثم** اعلم
ان المذكور في الاخبار المذكورة هو التوحيد ولعل الجحد يثبت حكمه بعدم القول بالفصل بل وبما يدعى الاولوية **و** فيه تامل **نعم** روي في
قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرء قال بسورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وان اخذت في غيرهما
وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليها ودلالتها على المطلوب واضح مع اعتضادها بالشهرة بين القدماء والمتأخرين **ثم** اعلم
ان الاصحاب صرحوا بجواز العدول اذا تعسر اتمام السورة او نسي وهو كذلك فروى معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق قال من غلط في سورة فليقرء قل هو
الله احد ثم ليركع وتعيين قل هو الله احد محمول على الاستحباب العكس قائل به **تتميم** الذي يقوى في نفسي انه لا ضرورة الى قصد تعيين
السورة المخصوصة قبلها فلو قام الى الصلوة وقرء الحمد وسورة سواء جرى بلسانه بعد الحمد ذاهلا او قصد حين الشروع فيها وسواء كان قصد
الشروع فيها قراءة سورة مطلقة او شرع بلا قصد ذلك لاطلاق الاطلاقات وصدق الامتثال واما لو قصد سورة مخصوصة فهي قرء الاخرى فقصد
لها وذاهلا ولا من قصد فظاهر الحكم بجواز العدول وعدم الوجوب كما يستفاد من اكثر الاخبار العدول المطلق بالنسبة الى القصد الذهولي في قراءة
المعدول عنها ومن كلام الاصحاب ايضا وكذلك تفصيله الاطلاقات صحيحة الحلبي في الرجل يقرء في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في الاخرى حتى
يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع ولا يضره **و** اما لو قصد سورة فقرأها سهوا او ذاهلا فقد يتوهم انه لا يصح لعدم اتيانه بها انه نو
بنية التقرب **و** فيه ما لا يخفى اذ عدم قصد التقرب بالسورة في الان السابق لا ينافي التقرب بها في الان اللاحق فان الداعي على فعلها هو
التقرب الى الله فليس السورة خالية عن قصد التقرب و اطلاق الصحيحة المتقدمة ايضا يحقق نفيه **و اعلم** ان الاعتياد على السورة بحيث يجري
على لسانه بلا قصد او نيتها عليه ونحوه وشبهه وكونها معينا او ضمن كالحمد يقوم مقام القصد اليه فيكون الامر فيها على الخمرة اظهر **و**
**هل** يشترط القصد في تعيين البسملة في اول السورة ام لا وجهان فاذا عدل عن السورة الى الاخرى فهل يجب اعادة البسملة ام لا ذهب جماعة من
الاصحاب الى وجوب الاعادة نصيرة بينها بقصد تلك السورة جزء لسورة اخرى فيجب الاعادة لاتمام السورة و منع بعض المحققين حيث قال انا لا
نسلم ان للنية مدخلا في صيرورة البسملة جزء **و** لو قرء البسملة بعد الحمد من غير قاصد لسورة او قصد سورة ولم يشرع فيها فهل يصح الاكتفاء بها
بعد قصد سورة معينة ام لا ظاهر بعض الاصحاب انه يكتفي بعدم الاكتفاء في المقامين وانه يجب القصد الى تعيين البسملة سواء قلنا بانها جزء من







السورة كما هو المختار او واجب عليه اما الاول فلان الامتثال لايتم الا بالنية والقصد وحيث كان مميز للفعل فيجب لحصول الامتثال
فاذا اشترك بين السورة وبين سور مختلفة فلا يتم الامتثال الا بقصد المعين فلا يمتثل الا بمثال لمقتضى الامر وهو هنا اذا قرانا في الصلوة سورة
القرآن مثلا فاذا بلغنا الى قوله تعالى الذين يقولون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم الآية فعلنا بقصد الدعاء بعد قوله تعالى ربنا اصرف عنا عذاب
جهنم ان عذابها كان غراما لاجل استحباب التعوذ من النار حيث ما يذكر في القرآن ويشتغل عن الكلام به ولا من جهة قراءة القرآن فهل يجب هذا
الكلام بعد التذكر من القراءة ويجوز الاكتفاء به او يجب الاعادة فلا ريب ان هذا الكلام بعد التذكر مشترك بين الدعاء والقرآن ولا تميز الا
بالقصد وبقصدنا لا يحصل الامتثال عرفا وكذلك اذا اشترك اللفظين سورتين **وامّا** الثاني فلان ترجيحه من باب الاستثناء ولا ريب انّا مامورون
بذكر بسم الله الرحمن الرحيم ولا يحصل الامتثال الا بقصد الامتثال والامتثال هو موافقة الامر وكل امر يقتضي امتثالا الا اذا الاصل عدم التداخل كما
حققناه في كتاب الطهارة وقياس ما نحن فيه بما لو كتب كاتب بسم الله الرحمن الرحيم بقصد سورة ثم كتب بعده سورة اخرى والقول بانه يلزمه ان يعرف
انه كتب سورة تامة باطل للفرق الواضح بين المقامين لان المقصود هنا النقش وهنا التكلم وهو مامور به **نعم** اذا امر الشارع بكتابة سورة وعلمنا ان
مراده ليس مجرد النقش بل ما يقرؤها في الصلوة فلا يبعد القول بعدم الامتثال حينئذ وكذلك لو كان لحصاته بعض السور خاصية فلا يكفي فيها
المقصودة بها غيرها ومما ذكرنا تعليله يظهر حال اوائل السور المشتركة بين سورتين كالم والحمد لله وغيرها **العاشر** المشهور بين الاصحاب وجوب
الجهر بالحمد والسورة في الصبح وفي الاوليين من المغرب والعشاء والاخفات في الظهرين وثالثة المغرب والعشاء وادعى عليه الشيخ الاجماع وكذا ابن زهرة
والشهيد على انه من السنن الاكيدة ونقل الاستحباب عن ابن الجنيد ايضا **والاول** اقرب للاجماع المنقول وصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له
رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر ان يجهر فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفات فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة وان فعل ذلك
ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلوته وصحيحته الاخرى … قلت رجل جهر فيما لا ينبغي واخفى فيما لا ينبغي الاخفات وترك القراءة
فيما لا ينبغي ترك القراءة فقال اي ذلك فعل ناسيا فلا شيء عليه وفيما رواه الصدوق عن الفضل بن شاذان في علة الجهر والاخفات عن الرضا ع انه
الجهر في صلوة الجمعة والمغرب العلة التي جعل من اجلها الجهر في بعض الصلوات دون بعض ان الصلوة التي يجهر فيها انما هي في اوقات مظلمة فوجب
ان يجهر فيها ليعلم المار ان هناك جماعة **و**في معناها غيرها اخرى في هذا المقام وفي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وامّا الصلوة التي يجهر فيها فانما
امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمع فانصت وان لم يسمع فاقرأ **و**المؤيدات والمقربات لهذا المطلب في الاخبار من الكثرة بمكان فلاحظ وتامل و
يدل عليه ايضا استمرار ذلك الطريقة في زمن النبوة والتزامهم اياها بحيث لا يجوزون تركها واستدل الخصم بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع
قال سألته عن الرجل يصلي من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر وبقوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت
بها وابتغ بين ذلك سبيلا اذ المراد ليس نفي الحقيقة للزوم المحال فالمراد الجهر العالي والاخفات الذي يكون بحيث لا يسمع الاذن كما يظهر من الاخبار وهذا
القدر مشترك بين الجهر والاخفات ويثبت حكمهما في الصلوات كلها للاطلاق **وقد** يؤيد ايضا بصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع عن الذي لا يقرء فاتحة
الكتاب في صلوته قال لا صلوة له الا ان يقرء بها في جهر او اخفات **والجواب** عن الاول انه محمول على التقية لموافقته لمذهب العامة كما ذكره الشيخ
ره **وامّا** ما يتوهم من انه تحكم مع عدم وجود القائل به من اصحابنا فليس بشيء لانه لا يلزم في الحمل على التقية ان يكون الحكم اجماعيا عند الاصحاب حتى يحمل ذلك
على التقية وما حملوه على التقية … واضح سيما مع ملاحظة ان الخبر الثاني عن الكاظم ع **وامّا** قوله عن الباقر ع فهو ابعد عن التقية كما هو معلوم من حالهما
**وامّا** الاية فغايتها الاطلاق فيثبت وجوب ابتغاء الاواسط فيكون اختيار افراد الاواسط وجوبا تخييريا او دلالتها على ذلك بالنسبة الى الصلوات كلها تتدرج
فحاصلها انه يعمل بالاواسط في كل الصلوات وجوبا بعنوان التخيير وذلك ينفي القول باستحباب الجهر فيما يجهر فيه والاخفات فيما يخافت فيه بل الكل
ذلك … وان المدار في … على الخارج والذي يرجح الخارج هو اتفاق الاصحاب على التفصيل المذكور في مطلق الرجحان فيرجع الكلام الى
دعوى ان الرجحان والاستحباب فالخصم ينفي الزيادة بالاصل لانكار الاجماع على ازيد من مطلق الرجحان ونحن نثبت بالادلة التي ذكرناها والمسامحات
ينادي منها الاكثر باثباتها واشهرها ولعضدها بالعمل والاجماع ومخالفة العامة **وحاصل** التحقيق ان ثبوت الخصم اما على ان الاية مسبوقة بتقدير
الجهر والاخفات في موضعهما ورجحانهما بالادلة الخارجية او لا اما على الاول فلا يخفى انه لا يصح بناء الاية على التقدير بالجهر بل يكون مقاصد المتنازع
الشارع … حملها على ما بينا … فالمراد والله اعلم لا ابدا ان يكون غاية الاجهر وغاية الجهر اي فيما يجهر بمعانيه لا اجمال للاخفات فيه لكونه
خلاف المسنون عليه والاخفات غاية الاخفات بحيث لا تسمع نفسك فيما يخافت فيه لانه لا اجمال الجهر فيما يخافت فيه لما ذكرنا فح يكون الاية تصديقا لحال
كل من المقامين لا التصديق باصل الحكم فافهم وكان ما ذكرنا هو الظاهر من الاية وح لا دلالة في الاية على المطلوب فيرجع الكلام والنزاع في اصل الاستدلال

يقولون

في اوائل سورة

هل هو بعنوان الوجوبية

الى ضرورة المتدرجات

والترجيح معنا كما ذكرنا و امّا ما عن الشيخ في تفسيره التبيان من ان الظاهر ليس كما ذكرنا فيخصص عموم الاية ويقيد اطلاقها بما ذكرنا من الادلة فان الصلوة

في الاية مطلقة وكذا السبيل فهذه الادلة قرينة على ان المراد انك لا تجهر في كل صلوة ولا تخافت في كل صلوة وابتغ بين ذلك سبيلا الاوسط بل ابتغ في كل

صلوة مخصوصة منها سبيلا مخصوصا من الاوسط و يظهر ذلك الخصوصيات من اجماع الاصحاب والاخبار والادلة التي ذكرنا وبعنوان الوجوب

ايضا موافقا للاية اذ تخصيص القران وتقييده بمثل هذا الخبر الواحد المعتضد بما ذكرنا الاجماع المنقول جائز والموافقة للكتاب ان كانت من المرجحات

لكن هذه الموافقة المجملة ليست مع وجود اقوى منها من المرجحات مما هو من الكثرة بمكان للمذهب المنصور لا يعتمد عليها بل لعله يمكن ان يقول ان

الادلة مبينة لمجمل الاية و بيان الاية بالنص والاجماع ايضا كما انه مما الاختلاف فيه و بالجملة فالترجيح مع وجوب التفصيل و في هذا المقام ابحاث

خطونا بها على عرفه تركا للاكثار و يظهر من جماعة من الاصحاب ان الجهر ان يسمع غيره القريب تحقيقا او تقديرا والاخفات ان يسمع نفسه كذلك

وادعى الفاضلان على ذلك الاجماع و يظهر من جماعة منهم مع ذلك اعتبار صدق العرف فظهور جوهر الصوت في الاخفات ان اخفت بحيث لم يسمع القريب

فتدبّر جهر لا يسمعه و هو المعتمد و يدل على اعتبار اسماع نفسه في الاخفات مضافا الى عدم صدق الاخفات عرفا بانتفاء عدم صدق الكلام

ظاهرا الظاهر الاية بناء على التفسير المستفاد من الاخبار و يظهر من بعض الاخبار ايضا و الذي يقوى في نفسي هو اعتبار الامرين معا امّا اعتبار

العرف فظاهر و امّا اعتبار الاسماع فللاجماع الذي نقله الفاضلان ولاستصحاب شغل الذمة وما ورد في بعض الاخبار التعبيري وغيرها من جواز

الاكتفاء بمثل حديث النفس فبان يحمل السماع في لهوانه من غير ان يسمع نفسه فقد حمله الشيخ على من يصلي خلف من لا يقتدى به وهو صريح

على بن يقطين و امّا ما ورد في الصحيح من الاكتفاء بسماع الهمهمة اذا كان على ميت فهو امّا محمول على الاضطرار او ان المراد بالهمهمة الصوت

الضعيف كما في القاموس ثم ههنا فوائد الاولى لا يجب الجهر على النساء في مواضع الجهر لاجماع العلماء نقله الفاضلان والشهيدان

هكذا خصص الكلام كثير من الاصحاب و الحق عدم وجوب الاخفات عليها ايضا في مواضعه للاصل وعدم ظهور حكمهن من الادلة لا اطلاقا

ولا خصوصا حكم الاخفات في الاخبار بالرجل او بعدم شمول حكمه للمرأة منها و يشير الى ذلك العلة المذكورة في نفي وجوب الجهر عليهن من كون صوتهن

عورة فهو منتف مع عدم سماع الاجنبي كما ذكر في الذكرى والاصل عدم الاشتراك فيكون مختاره والاحوط الاخفات ههنا للاشكال في

الاصل عدم الاشتراك بل الظاهر الاشتراك الا ما خرج بالدليل لا لشمول الخطاب والحكم الوارد في الخصوصيات بل للاجماع المنقول على اشتراك المكلفين

حاضرهم وغائبهم ذكرهم وانثاهم في التكاليف الا ما علم اختصاصه بفرد دون فرد كاحكام الحيض والنفاس واحكام اللواطة والخصيان ونحو

ذلك اذ القول بلزوم تحمل اثبات الاجماع في خصوصيات كل ما ورد فيه خبر او غيره في خصوص الرجل او المرأة على اثبات الحكم لغيره كلفة لا يمكن

التصدي لها و دعوى ذلك يعتضد بما ذكرنا بعرضه ههنا النقل الاجماع على المخالفة و بيان الدليل والا فليس في الاخبار ما يوهم الاشتراك

ظاهرا و قيد الاصحاب جواز الجهر بعدم سماع الاجنبي وفيه كلام للشهيد في كون الصوت عورة و بعض الاخبار المروية في الفقيه في باب المناهي الدالة

على النهي عن التكلم مع الاجنبي باذيد من خمس كلمات مع ضعفها غير دالة على حرمة مطلق سماع صوتها وكذا ما دل على نهيه عن السلام عليهن بتمامه مع ملاحظة

حسنة ربعي الواردة في كراهة امير المؤمنين عليه السلام للشابة منهن تعليلا بخوف الوقوع في الاثم بسبب التلذذ و تعقيب تسليم الحرمة فلا دليل على ابطال

من جهة مثل هذه الحرمة و يظهر من ذلك عدم حرمة سماع الاجنبي ايضا الا مع خوف الريبة والتلذذ الثانية لو خافت في موضع الجهر

او عكس جاهلا او ناسيا فلا اعادة وهذا مذهب الاصحاب في المدارك انه مقطوع به في كلامهم ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة و يظهر منها ايضا انه لا

التدارك وان كان قبل الركوع وهو كذلك الثالثة المشهور استحباب الجهر في باقي الاذكار للامام وكراهته للمأموم والتخيير للمنفرد و يستفاد

ما ذكر من الاخبار مثل صحيحة علي بن جعفر عن الرجل له ان يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر وفي

معناها صحيحة علي بن يقطين وصحيحة ابي بصير عن الصادق قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا

مما يقول وصحيحة حفص بن البختري تحفته قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعونه شيئا ولا بد من حمل الصحيحين الاولين اما على نفي

الوجوب او على المنفرد وقيل باستحباب الجهر في القنوت مطلقا للصحيح زرارة عن القنوت كلها جهار وقد يحمل على غير المأموم و قد يقال بالتخيير له

لان بين العمومين تعارضا من وجه ويقتضي الخلاف في بعضها الرابعة قيل حكم القضاء حكم الاداء في وجوب اعتبار الجهر والاخفات والظاهر

انه لا خلاف فيه بين الاصحاب الحادي عشر المشهور استحباب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فيما يخافت به مطلقا وابن الجنيد على اختصاصه بالامام

وابن ادريس بالركعتين الاوليين وادعى على وجوب الاخفات في غيرهما وابو الصلاح على الوجوب فيهما وابن البراج على الوجوب مطلقا و الاول اقوى

لنا الاصل وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عن رجل يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم حين يفرء فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا وما رواه

في عدم وجوب الجهر

في عدم وجوب الجهر على النساء في موضع الجهر

فائدة لو جهر في موضع الاخفات او عكس جاهلا او ناسيا

في استحباب الجهر في باقي الاذكار للامام وكراهته للمأموم والتخيير للمنفرد

في استحباب الجهر بالبسملة فيما يخافت فيه مطلقا

نشيخ فى المصباح عن ابى الحسن الثالث ان من علامات المؤمن خمس صلوة الاحدى والخمسين وزيارة الاربعين والتختم باليمين وتعفير الجبين والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وما قاله امير المؤمنين فى خطبة له ذكر فيها عن الناس لو امرتهم بالجهر ببسم الله الرحمن الرحيم الى قوله اذاً لتفرقوا عنى نقله الكليني فى الروضة وقال ابن ابى عقيل تواترت الاخبار عنهم ان لا تقية فى الجهر بالبسملة **بل** قال الصدوق فى الامالى من دين الامامية الاقرار بانه يجب الجهر بالبسملة عند افتتاح الفاتحة وعند افتتاح السورة وبعدها وفى العيون انه كتب الى المأمون من محض الاسلام الاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات **و** روى عن كشف الغمة عن جابر قال سمعت الرسول يقول على الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وان لا يمسح على الخفين وفى نقل عن ابن شهر اشوب ان هذا مذهب الشيعة ومذهب اهل البيت وهو المنقول عن الرضا ع فى جميع صلواته بالليل والنهار ونقله فى العيون وفى الانتصار على جهر الامام فى الاولتين وعلى رجحانه فى الجملة كثيرة ولكنها لا تنطبق الا على الرجحان اصلا فلاحظ ولابن الجنيد انه اصل وجوب الاخفات لكونها من الحمد من جهة الامام بالنص والاجماع فيبقى ثبت **وفيه** ان الاصل عدمه لعدم شمول الادلة لها كما هو ظ **و** على فرض التسليم فهو مخصص بما ذكرنا ولابن ادريس الاصل فى ذلك الاستحباب ولم يثبت فى غير الاولتين لعدم معلوميته انهم يقرؤن الحمد او يسبحون **و** يدفعه ما ذكر من الادلة وللموجبين للجهر التأسى بهم فى ذلك ودعوى الاخلال **و** الجواب منع الدلالة لان العاصى عما هو اقوى منه والتفصيل بين قولهما لا يظهر من ملاحظة دليل ابن ادريس فانه هكذا نقل عنهم الاستدلال **و** يمكن الاستدلال عليه بما ذكره الصدوق وظواهر بعض ما اسلفناه والاحوط الاتيان بالجهر بها مطلقا **الثانيعشر** المشهور استحباب الجهر بالقراءة فى ظهر الجمعة **و** يدل على استحبابه فى صلوة الجمعة مضافا الى نقل الاجماع المنقول ما يجيئ من الجهر بها وعلى استحبابه فى الظهر صحيحة الحلبى قال سمعت ابا عبد الله ع وسئل عن الرجل يصلى الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقراءة قال نعم والقنوت فى الثانية وصحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع قال قال لنا صلوا فى السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة فقلت انه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال اجهروا بها وحسنة الحلبى عنه ع عن القراءة فى الجمعة اذا صليت وحدى اربعا اجهر بالقراءة فقال نعم وقال اقرء بسورة الجمعة والمنافقين يوم الجمعة وغيرها ورواية محمد بن مروان عنه ع عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها فى السفر فقال تصليها فى السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً **و** قال ابن ادريس يستحب الجهر بالظهر ان صليت جماعة **و** يدفعه الادلة المتقدمة وقيل بعدم جواز الجهر بالظهر مطلقا مال اليه المحقق فى المعتبر مستنداً الى صحيحة ابن مسلم قال سألته عن صلوة الجمعة فى السفر فقال تصنعون كما تصنعون فى الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة **و** حملها الشيخ على حال التقية والخوف **و** قال الفاضل المجلسى ره فى شرح الفقيه والاحتياط فى تركه فى الظهر وان كان الاظهر جواز الجهر فيها وهو كذلك **الثالث عشر** يستحب ان يستعيذ قبل القراءة فى الركعة الاولى من كل صلوة بلا خلاف وحكى الحلى فيه الاجماع قال فى الذكرى لا ينكره الاستعاذة عندنا ويعتد الاكثر ولو نسيها فى الاولى لم يأت بها فى الثانية **و** ذهب ابو على من الشيخ الى وجوبها **و** يدفعه الاجماع الذى نقله الشيخ فى الخلاف وهو ظ الطبرسى فى مجمع البيان وفى رواية فرات بن احنف عن ابى جعفر ع فاذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبال ان لا تستعيذ ولها صور كثيرة منقولة عن القراء ومن اهل البيت والمشهور منها صورتان اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروى فى الذكرى عن ابى سعيد الخدرى ان النبى ص كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ورواه عن جامع البزنطى فى رواية معوية بن عمار عن الصادق ع **و** يستحب الاسرار بها للاجماع المنقول فى الخلاف وصحيحة صفوان به ولما رواه حنان بن سدير الدالة على جهر الصادق ع بها فتحمل على بيان الجواز **الرابعشر** يستحب ترتيل القراءة للاجماع ولقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا **و** قد فسره اهل اللغة بالترسل والتأنى والتمهل وتبيين الحروف والحركات تشبيها بالثغر المرتل وهو المشبه بنور الاقحوان وفى الاخبار بما رواه ابن سنان عن الصادق ع فى تفسيره قال قال امير المؤمنين ع بينه تبيانا ولا تهذه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل ولكن افزعوا قلوبكم القاسية ولا يكن هم احدكم آخر السورة وقارنه ما يصح على ما روى عنه فى تفسيره انه حفظ الوقوف وبيان الحروف **و** قد مر ما يفسد ذكره فيما يجب فى القراءة من ان الصفات واذن المستحب من تبيين الحروف هو ما قال ابن ادريس انه التأنى والترسل وتبيين الحروف وحفظ الوقوف هو اداء الحروف من المخارج بحيث لا يدمج احدها فى الآخر ولا يمتزج وان لا يقف على الحركة ولا يصل بالسكون فهو واجب لاتفاق القراء واهل العربية على ذلك كما صرح به بعض المحققين فالخروج عن مقتضاه خروج عن اللغة العربية فلا يطابق الانزال لا الاخبار ويبقى الامر فى الاية منزله على حقيقته وهو الوجوب فان اريد به ما اعتبر القراء من ملاحظة صفات الحروف من الجهر والاطباق والاستعلاء وغيرها والوقف على مواضعها دون مواضع ما قرره فيحمل الامر على الاستحباب وعلى الفعل المشترك **و** قد يشكل فى استحباب مراعاة ما اصطلحوا عليه لكونها مستحدثة بعد زمان امير المؤمنين ع **و** يمكن ان يكون بعض منهم اخذ من كذلك منقولا عن الوقف فى بعض المواضع التى ادعوا فيه الوقف مثل قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ويعلم بعضها ورد عنهم ع فرق كما

اى قول ابن البراج

فى استحباب ترتيل القراءة

يمكن









يتقربون الى نعمه ان القائم في غير ما ذكر مخالف للعامة ويحصل المتحصل عنهم وفي الخبر قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل في قراءته فاذا مر بآية فيها ذكر الجنة وذكر
النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار ويستحب ان يقف على مواضع الوقف عند القراء فيقف على التام ثم الحسن ثم الجائز ويحصل بحصول فائدة
الاستماع اذ به يفهم المعنى ويحصل الثواب ومراد الحرمتين الوقف في موضع قبحا ولا اصل لوجوبه عند القراء ليستحب ذلك انما هو اصطلاح لهم ولا
يعرف المعنى شرعي كما صرح به معظمهم وقد عد في الصحيح جواز قراءة الفاتحة والسورة في النفس الواحد وفي بعض الاخبار كراهة قراءة قل هو الله
احد بنفس واحد ويستحب ان يسكت هنيئة عقيب السورة كما في صحيح حماد ويستفاد من بعض الاخبار نقلا عن ابي بن كعب انه كان لرسول الله صلى الله عليه وآله سكتتان
اذا فرغ من ام القرآن واذا فرغ من السورة ويستحب ان يقرأ عقيب الآيات بما افضل المأثور **الخامس عشر** يستحب قراءة سورة بعد الحمد في
النوافل بجميع العلماء قاله في المعتبر وقد مر جواز القران فيها وتفصيل اليومية والليلية ولا احد لقد ادعى الجمل قاله في رواية لا باس ان تجمع في النافلة
من السور ما شئت ويستحب الجهر بها في الليل والاسرار بها في النهار وهو قول علمائنا اجمع قاله في المعتبر ويدل عليه بعض مرسل ابن فضال
السنة في صلوة النهار بالاخفات والسنة في صلوة الليل الاجهار والمستحب القراءة في الصلوة بسور المفصل فهو من سورة محمد الى آخر القرآن وطواله
في الصبح وهو من الاول الى سورة عم ومتوسطاته في العشاء وهو منها الى الضحى وقصاره من الضحى الى آخر القرآن وليس في النصوص تصريح بذلك نعم رواه الجمهور عن عمر كما
لدخل منسوبا الى جعفر بن محمد قال لا باس ان يقرأ في الفجر بطوال المفصل وفي الظهر والعشاء الآخرة باوساطه وفي العصر والمغرب بقصاره وفي خبر محمد
بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع القراءة في الصلوة فيها شيء موقت قال لا الا الجمعة يقرأ بالجمعة والمنافقين فقلت له فاي السور تقرأ في الصلوة قال
اما الظهر والعشاء الآخرة يقرأ فيهما سواء والعصر والمغرب سواء واما الغداة فاطول فاما الظهر والعشاء الآخرة فسبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحيها
ونحوهما واما العصر والمغرب فاذا جاء نصر الله والهيكم التكاثر ونحوها واما الغداة فعم يتساءلون وهل اتيك حديث الغاشية ولا اقسم بيوم القيمة و
هل اتى على الانسان حين من الدهر وفي رواية العيون في الغداة تقرأ بعم وهل اتيك ولا اقسم بيوم القيمة وشبهها والظهر بسبح اسم والشمس وهل
اتيك وشبهها والمغرب بقل هو الله احد واذا جاء نصر الله والعشاء بنحو الظهر والعصر بنحو المغرب وانه كان رسول الله ص يفعل كذا وهذان التفصيلان
وان كانا يتفاوتان بالنسبة الى ما ذكر لكن ليس بذلك تفاوت ولا باس بذلك كله وضعف المستند لا يضر مع الانجبار بالشهرة وروى ابن اذينة
في الحسن كالصحيح عن الصادق ع في حديث المعراج ان الله امره بقراءة التوحيد في الاولى والقدر في الثانية من جميع الفرائض واتى الصدوق بالعكس معللا بان
القدر سورة النبي ص واهل بيته فيتوسل بها الى الله ولان التوحيد يستجاب اثر الدعاء وهو القنوت في آن الرضا ع حين اشخص الى خراسان كان
يقرأ في الجميع عن الحسن العسكري وعن رجاء بن ابي الضحاك وفي رواية محمد بن الفرج التي نقلت في فلاح السائل انه كتب الى الرجل يسأله عما يقرأ في الفرائض عن افضل
ما يقرأ فيها فكتب ان افضل ما يقرأ في الفرائض انا انزلناه في ليلة القدر وقل هو الله احد وفي رواية ابي علي بن راشد قال قلت لابي الحسن انك
كتبت الى محمد بن الفرج تعلمه ان افضل ما يقرأ في الفرائض انا انزلناه وقل هو الله احد وان صدري ليضيق بقراءتهما في الفجر فقال لا يضيقن صدرك بهما
فان الفضل والله فيهما ويظهر منها ان القدر مقدمة وقد يكون في الاحتجاج عن الصاحب ع انه لما ترك سورة فيها الثواب وقرأ التوحيد والقدر لفضلهما اعطي
ثوابهما وثواب السورة التي ترك ويستحب قراءة هل اتى وهل اتيك في كل من صلوتي غداة الاثنين والخميس ليقيه الله بهما شر
اليومين هل اتى في الركعة الاولى وهل اتيك في الثانية وهو المحكي عن فعل الرضا ع ايضا على ما ذكره الصدوق في الفقيه وروى
ذلك ايضا في العيون عن رجاء ويستحب قراءة الجمعة والمنافقين في صلوة الجمعة وظهرها على المش وظهر من ابن بابويه وجوبهما في الظهر وذهب ابو
الصلاح ايضا والسيد على وجوبهما في الجمعة وانه لا يجزي الامام ان يقرأ بغير الجمعة والمنافقين في صلوة الجمعة **والاول** اقوى لصحيح محمد بن
مسلم وصحيح منصور بن حازم وفي فقه الرضا ع اذا كان ليلة الجمعة فاقرأ في المغرب سورة الجمعة وقل هو الله احد
واذا كان في العشاء الآخرة فاقرأ سورة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى واذا كان صلوة الغداة يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد واذا كان
صلوة الجمعة فاقرأ سورة الجمعة والمنافقين واذا كان صلوة العصر يوم الجمعة فاقرأ سورة الجمعة وقل هو الله احد وفي صحيح حريز وربعي رفعاه الى ابي جعفر
قال ان كانت ليلة الجمعة يستحب ان يقرأ في العتمة سورة الجمعة واذا جاءك المنافقون وفي صلوة الصبح مثل ذلك وفي صلوة الجمعة مثل ذلك وفي
صلوة العصر مثل ذلك الى غير ذلك من الاخبار وفي المذكورات دلالة على قراءتهما في صلوة الجمعة ويدل على ان الامر والتاكيد فيها وفي
غيرها محمول على الاستحباب صحيح علي بن يقطين عن الرجل يقرأ في صلوة الجمعة بغير سورة الجمعة متعمدا قال لا باس وصحيح سهل الاشعري وهو في
معناه وصحيح يحيى الازرق قلت رجل صلى الجمعة فقرأ سبح اسم ربك الاعلى وقل هو الله احد قال اجزأه وصحيح ابن سنان وقد نوم فيها الباس عن
قراءة غيرهما اذا كان مستعجلا ويدل على استحبابهما في الظهر خبر ... بن ... من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين اعاد الصلوة في سفر او



حضر وحسنة الحلبي المتقدمة وعلى نفي الوجوب صحيحا محمد بن مسلم ومضمره المتقدمتان وقد يحملان على التقية عن الجمعة في السفر فلا يقرء فيهما قال
اقرء فيهما بقل هو الله احد وقد تكون للتأكيد و الامر بالاعادة محمول على تأكد الاستحباب ترجيحا للادلة الشاملة وخصوصا للاصول وعدم ثبوت ما ينفيه وفيهما
والاحوط عدم تركهما من دون عذر وسيما في صلوة الجمعة و يستحب في العصر ايضا للاخبار المتقدمة و يستحب قراءة الجمعة والتوحيد في صبحها للاخبار
المستفيضة منها ما تقدم وفي الصحيح عن الحسين بن ابي حمزة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام بما اقرء في صلوة الفجر يوم الجمعة فقال اقرء في الاولى بسورة الجمعة
وفي الثانية بقل هو الله احد وقيل بغيرها من المنافقين في الثانية وقد تقدم ما يصلح مستندا له و يستحب قراءة الجمعة والاعلى ليلة الجمعة في
العشائين عند الاكثر لرواية ابي بصير اقرء في ليلة الجمعة الجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي الفجر بسورة الجمعة وقل هو الله احد وفي معناها رواية
ابن ابي بصير المنقولة عن جامع البزنطي و لا يخفى ان دلالتهما على هذا المذهب كيف تمس محتمل والظاهر انه يحمل على ... كليهما او كليهما مع تقديم الجمعة في
كليهما وقيل بغيرها في ثانية المغرب قل هو الله احد و يدل عليه رواية ابي الصباح بخصوص الجمعة وسبح اسم في عشائها ايضا روايات و هو ...
نقله الصدوق عن اصحاب الرضا ورواه ايضا في العيون وقيل بغيرها في عشائها بالجمعة والمنافقين للمرفوعة المتقدمة ولعل ... الجمعة في
اسم في العشاء كان ذلك لانه حسن شيق و يستحب قراءة التوحيد والجحد في المواضع السبعة في الحسن عن معاذ بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال لا تدع
ان تقرء قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون في سبع مواطن في الركعتين قبل الفجر وركعتي الزوال وركعتين بعد المغرب وركعتين في اول صلوة الليل
وركعتي الاحرام والفجر اذا اصبحت بها وركعتي الطواف وقال الشيخ في التهذيب وفي رواية اخرى انه يقرء في هذا كله بقل هو الله احد وفي الثانية
بقل يا ايها الكافرون الا في الركعتين قبل الفجر فانه يبدأ بقل يا ايها الكافرون ثم يقرء في الثانية بقل هو الله احد والاولى العمل بهذه التفصيل

**المقصد الخامس في الركوع وفيه مباحث الاول** يجب فعلمنا اتفاقا على وجوب الركوع في كل ركعة مرة عدا صلوة الآيات فان فيها خمس
مرات بالاجماع والنصوص و يدل عليه ... تبطل الصلوة بالاخلال به عمدا وسهوا و كونه ركنا في الجملة مما لا خلاف فيه
بين الامة و يدل عليه الاخبار المستفيضة ... فلو سها عن الركوع وتذكر قبل السجود ولو هوى الى الارض ... و كان مما لا
خلاف فيه بين الاصحاب و يدل عليه مضافا الى الاطلاقات ... صحيحة ابن سنان ... فان نسيت شيئا من الصلوة
ركوعا او سجودا او تكبيرا فاصنع الذي فاتك سهوا ... و ربما يوجد ذلك في الشاك ...
ذا الوقت ... فالشك ... فهل يجب ... يركع عن قيام ... الركوع ... و قد يوجه الاول بان ...
فلا ... الركوع ... الركوع ... فقد نقل بعض ... واحد من
واحد من الاصحاب ... و ... الركوع من قيام ... **هذا** اذا كان ... فلا ...
سهى بعد ... الركوع ... الركوع لو كان ... و ... بالمتقدم ... او ...
ولو كان ... الركوع قبل ... الصافنات ... في نهاية الاشكال ... و ...
... الركوع كما سيجيء و قد يستشكل بعضهم ... القيام ... بعد اكمال الذكر وجوب تدارك ... مع ملاحظة
ركنيته ولو تذكر بعد السجود ... بين الاصحاب البطلان ... زيادة الركن ... وقيل يحذف السجدتين ويركع و
يعيدهما ولا يعتد بالزيادة واختار الشيخ في المبسوط الاتيان ... في ذلك على الاخيرتين من الرباعية وهكذا قال في كتابي الاخبار ...
و ذلك على ... في الاوليين ... ذلك ان ... المراد ... الاحكام **وهناك** اقوال اخر شاذة
والاول ... **بيانا** ما ذكرنا من اللزوم والاطلاقات ... البراءة ... الجزم ... المطلوبة و صحيحة رفاعة عن الصادق عليه السلام قال
سألته عن الرجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال يستقبل ورواه في الكافي ايضا وفي الحسن ... وفي صحيحة ابي بصير ... والراوي
في احدهما صفوان قال اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلوة وصحيحة اسحق بن عمار عن الرجل
ان يركع قال يستقبل ... كل شيء من ذلك موضعه ... ما قبل اكمال ... وروايتا ابي بصير وعن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام
رجل نسي ان يركع قال عليه الاعادة والتقريب ظاهر **ويدل** على القول بالتلفيق صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع
قال يمضي في صلوته حتى يستيقن انه لم يركع فان استيقن ... السجدتين ... لما فيهما ... صلوته على التمام وان كان لم يستيقن الا بعد ما
فرغ وانصرف فليتم الصلوة بركعة وسجدتين ولا شيء عليه ... التفصيل الذي ذكره الشيخ و ربما جمع بينه وبين الاخبار الاولة
بالتخيير ... الاصحاب والاصول و لو تذكر بعد الدخول في السجدتين وان كان بعد ...

بينهما فالأظهر ايضاً وجوب الاتيان بالركوع لامكان زيادة الركن ولشمول الاطلاقات والعمومات لذلك **واما** اذا دخل في الثانية عمداً فكر ولما
يحكم بصحتها اشكال **ولعل** البطلان اقوى للمنافاة الى الهدم مدخلية النية في الرفع فتم ولكونه زاده سهواً فيبطل الصلوة ايضاً كما في المدارك **وهو**
مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفاً ويدل عليه مضافاً الى توقيفية الهيئة المطلوبة وما نحن عن تحصيل البراءة حسنة زرارة وبكير عن ابي جعفر
قال اذا استيقن انه زاد في الصلوة المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالاً والموثق ابي بصير عن الصادق قال من زاد في صلوته فعليه الاعادة و
منصور بن حازم قال سألته عن رجل صلى فذكر انه زاد سجدة قال لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة بظهور وجه الدلالة من مقابلة
الركعة بالسجدة وموثقة عبيد بن زرارة عن رجل شك فلم يدر اسجد سجدتين ام واحدة فسجد اخرى ثم استيقن انه زاد سجدة فقال لا والله لا يفسد
الصلوة زيادة سجدة وقال لا يعيد صلوته من سجدة ويعيدها من ركعة **واما** لو شك في الركوع وهو قائم فيأتي به وبما بعده واذا تحقق
في الصلوة والاحتجاج بذلك كثيرة مستفيضة فمنها صحيحة الحلبي قال قلت الرجل يشك وهو قائم فلا يدري اركع ام لم يركع قال فليركع وصحيحة
الاخرى ايضاً في الرجل لا يدري اركع ام لم يركع قال يركع **وفي** رواية ابي بصير وفي طريقها محمد بن سنان ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض
كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه قد روى اسمعيل بن جابر في الحسن بمحمد بن عيسى الاشعري مثلها وصحيحة زرارة قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة قال يمضي قلت رجل شك في الاذان والاقامة وقد كبر قال يمضي قلت شك في
الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء الى غير ذلك من الاخبار **واما**
اذا شك فيه هاوياً الى السجود ففيه وجهان اظهرهما العدم لصدق الدخول في الغير المعتبر في الاخبار المعتبرة ولخصوص صحيحة عبد الرحمن
ابن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اهوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال قد ركع وقوى العود الشهيد الثاني وليس بشيء وكان
نظره الى ان الهوى ليس من افعال الصلوة بل هو من المقدمات العقلية للسجود والتصريح المذكور في الصحيحة تصريح ان الحكم بكونه مقدمة مخصوص بالشك
سيما مع عمومه في كلام الامام عليه السلام **و** لو شك في حال القيام بعد قول سمع الله لمن حمده في حال القيام ففيه اشكال لان موضعه بعد الرفع من الركوع ولاحتمال
ذكره قبل الهوى الى الركوع سهواً **و** الاقوى الاتيان بالركوع لعدم الجزم بالخروج عن موضعه **و** لو شك في الركوع فاهوى اليه حتى وصل الى حد
الركوع ثم تذكر قبل الرفع فمختار اكثر المتأخرين البطلان لانه يلزم منه زيادة الركوع **و** ذهب الكليني والشيخ والمرتضى في المصرية وابن سعيد في
السجود وقد يوجه بانه ليس بركوع وان كان في صورته بل هو بخلافه والهوي الى السجود مشتمل عليه وهو واجب فيتأتى الهوي الى السجود به فلا يحصل
الزيادة بخلاف ما لو ذكر بعد رفع راسه من الركوع فهو كما مر **وربما** يقال ان في ابطال مثل هذه الزيادة بهذا القدر خفاء تبادر من الاطلاقات
ولم يثبت من الاجماع ايضاً وان كان ما هو الا بعيداً من الظاهر والمسألة محل تردد **و** الاحتياط في الاتمام والاعادة واذا بنينا على الصحة فالظاهر الهوي
حال جلسنا الهوي فيشكل الامر فيها ولو لم يبلغ حد الركوع ايضاً ومع البناء على مذهب الكليني ومن تبعه فالامر هيهنا سهل **الثاني** يجب
الانحناء في الركوع بقدر ما تصل يداه الى ركبتيه اما اصل وجوب الانحناء فكما عليه الاجماع والضرورة بل الركوع في اللغة **واما** تحديده بهذا
الحد فلما افتى في النصوص على ما يستفاد منها من التحديد ولكن تجمع عليه بين العلماء كافة عدا ابو حنيفة على ما نقله جماعة من اصحابنا منهم الفاضلان
**واما** ما في صحيحة حماد فلا كفيه من ركبتيه فلا يدل على الوجوب لانها وارد في مقام تعليم اداب الصلوة ومن المعلوم ان جل ما فيها من المستحبات فلا
يتوقف عليها الدلالة وكذا قوله في صحيحة زرارة وتمكن راحتيك من ركبتيك فان ذلك يستحق اجماعاً ايضاً وقال فيها فان وصلت اطراف
اصابعك في ركوعك الى ركبتيك اجزأك ذلك واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتيك فتجعل اصابعك في عين الركبة **و** صرح بعض الاصحاب بالاجتزاء بوصول
اطراف الاصابع الى الركبة كما عن الشيخ والعلامة والشهيد الثاني **و** يظهر من بعض الاصحاب كفاية وصول اطراف الاصابع الى الركبتين كما هو ظاهر
المنتهى **و** يظهر من ذكر الراحتين ان بعضهم تسامح في تعبيره وصول الراحة الى الركبة كما يشهد به ابن الجنيد في المعتبر انما ادعى الاجماع على
وصول الكفين الى الركبتين استدلالاً بصحيحة زرارة المتقدمة **و** يمكن ان يكون المراد بالراحة وصول اطراف الاصابع الى الركبتين فيهما او مقابل تمكن الراحتين
الركبة لا الاعم ووصول الراحة الى ما قلناه **وكيف** كان فالمعتبر ما مثل اذ لو قد يقتضي النزام بمقتضى الاجماعات لا يجب وضع اليد على
الركبة للاجماع نقله غير واحد من اصحابنا فالمراد بوصول اطراف الاصابع في الصحيحة السابقة الحد الذي يمكن الوصول او المراد الامكان لا وصول ويجب في
الركوع الذكر **و** الظاهر انه اجماعي بين اصحابنا والنصوص به مستفيضة **واختلفوا** في تعيين **الاول** فان يكفي مطلق الذكر ام يجب التسبيح
**و** الاقوى بالنظر الى الاخبار الصحيحة الكثيرة الاول **و** بالنظر الى الشهرة والاجماعات المنقولة عن جماعة من الاصحاب منهم المرتضى والشيخ الثاني
ففي صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له يجزي ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لا اله الا الله والحمد لله والله اكبر فقال نعم كل

ذكر الله وصحيحة هشام بن سالم مثله وحسنة هشام بن الحكم قال قال ابو عبد الله عليه السلام نعم من كلما اخف على اللسان منها ولا ابلغ من سبحان الله قال قلت يجزي
في الركوع والسجود ان اقول مكان التسبيح لا اله الا الله والحمد لله والله اكبر قال نعم كل ذا ذكر الله وحسنة مسمع عنه قال يجزيك عن القول في
الركوع والسجود ثلث تسبيحات او قدرهن مترسلا وليس له ولا كرامة ان يقول سبح سبح سبح وفي معناها ايضا بعض الاخبار وهذه تدل على ان مطلق
الذكر وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح فقال ثلثة ويجزيك واحدة اذا امكنت جبهتك
من الارض وصحيحة ابن حسين بن خشة قال سألته عن الرجل يسجد كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده فقال ثلث ويجزيه واحدة وصحيحة معوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخف ما يكون من التسبيح في الصلوة قال ثلث تسبيحات مترسلا يقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله ونقل الشيخ
في الانتصار عن النبي صلى الله عليه وآله من طرق العامة انه لما انزل فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال
اجعلوها في سجودكم واستدل لتعين وجوب التسبيح بهذا الخبر بعد الاجماع واشتغال الذمة المستدعي للبرائة اليقينية وفي موثقة هشام بن سالم
عن الصادق عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود فقال تقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة
ثلث والفضل في سبع وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في الركوع والسجود فقال ثلث تسبيحات في ترسل وواحدة تامة تجزي وفي
مضمرة سماعة اما ما يجزيك من الركوع فثلث تسبيحات تقول سبحان الله ثلثا وفي رواية قال ادنى التسبيح ثلث مرات وانت ساجد وفي الخبر ادنى
ما يجزي في الركوع من التسبيح والسجود فقال ثلث تسبيحات وهذه المذكورات هو الذي يمكن ان يستدل بها على تعيين التسبيح وانت خبير
بان اكثرها لا يخلو عن ضعف في سند او قصور في دلالة لانه اظهرها دلالة النبوي والرواية العامية بعد رواية هشام بن سالم ومضمرة سماعة وصحيحة زرارة
ح فقطع التعارض بينها وبين الاخبار الاولة وهي وان كانت اصح سندا واظهر دلالة ومعتضدة لانها ايضا معتضدة بذهاب الحلبيين الاربعة وجماعة من
المتاخرين كما قيل لكن هذه الاخبار ايضا معتضدة بالاجماعات المنقولة وبظاهر الكتاب والشهرة واستصحاب شغل الذمة اليقيني بالاخبار
الكثيرة التي ذكرناها ولتعين تحصيل التسبيح فالاولى عدم الاكتفاء بغير التسبيح وان كان القول بالجواز ايضا قويا والثاني ان كمية
التسبيح فقيل يجوز مطلقا ونسب الى المرتضى في الانتصار ويظهر ذلك من اسند الى مبسوط التسبيح في القرآن ايضا وان كان استدلوا بالرواية المتقدمة
ايضا وهو اقوى يظهر ذلك من ملاحظة ادلة المشهور في المقام الاول سيما وهو مؤيد بادلة الخصم ثم ايضا فقد يرجح قول ابن حمزة فادان قد
ما يجزي ثلث على الافضلية وهو الظاهر من حمل الواحدة على الاضطرار كما قيل لكن اكثريتها مع اعتضادها بالاستصحاب يضعف هذا الحمل و
يدل عليه رواية ابي بكر الحضرمي قال قلت لابي جعفر عليه السلام اي شيء حد الركوع والسجود قال تقول سبحان ربي العظيم وبحمده ثلثا في الركوع وسبحان
ربي الاعلى وبحمده ثلثا في السجود فمن نقص واحدة نقص ثلث صلوته ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلوته ومن لم يسبح فلا صلوة له وهي مع ضعفها معارضة
لما هو اصح منها دعك عما فيها الامر خارج لا يظهر منها الوجوب بل بينا انها ظاهر في الاستحباب ونسب الى بعض الاصحاب وجوب ثلث تسبيحات كبريات
وظاهره الوجوب العيني ولم اقف على ما يصلح لمستنده ولعله كان نظره الى هذا الخبر وهو كما ترى واعلم ان الاخبار الواردة في التسبيحة
الكبرى خالية في اكثرها لفظة وبحمده ولعل سقطها من جهة السهولة وهذا كاشف عن تمامه كما هو المتعارف وبالجملة بعد الاجماع على تحقق
كما قيل بثبوته في بعض الاخبار الاجمال الذي في استصحاب اصالة الاحتياط في هذه المسألة الاتيان بثلث تسبيحات كبريات والا في الاكتفاء بواحدة كبرى
او بثلث صغريات بل انه يحتمل لا يبعد الاكتفاء بمطلق الذكر ولكنه خلاف الاحتياط ويجب في الركوع الطمانينة بقدر الذكر بعد الاجماع
الكوفي الواجب نقله غير واحد من اصحابنا وحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد اذ دخل رجل فقام فصلى فلم يتم ركوعه
ولا سجوده فقال نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهكذا صلوته ليموتن على غير ديني ويمكن الاستدلال عليه من صحيحة زرارة المتقدمة
ثلث تسبيحات في ترسل وحسنة المسمع المتقدمة ونحوهما وقضية هذا الحكم عدم جواز الشروع في الذكر قبل الاكمال فلو كان عاجزا عنها فالا
انه لا يسقط الذكر لو اشتد عليه ان تجاوز قدر الواجب منها الانحناء بعد اخذه في الذكر عند الاكمال واكمال الميل المخرج عن موضع الاكمال يجب ثم
يخرج بذلك عن كونه راكعا الا ان الذكر واجب والطمانينة واجب اخر وقيل لا الا صل وهو ضعيف واما لو اشتد على الذكر ان يأخذ فيه
حين الاخذ بالهوي الى الاكمال حين اكماله وما يقرب من ذلك فالذي وجدته من كلمات الاصحاب مما اوليهما عدم الاجتزاء بذلك ولعل
لان الركوع في الشرع هو الانحناء المخصوص بمنزلة فلنا بانه انما حققه حد التمام لا والركوع لم اطلاقات سبعة مستحسنة ومعناها العلمي
والكل في لا يصدق الا مع تحقق الانحناء المخصوص وتعبد الخصوصية الى الركوع وما ورد في الاخبار من ان القول في الركوع كذا وتقول في الركوع
كذا يدل على ان الذكر يجب بعد الذكر تحقق ذلك لانه المعنى الحقيقي ومن هذا يمكن اخذ دليل لوجوب الطمانينة ايضا بعنوان الاثر

في ذكر بعض الاخبار

في ان الاقوى عدم الاكتفاء في الركوع بغير التسبيح

ولعل الحاصل لعل التسبيحات ثلث على ان يحمل الواحدة على تمامية كما يظهر ذلك من تنصيص بعض الاخبار ايضا وهذا اقوى الشيخ في تهذيبه وبعض الاصحاب فيمن الاطلاق والاختيار ... الاجزاء ... البناء على قول الشيخ ... السند ... الصغريات ... واوجب الشيخ في المبسوط تسبيحة كبرى ...

في وجوب الطمانينة في الركوع بقدر الذكر

وقيل يجوز التسبيح ثلث مرات ... والاكبر ... وان الافضل هو الكبرى ...

في ان الركوع له اطلاقات

... الواجب نحو المنقول عن ابن الصلاح



لكنه انما يتم بالنظر الى مطلق حركة الهوى والانتصاب واما الحركة العرضية يمينا وشمالا او تكرير الحركة فيهما دون قدر اقل الواجب علوا وسفلا بينه فمشكل الا انا قلنا بعدم وجوب ملاحظتهما وهو مشكل او بعد قصد الركوع عليه ايضا وهو اشكل وان جعلنا المراد منه فيهما هو منشأ المصدري فيمكن القول بالجواز اذ قد يصدق انه ذكر في الركوع والطمأنينة واجب عليحدة فاذا ترتب على الطمأنينة فلا يسقط ولكنه بعيد واما منشأ اللغوي فلعله يمكن القطع بعدم ارادته وليس الطمأنينة وكذا في الصلوة خلافا للشيخ في الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على نفي اعادة الصلوة الا من امور مخصوصة كصحيحة زرارة عن الباقر ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وصحيحة عبد الله بن القداح عن جعفر عن ابيه ان عليا ع سئل عن رجل ركع ولم يسبح ناسيا قال تمت صلوته وما رواه الشيخ عن علي بن يقطين عن الكاظم ع عن رجل نسي تسبيحه في ركوعه وسجوده قال لا باس بذلك والاعتماد في هذه المسئلة وفيما بعد اصلها على الاجماع فقد صرح غير واحد منهم في مسئلة سهو الطمأنينة بانه لا خلاف في ان ناسي هذه المذكورات لا يعيد مع انهم نسبوا الخلاف هيهنا الى الشيخ بانه قال … في بعض … المقام لكن الاظهر ما عليه الجماعة وكذا يجب رفع الرأس من الركوع منتصبا للاجماع نقله غير واحد من اصحابنا ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا رفعت رأسك من الركوع فتم صلبك فانه لا صلوة لمن لم يقم صلبه وغيرها من الاخبار والطمأنينة فيه وهي ما يسمى بها عرفا الا خير للاجماع المنقول عن جماعة ايضا وخلافا للشيخ هنا مثل السابق وجوابه الجواب واما لو نسي ذكر الركوع او طمأنينته حتى انتصب فحكمه حكم الشك الذي لو اعلم حكمه بالعمومات السابقة وغيرها للاجماع كما نقلوه ولان تداركه يوجب زيادة الركن ولظاهر الاخبار المتقدمة وكذا الرفع عن الركوع والطمأنينة فيه حتى سجد للدليلين الاولين اما اطلاق الحكم حتى بالنسبة الى الانتقال الى الهوى ولم يسجد فلا اعرف له وجها في نسيان الطمأنينة لجواز الرفع وقد يتوهم ان الوجه لزوم زيادة الركن ايضا لكون المعتبر فيها هو حال القيام عن الركوع وهو لا يتحقق الا بعد … زيادته وفيه تأمل ولعل المستند هو الاجماع ومع ملاحظة خلاف الشيخ ايضا يشكل الامر



**تنبيه** وقد يستدل على كون … في الرفع ركنا برواية ابي بصير وهي مطلقة وبالصحيحة المتقدمة في اول بحث القيام القائلة ان من لم يقم صلبه فلا صلوة له ولكنهما معارضتان بصحيحة زرارة المتقدمة واما الرواية الاولى فلما كانت خاصة فيمكن تخصيص صحيحة زرارة بها واما الثانية وان كان يعم بينها وبين صحيحة زرارة العموم من وجه اذ كل منهما اعم من الاخر لكنه مع ملاحظة رواية ابي بصير يثبت بها مطلب الشيخ فيبقى التعارض في غير ذلك المادة … ولا يضر في اثبات المطلوب وفيه انه خروج عن المسئلة اذ الطمأنينة غير اقامة الصلب لانها معتبرة في القيام والطمأنينة … زائد على القيام ثم انه يندفع مما ذكرنا اشكال نحو ركنية القيام مطلقا بل في غيره ايضا لان الصحيحة المذكورة وصحيحة زرارة … ركنية القيام والجواب انه خرج بالاجماع والادلة وهكذا الصحيحة المذكورة ليست ما خرجت على عمومها الخروج القيام حال القراءة بالادلة المعتبرة نعم يبقى خصوص القيام بعد الركوع تحت العموم لعدم الخروج ولكونه منصوصا عليه بالخصوص كما يفوح منه قول الشيخ مع الاجماع عما اوردنا … الآن يق ليس هو من الاحكام الوضعية والمكلف هو غير الناسي فتدبر



**والثالث** اذا عجز عن الركوع بقدر الواجب اتى بما استطاع لقوله ع اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم ولان الميسور لا يسقط بالمعسور وللاستصحاب في ثبوته بما ذكرنا تأمل لانه تفكيك في الاجزاء العقلية ومع انتفاء احدها لا معلوم المنحنى فيشمله بحكم بل الجزء في ذلك استصحاب شغل الذمة بل العلم الاجمالي واما الا نسداد الا عليه بعموم الاية بناء على منع ثبوت الحقيقة الشرعية في الفرد الواجب فيكون المطلوب هو الانحناء عرفا او لغة كما هو منشأ والزيادة واجب عليحدة ومع تعذر احدهما لا يسقط الاخر ففيه اولا بعد الاغماض عن ثبوت الحقيقة الشرعية ان الظاهر منه معنا اللغوي ومع ذلك فالاولى الحمل على مجازه الشايع الذايع المستفيض وهو هيهنا الانحناء المخصوص لانتفاء … العرب بحيث … النزاع في كونه حقيقة وكيف اذا كان عدم ارادة اللغوي ظاهرا وثانيا ان الفرد الثابت منه ح وجوب مطلق الانحناء لا الانحناء بحسب المعهود **واما المنحني** خلقة بقدر الركوع فيجب عليه الانحناء يسيرا للركوع على الاظهر لان الركوع الشرعي الماموربه … افراد كثيرة واقل ما يجزى فيه هو الانحناء بقدر ان يصل يداه الى ركبتيه فلو جاوز عن ذلك بل وصل الى حد الاستيعاب ايضا يصح صلوته وركوعه فكيف يمكن الحكم بسقوط المطلق مع تعذر بعض افراده ولم يشترط في التكليف به العذر على جميع افراده فالقول في منع ذلك بان الحد سند الركوع فلا يلزم الزيادة للاصل كما يظهر من المعتبر حجة فيه ما فيه وان عجز عن الركوع اصلا اومأ بالرأس ثم بالعينين كما ذكره الاصحاب لما يظهر هذا الترتيب من الاخبار بل مقتضى الجمع التخيير والاولى والاحوط مراعاة ذلك سيما مع ملاحظة كونه اقرب الى الركوع ويمكن ان يقوى … على جواز الاكتفاء بالايماء بالعينين بمضمون … حال المريض الذي يعجز عن الايماء بالرأس مثل مرسلة محمد بن ابراهيم … فانها في بيان حال المريض الذي يعجز عن القعود بل الاضطجاع ايضا ورواية ابي بصير تكليف الاستلقاء والاخبار الكثيرة الواردة في الاسير الخائف عن اللص والسبع … الايماء





بالرأس وتقدير في الفقيه عن سلام عن ابي الوثيق نحو قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من الانصار وقد شبكته الريح فقال يا رسول الله كيف
اصلي فقال ان استطعتم ان تجلسوه فاجلسوه والا فوجهوه الى القبلة ومروه فليوم برأسه ايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع وان كان لا يستطيع ان
يقرء فاقرؤا عنده واسمعوه **واعلم** ان المعتبر في الحد المذكور هو مستوى الخلقة ويحمل الاخبار على المتعارف فلا يسقط من الطويل اليدين ولا
يزاد من قصيرهما او مقطوعهما ان يديهما بما يحصل به المستوي ولعله اتفاقي **والرابع** يستحب التكبير قبل الركوع على الاشهر **اما الرجحان** فللصحيح
زرارة وحماد وغيرهما **واما عدم** الوجوب فللاصل وللرواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن ادنى ما يجزي من التكبير في الصلوة قال تكبيرة واحدة وقيل
في طريقها الاصح ابن سنان ونقل عن ابن ابي عقيل وجوب تكبير الركوع وعن سلار وجوب تكبير الركوع والسجود والقيام والقعود وعن بعض الاصحاب
القول ببطلان الصلوة بترك تكبير الركوع ونقل عن الشهيد انه قد استقر الاجماع على خلاف قول ابن ابي عقيل وسلار وغيرهما اذ لا اخلا
سياق كل ما يدل على رجحان التكبير يرشد الى الاستحباب مع معارضتها برواية ابي بصير المعتضدة بالاجماع والشهرة العظيمة **و** يستحب ان
يكبر منتصبا في حال القيام رافعا يديه بحيال وجهه وان يدعو بما تضمنه صحيحة زرارة قال قال الباقر عليه السلام فيها اذا اردت ان تركع فقل وانت منتصب الله
اكبر ثم اركع وقل اللهم لك ركعت ولك اسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وانت ربي خشع لك سمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي ومخي و
عصبي وعظامي وما اقلته قدماي غير مستنكف ولا مستكبر ولا مستحسر سبحان ربي العظيم وبحمده ثلث مرات في ترسل وتصف في ركوعك بين
قدميك تجعل بينهما قدر شبر وتمكن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة
وفرج اصابعك اذا وضعتها على ركبتيك واقم صلبك ومد عنقك وليكن نظرك بين قدميك ثم قل سمع الله لمن حمده وانت منتصب قائم الحمد لله
رب العالمين اهل الجبروت والكبرياء والعظمة لله رب العالمين تجهر بها صوتك ثم ترفع يديك بالتكبير وتخر ساجدا **و** قد مضى الخلاف في
رفع اليد حيال الوجه وحكمه **والامر** بالتكبير محمول على الاستحباب جمعا **مع** ان السياق في الايماء اليه من الرجحان والتسبيحات الثلث اول مراتب
الفضل وفوقه الخمس على ما قيل وفوقه السبع **و** قدر الثلث والسبع في رواية هشام وفوقهما التسع وما زاد ومن كان يقوى على ان يطول الركوع
والسجود فليطول ما استطاع الى ان قال فاما الامام فانه اذا قام بالناس فلا ينبغي ان يطول بهم فان في الناس الضعيف الحديث **و** في صحيحة ابان بن تغلب
دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وهو يصلي فعددت له في الركوع والسجود ستين تسبيحة وفي رواية اربعا وثلثا وثلثين مرة وفي رواية خمسمائة **وربما**
يظهر من جماعة استحباب الفضل بالسبع لكن بذلك وان اشعر به رواية هشام **و** لعله محمول على الغالب **و** يستحب استواء الظهر بحيث لو صب عليه قطرة
ماء او دهن لم يزل كما تضمنه صحيحة حماد **و** يستحب تذكر استبلت ولو ضربت عنقي فيه في الخبر سئل امير المؤمنين عليه السلام ما معنى
مد عنقك في الركوع فقال تاويله آمنت بالله ولو ضربت عنقي وفي صحيح حماد فمن جهة الجمع بينه وبين هذا الخبر اما بالتخيير كما قيل او بالحمل
على الاشتباه فان القول اقوى من الفعل وادعى الاجماع على استحبابه سمع الله لمن حمده غير واحد من اصحابنا **و** يدل عليه الاخبار الدالة على الاطلاق
**و** يتاتى او اقتصر المأموم على التحميد كما ان الحسن لصحيح جميل ما يقول الرجل خلف الامام اذا قال سمع الله لمن حمده قال يقول الحمد لله رب العالمين
ويخفض من الصوت وقال الشيخ ره ولو قال ربنا لك الحمد لم يفسد صلوته ونقل الشهيد في الذكرى حديثا وقال بعضهم ان الامام اذا قال سمع
الله لمن حمده قال من خلفه ربنا لك الحمد ونقله عن بعض الاصحاب ايضا **و** لكن المنقول من المنتهى انه ذكر اولى فخذنا نسبته الى الاصحاب والمنقول
في رواياتنا بغير الواو والعامة مختلفون على ما قيل **و** لعل قول ذلك لم يكن مفسدا كما ذكره الشيخ الا ان الاتباع احسن **و** بما يوجد في ظاهر
جميل ليفيد اختصاص التحميد الى المأموم فيوافق العموم **ثم** ان الظاهر من الروايات المعتبرة والاجماع المنقول كما يظهر من بعضهم **و** التسميع للاعضاء
ان ذلك بعد الانتصاب والمنقول عن ظ جماعة منهم انه في حال الانتقال وفيه الاذكار حال القيام **و** الشافعي **و** ينبغي الجهر بها لغير المأموم
للعموم هكذا الخلاف في الذكرى ونسبه الى ابي حنيفة واصحابه وقد صار القول باستحباب رفع اليدين حال الركوع **و** قال المحقق فاذا رفع من الركوع
فانه يقول سمع الله لمن حمده من غير تكبير ولا رفع يديه وهو مذهب علمائنا **و** قال الشهيد في الذكرى انه مذهب جماعة من العامة وقيل انه قول
الاول وفي الاخبار ما يشعر بان يرفع اليد عند رفع الرأس من الركوع والعمومات ولعله بما خص برفع مذكور فيها ايضا فالقول بالاستحباب اشكل
**ثم** ان مستحبات الفصل بعد الركوع انما هو في غير صلوة الآيات اما فيها فيكبر في الخامسة والعاشرة وفي كثير منها في الصحيح محمد بن مسلم
وزرارة المتقدمة واتفق المحقق في المعتبر بكراهة الركوع ويداه تحت ثيابه وهو خيرة المبسوط وابي الصلاح الا ان ابا الصلاح كرهه بما في المكبر
ايضا **و** لم يظهر لهم من الاخبار مستند واضح **و** لكن لا باس باتباع هذه الاعاظم فيما لم يظهر فيه دليل مع ان فيه ما في تلك من جهة خصوص المقام
محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي ولا يخرج يديه من ثوبه قال ان اخرج يديه فحسن وان لم يخرج فلا باس وعن ابن الجنيد او وكع في

قال محمد بن بكر كان لا يرى التكبير ... للاصحاب الانتباه ...

في رجحان التكبير في القيام ... منتصبا بحيث ...

في استحباب التسوية الظهر

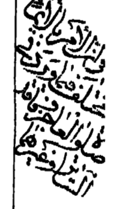
في استحباب النصب ...

تحت ثيابه جاز ذلك اذا كان عليه قميص او سراويل وربما يشهد له ما رواه ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يدخل يده تحت ثوبه قال ان كان عليه ثوب آخر فلا بأس ويستحب التجنيح بالمرفقين لصحيحة زرارة وغيرها ويرد كفيه الى العقب كما في صحيحة حماد ويفرج بينهما كما في صحيحة زرارة ويستحب للمرأة اذا ركعت ان تضع يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلا تطأطأ كثيرا فيرتفع عجيزتها كما في صحيحة زرارة وافتى بذلك جماعة من المتأخرين ونقل عن الشيخ وجماعة من الاصحاب تساوي المرأة للرجل في جميع احكام الصلوة الا في الجهر والاخفات وتغطية الرأس لعدم الفرق الا فيهما وعلى هذا فيقع الاشكال في العمل على ما تضمنته هذه الحسنة في هذا المقام اذ الحد المعتبر في الركوع هو ما وصل اليد الى الركبتين والانحناء بهذا القدر ونسبة ولا اشكال ان ارتفاع العجيزة تابع للانحناء لا لوضع اليد فالتعليل يعطى ان اثر الوضع الكذائي في ارتفاع العجيزة وقد عرفت بعد اعتبار الا الواجب في حد الانحناء وحينئذ ويشكل تخصيص الحكم الاجماعي الذي نقلوه في مقام تحديد الركوع مع عدم الفرق في احدهم بين الرجل والمرأة بهذه الرواية مع انه لم يظهر من اتفاقهم على العمل عليها ما يظهر منه وان كان العمل بها ايضا غير بعيد لكون نقل الجماعة هنا شاهدا على عدم وفاقهم ثمة على العموم ويمكن ان يوجه بان ملاحظة مضمون نقل الشايع كون الانقيام الركبة بالاصابع او وضع اليد مطلقا او التجنيح بالمرفق في حال الركوع مستحبا للمرأة ايضا لو لم يثبت الاخير قولهم في هذه الحسنة قبل ذلك وتضم يديها الى صدرها لمكان ثدييها فاذا كانت مستحبة فلا اشكال ان الانقيام بالاصابع او مطلق الوضع بل والتجنيح بالمرفق ايضا يقتضي زيادة انحناء عن حد الواجب لكثرة تنزل اليد وانحنائها في هذه الصورة بخلاف ما لو لم يفعل هذه الامور ويكتفي من الانحناء بمقدار انها الوارد وصول اليد لو وصل فيكون مراد المعصوم والله اعلم وقائلها ان ترك هذه المكروه احسن من ارتكاب هذا المستحب فامرها بترك استحباب الانقيام ونحوه واخذ استحباب عدم ارتفاع العجيزة والا فارتفاع العجيزة مع ترك الانقياء والوضع ونحوهما مع الاكتفاء بقدر الواجب لا ينفك منه فالامر يستحب وضع اليد فوق الركبة فتدبر **فائدتان الاولى** قال في الذكرى يجوز في الركوع والسجود الصلوة على محمد والتوسل بتسخيره وصرح في التذكرة بنفي الجواز ويدل عليه ما رواه الصدوق في كتاب ثواب الاعمال بسند معتبر كالصحيح عن محمد بن ابي حمزة عن ابيه قال قال ابو جعفر عليه السلام من قال في ركوعه وسجوده وقيامه اللهم صل على محمد وآل محمد كتب الله له ذلك بمثل الركوع والسجود والقيام **الثانية** يستحب ان يكون ركوعه في صلوة الآيات بقدر زمان كل من قراءته لقوله في صحيح محمد بن مسلم وزرارة وغيرهما

**المقصد السادس** في السجود وفيه مسائل **الاولى** يجب سجدتان في كل ركعة باجماع المسلمين بل ضروري الدين والآيات والاخبار المستفيضة وهو في الشرع الانحناء المخصوص ويجب فيه ان ينحني حتى يساوي موضع جبهته موقفه او يساويا يتفاوت في علو عن علو موقفه بمقدار لبنة لا ازيد اما الحكم بجواز الارتفاع ازيد منه فهو اجماع علمائنا كما يظهر من الفاضلين ونسب الشهيد في الذكرى التحديد ايضا وهو المنقول عن صاحب الشرع كما قالوه ويظهر من الاخبار الكثيرة واما التحديد باللبنة في مرتبة الجواز فعمدة نسبه الى الشيخ واسند لو اعلى ذلك بالحسن حمل الخبر عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن السجود على الارض المرتفعة فقال اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس وقال في الكافي وفي حديث آخر في السجود على الارض المرتفعة فقال اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن رجليك قدر لبنة فلا بأس ويعارضها صحيحة ابن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد ايكون ارفع من مقامه فقال لا ولكن يكون مستويا على الخلاف الشيخ ولا بد من توجيهها وحملها على الافضلية وطرحها لمخالفتها الخبر المعتضد بالشهرة وعمل الاصحاب ويشهد لحملها على الافضلية صحيحة ابي بصير على الظاهر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد فقال اني احب ان اضع وجهي في موضع قدمي وكرهه الشهيد لذلك المفصل بالرفع في هذا التحديد تمسكا بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن المريض ايحل له ان يقوم على فراشه ويسجد على الارض فقال اذا كان الفراش غليظا قدر آجرة او اقل استقام له ان يقوم عليه ويسجد على الارض وان كان اكثر من ذلك فلا وفي رواية محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام انه قال قلت فيصلي وحده فيكون موضع سجوده اسفل من مقامه فقال اذا كان وحده فلا بأس وادعى العلامة في التذكرة الاجماع على جواز الصلوة اذا كان موضع السجود اخفض ويرد عليه الاطلاقات ايضا لكن الاولى تقييد الاطلاقات في الاجماع بالموثقة لتحصيل البراءة اليقينية ومما ذكرنا ظهر وجه تأييد الحمل في صحيحة ابن سنان المتقدمة على الاستحباب ثم ان الاستواء المطلوب في الاخبار يحتمل معنيين كون الارض بحيث لو اخرج من احدهما خط مستقيم الى طرف الآخر ويحصل قاعدة خط مستقيم لحوادث زوايا قوائمه وكونه بحيث لو اخرج من احد طرفيه خط مستقيم كان ما تحته مما يحاذيه من السطح بحيث لا يعتد به في مقدار ارتفاعا وعلى الثاني يندرج فيه الارض المستطح المنحدر الذي لم يكن فيه ركات وكومات دون الاول فعلى فرض الاول فلا يجوز الارتفاع عن سطح المقام في محل السجود ازيد من قدر لبنة وان صار بذلك مساويا للموقف او لم يبلغ لعدم الاطلاق في الادلة وكذا الانخفاض على هذا لو كان الطرف الاعلى من المنحدر هو موضع السجود وان كان ارفع من الموقف بهذا القدر او اكثر فتأمل وهكذا الكلام في جانب الانخفاض

من جهة نفس الاضداد و بالجملة فحيث الكوتا والبكات اذا كانت ازيد من مقدار لبنة ظاهر الارتفاع والانخفاض الذاتي المصدر
وان كان ازيد منه وحصل فرض جدة بسبب الامر بالعكس فيضر الذاتي اذا بلغ التقدير المعلوم وتنفع الكومات والبكات لو صارت سببا للذاتي
او عرضيا عن الحد المحظور وان جاز نسبة هي نفسها من المقدار المذكور كما الى اقل الوجهين لعرض الاندراج ويشير كلام بعض المحققين حيث قال
ولا فرق في ذلك حيث تعلوين الارض المحيطة وغيرها الاطلاق النص والفتوى والاصحاب في عدم الانخفاض على القول اعتبار مشكل العكس
المشهور في النقل والذي هو مستند منع منعه كلامه الوجه الثاني ايضا اي فرض عدم الاندراج والذي يقوى في نفسي هو الوجه الثاني اذ البراءة لا
تحصل الا مع ان الظاهر من الاستواء هو المعنى الاول بل الظاهر من اطلاق الاخبار المانعة عن العلو ايضا ذلك فتدبر و الحق بعض الاصحاب في المنافي
بالجبهة ونقل عن العلامة في النهاية ايضا القول بوجوب تساوي الاعالي والاسافل والمخفاض الاعالي ولم يظهر وجهه الا ان يستدل له بالاحوط تساوي
الجبين و اقول الاظهر ان الموضع الذي يكون ما بين المقام وموضع الجبهة ولا دليل على اعتبار شيء من ذلك فيها امر يجوز ان يسجد وما بين
يكون وجبهته مرتفع ازيد من المقدار المعتبر او انخفاض ازيد منه وهكذا تنبيه لو وضع جبهته على موضع مرتفع بازيد من المقدار
المعتبر فقد نقل عن بعض الفاضلين وغيرهما القطع بانه يرفع راسه ثم يسجد على المساوي لعدم تحقق السجود معه ويدل عليه رواية حسين بن حماد قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام اسجد فيقع جبهتي على الموضع المرتفع فقال ارفع راسك ثم ضعه وفي رواية اخرى له اخبر عن الرجل يسجد على حصى فقال يرفع راسه
حتى يتمكن وفي دلالة على ما نحن فيه تامل وصحيحة ابن سنان عن حسين بن حماد ايضا قال قلت له اضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر او على شيء
مرتفع احول وجهي الى مكان مستو فقال نعم جر وجهك على الارض من غير ان ترفعه وصحيحة معاوية بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا وضعت جبهتك
على نبكة فلا ترفعها ولكن جرها على الارض و يعارض رواية الاخير صحيحة علي بن جعفر على الظاهر قال سألته عن الرجل يسجد على الحصا ولا يمكن
جبهته من الارض قال يحرك جبهته حتى يمكن فينحي الحصا عن جبهته ولا يرفع راسه و مع هذا يشكل بظاهر هذه الاخبار المعتبرة مخصوصا
مع صحة السجدة بمجرد وضع الجبهة كما هو الظاهر سيما ولو لم يكن بذلك الارتفاع فيحملها على الاستحباب والخبر الاول على الجواز مشكل سيما مع كون
الراوي في طريق الصحاح واحد هو حسين بن حماد فيظهر منه وهن هذه الجهة ورواية هذه معتضدة بصحيحة ابن حماد وغيره ورواية ظهور الروايات
المانعة في الدلالة الزائدة منها وهي امثل الوجهين فيحمل على ان المراد من الرفع والوضع هو الحاصل من الجر الى السافل وبالتنصيص اشتغال الذمة و
الاحتياط لزوم تعدد الركن على احتمال بقضية الزام العمل بتلك الروايات المعتبرة وجمع المحقق بينهما بحمل الرواية الاولى على ما لو وضع جبهته على
ما يصح السجود عليه ولا يتمكن السجود والروايات الاخر على ما يصح فيجب الجر لئلا يتعدد وهو تقييد لما ذكرنا وجمع بينهما في الاستبصار بحملها على
عدم التمكن من الجر وحمل خبرها على صورة التمكن والوجه ما ذكرنا و يظهر مما ذكرنا انه لو وقع جبهته على نوبة ونحوه وان لم يكن مرتفعا فالوجه الجر
لا رفعها كما اختاره الشيخ على تقدير الروايات المتعارفة في وضع الجبهة على الحصى فالوجه في الجر بينهما اولا والرفع والوضع هو حصول السجود بذلك
وعدم تحقق التعدد بذلك او كون الحصى بالقدر الذي لا يكفي في السجود لا الاخير بعيد بالنظر الى الاكتفاء بالمسمى كما هو التحقيق و سيجيء انشاء الله والاولى
ذلك ايضا العمل بالرواية الاخيرة والله اعلم بحقايق احكامه الثاني من كان على جبهته دمل او نحوه حفر حفيرة ليقع السليم منها على الارض
ومع التعذر يجعل الحد الجبينين ومع التعذر يجعل الذقن على المشهور بين الاصحاب و يدل على الاول مضافا الى اجماع العلماء كما قاله في المدارك
وكونه مقدمة للواجب المطلوب رواية مصادف قال خرج بي دمل فكنت اسجد على جانب فرآني ابو عبد الله عليه السلام اثره فقال ما هذا فقلت لا استطيع ان اسجد
من اجل الدمل فانما اسجد منحرفا فقال لي لا تفعل ولكن احفر حفيرة واجعل الدمل في الحفيرة حتى تقع جبهتك على الارض وعلى الثاني اجماع الاصحاب
كما نقل في المدارك ويظهر من غيره ايضا وهو ما في الفقه الرضوي ان كان على جبهتك علة لا تقدر على السجود فاسجد على قرنك الايمن فان تمكن والا فعلى
قرنك الايسر فان لم تقدر فاسجد على ظهر كفك فان لم تقدر فاسجد على ذقنك ثم استشهد بالاية وعلى الثالث مضافا الى هذا ما رواه الكليني
مرسلا عن الصادق انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عمن بجبهته علة لا يقدر على السجود عليها قال يضع ذقنه على الارض ان الله تعالى يقول ويخرون للاذقان سجدا
وظاهر الاصحاب التخيير في الجبينين و الاولى ما عليه الذي يلي ما ذكرنا للخروج من خلاف الصدوق حيث اقتصر في الفقيه والمقنع على الجانب الايمن و في الفوائد
انه نقل عن الصدوقين والاولى ما ذهب اليه الشهيد لانه تقييد المرسلة القاصرة عن الجبينين وهل يجب كشف الجبين لو سجد على الذقن الاظهر لا
بقوى العدم وعدم ما يدل على الوجوب واصل الاولوية قول عن بعض المراد بالشعر في النص الاعم ما دام ان يمكن حمل المشترك الذي يمنع عن السجود على
الفقه المطلوب فيرفع موضع السجود بحيث يضع على موضع الجبهة على ما يصح عليه لا يتعذر الواجب لان السجود لا يسقط بالمعسور والظاهر انه لا يحتاج
يدل عليه ايضا ما عند الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام ينوم وهو من اصحابه قال لا يصلي على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل به القبلة ويجزيه

فاتخر الكتاب في يضع بوجهه على الفريضة على ما امكنه من شيء ويومي في النافلة ايماء وفي رواية ابرهيم بن ابي زياد الكرخي رواه الشيخ في التهذيب و الصدوق في الفقيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود فقال ليوم برأسه ايماء وان كان له من يرفع الخمرة اليه فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليوم برأسه نحو القبلة ايماء ومع العجز عن ذلك كله فليوم بالرأس ثم بالعينين و الظاهر انه لا خلاف في ذلك بين الاصحاب واما صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن المريض قال يسجد على الارض او على مروحة او على سواك يرفعه هو افضل من الايماء وحسنة الحلبي عن الصادق قال سألته عن المريض اذا لم يستطع القيام والسجود قال يومي برأسه ايماء وان يضع جبهته على الارض احب الي فلا بد من تاويلهما لمخالفتهما لما دلت الا السابقة المعمول بها عند الاصحاب لمزيد كثرة الخبر بن عنده ومخالفته الاصول وقد حاول الفاضل صاحب المدارك ره والاستدلال بهما على الاستحباب ووضع شيء على الجبهة حال الايماء وهو خلاف ظاهر الروايتين سيما صحيحة زرارة فانها كالصريح في التخيير بين السجود على الارض او الشيء المرتفع والايماء ومع الغض عن هذا لا يجوز الايماء والمطلوب هو وضع شيء على الجبهة حال الايماء بعد العجز عن ذلك فتوجيههما بحيث يرجع الى ذلك بعيد غاية البعد سيما الصحيحة وقد يوجهان بان المراد منهما الترديد بالنسبة الى حالتي التمكن من السجود على الارض وغيره والمراد برفع السواك ان هو وضعهما على الجبهة و قد روي هذه الصحيحة في الفقيه هكذا سألته عن المريض كيف يسجد فقال على خمرة او على مروحة او على سواك و على هذا فتوجيهه سهل ولا بد حينئذ من توجيه الحسنة بنحو ما يقرب من هذا لكن الاستدلال بمثل هذا مشكل نعم يمكن الاستدلال بصحيحة سماعة قال سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئا اذا سجد فانه يجزي عنه ولن يكلف الله ما لا طاقة له به و استدل الشهيد بذلك وبان الواجب في السجود امور فاذا تعذر بعضها لم يسقط الباقي لان الميسور لا يسقط بالمعسور على وجوب الوضع مع الامكان ام لا و لا يخفى انه اولى واحوط لكن كونه بحيث يقيد الاطلاقات الكثيرة مشكل **تتميم** اعلم ان ما ورد في صلوة العاجز وفاقد الساتر والا(دلة) والخائف وغير ذلك من الامر بالايماء مختلف فروايات صلوة المريض بعضها مطلق وبعضها مخصوص بغمض العينين وبعضها بالرأس اما الروايات الواردة ببعض من في حال الاستلقاء كرواية محمد بن ابرهيم عمن حدثه عن الصادق قال يصلي المريض قائما فان لم يقدر على ذلك صلى قاعدا فان لم يقدر صلى مستلقيا يكبر ثم يقرء فاذا اراد الركوع غمض عينيه ثم يسبح ثم يفتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع فاذا اراد ان يسجد غمض عينيه ثم يسبح فاذا سبح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود واما الايماء بالرأس فكثيرة منها اذا استطاع المريض للجلوس فقد روي في الفقيه مرسلا عن امير المؤمنين قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من الانصار وقد شبكته الريح فقال يا رسول الله كيف اصلي فقال ان استطعتم ان تجلسوه فاجلسوه والا فوجهوه الى القبلة ومروه فليوم برأسه ايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع واما المطلقات فكثيرة وغاية الكثرة **فالذي** يقتضيه الاصول والجمع بين الاخبار هو تخصيص الايماء بالعينين بصورة الاستلقاء ونحو ذلك و الظاهر ان ذلك لعسر الغالب وعلى غير ذلك غالبا ونقل عن بعض تعميم الايماء بالرأس فيما يمكن وعلى غيره في الاطلاقات وتنزيل المقيد بالعينين في موضعها وما يحتمل من الجمع بالتخيير فلا وجه له ولا يحصل البرائة اليقينية الا بالعمل بما اقتضته الاصول **ومما** ذكرنا ظهر بعض احوال الركوع ايضا فتدبر **فهل** الحكم في المذكورات حكم المبدل منه في الركنية و الصحة و البطلان بالزيادة والنقصان فيه وجهان بالنظر الى عموم البدلية واشتراك الركوع والسجود بينهما امتياز كل منهما ومنع العموم بعد الفقدان والاحوط عدم ذلك بل الاولى لو توقف يقين البرائة بذلك **وهل** يعتبر قصد البدلية فيه وجهان ناشيان من الوجهين الاولين نعم او الاول وجه من الترديد في المسئلة المتقدمة **الثالث** السجدتان ركن في الصلوة لا بالمعنى الشايع في سائر الاركان بل بمعنى ان زيادتهما معا مبطل للصلوة ونقصانهما معا وذكروا في وجه ركنية السجدة بحيث يجامع ما ذكروه في معنى الركن وجوها ضعيفة و اوجهها ما ذكره العلامة المجلسي ره في البحار وهو ان الركن المفهوم المردد بين سجدة واحدة بشرط الاخرى وسجدتين لا بشرط شيء فاذا اتى بواحدة سهوا فقد اتى بفرد من الركن وكذا اذا اتى بهما ولا ينتفي الركن فكذا اذا اتى بهما الا بانتفاء الفردين بان لا يسجد اصلا واذا سجد ثلث مرات يصدق انه اتى بفرد واحد وهو الاثنان لا بشرط شيء واما الواحدة الزائدة فليست فردا له لكونها مع اخرى فما هو فرد له على هذا الوجه هو بشرط ان لا يكون معها شيء واذا اتى باربع فقد زاد فردين من الاثنين فان قال وهذا وجه حسن لو اراد اسمية هذا الى لكنه مع ذلك لا يخلو من تكلف وتعسف و الاولى ما ذكره احمد ذكر الركن في الاخبار واما كلام علمائنا فمخصص بغير حكم السجدتين ونظيره في كلامهم كثير منها ما اشرنا اليه في ركوع المرأة **وبالجملة** معنى الركنية في كلامهم انما يعتبر فيما قام الدليل عليه في محصلات موردها وهو يحتاج الى تامل صادق **ومما** يعتبر فيه الاشكال ركنية القيام المتصل بالركوع والذي يمكن ان يقال عليه بحيث يتبين له مصداق ويترتب عليه الاحكام هو جملة شانها من يشتمل الركوع فيقال ان الركوع ركن وكون الركوع عن قيام ركن اخر وذلك لان من الاركان الركن انهم ذكروا ان من نسي جزء من الصلوة فيجب عليه الاتيان به ما لم يدخل في ركن اخر ولا يمكن حمل السلام الداخل في القيام المتصل بالركوع الا







اذ تحقق الركوع الا انهم حكموا بان تارك التشهد يتداركه ما لم يركع ونطقت بذلك الاخبار المستفيضة كما سيجيء وقد يقال انه لو اريد
في القيام المتصل بالركوع فلو فرض انه هوى من القيام الى الركوع وتذكر انه لم يتشهد قبل ان يصل الى حد الراكع فيرجع ويتشهد ولا يلزم منه نقيصة
الركن اذ اصل القيام المتصل بالركوع لا يتحقق الا بالركوع من قبيل وهو لم يتحقق بعد وبالجملة جميع اجزاء القيام قبل الركوع قابل لان يصير
ركنا ولا يحصل صفة الركن الا بتحقق الركوع الحقيقي في جزء من تلك الاجزاء فهذا الركن لا يظهر ثمرته في النقيصة لاستحالة تحقق الركوع عن قيام بدونه
واما زيادته فلا يحصل الا بتكرير الركوع فلا ثمرة في تحقق بعد الركوع في قيام المتصل واعلم ان الثمرة في القنوت يعني انما يظهر لو انفك جزء
القيام في حال التكبير والانية داخل معه كما لو اراد الماموم ان يلحق بالامام في حال الركوع فيستحب ان لا يجب لتصحيح صلوته قيام اخر غير القيام حال
التكبير ويحصل القيامان معا ومن ذلك يظهر هذه الثمرة في القيام حال التكبير في حال الزيادة ايضا امكن تفكيكه عن زيادة في التكبير فما
ذكروه من الاحكام في الاركان لا يجب ان يتحقق جميعها في جميعها فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول فلا يبطل بزيادة سجدة سهوا ولا نقصانها كما في
تذكرها قبل الركوع يأتي بها وكذا السجدتين من غير ذلك المتشابه بين الاصحاب في ما بطلان الصلوة بتركهما معا فهو في الجملة اجماع العلماء كافة كما في
المعتبر وادعى الاجماع ايضا في التذكرة ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة لا تعاد الصلوة الا من خمس وان التارك لهما او الزائد عليهما مخرج للعبث
عن الهيئة المطلوبة فبقي تحت عهدة التكليف ويؤيده رواية معلى الاتية وخالف في عدة من الاحكام الشيخ في المبسوط حيث جعلهما كما في ذكرى
وثالث المغرب خاصة وذلك لما عرفت سابقا من انكاره تجويز التلفيق في غير الاولتين من المغرب في مبحث الركوع وهو كما ترى مع لزومه تكرار السجدتين
وفي التهذيب حيث اوجب الاعادة بترك السجدة الواحدة من الاولتين وابن ابي عقيل حيث خصها بهذا ولم يخص بالاولتين … والاولى
في جميع ذلك المستند على الاول مضافا الى ما سبق هنا عموم ما ذكرنا في مبحث الركوع لاثبات بطلان الصلوة بزيادته سهوا والخصوصية بالاولى
وثالث المغرب وقد عرفت الجواب عما استدل به في مبحث الركوع على جواز التلفيق وقد ذكرنا ان نظره في تخصيص الاخيرتين من الرباعية …
وان دليله في التلفيق ما ذكره لا دليل له في التلفيق هيهنا والحاق السجدتين بالركوع من غير دليل كما وجهه في المختلف لا وجه له فالذي يقتضيه
الادلة هو بطلان الصلوة بزيادتهما ونقصهما معا سهوا وتخصيص الادلة القوية بغير الاخيرتين من الرباعية من دون دليل لا وجه له وحمل الشيخ
الاطلاق وجوز الاستدلال له في الاخبار المعتبرة ومنها صحيحة ابي بصير عن الصادق قال سألته عمن نسى ان يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم قال
يسجدها اذا ذكرها ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف قضاها وحدها وليس عليه سهو ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر عنه
في رجل نسى ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على
صلوته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء ومنها موثقة عمار في رجل ينسى ان يسجد سجدة فذكرها بعد ما قام وركع قال يمضي في صلوته ولا
يسجد حتى يسلم فاذا سلم سجد مثل ما فاته فان لم يذكر الا بعد ذلك قال يقضي ما فاته اذا ذكره ومنها صحيحة ابن ابي يعفور … قال اذا نسي الرجل
سجدة وايقن انه قد تركها فليسجدها بعد ما يقعد قبل ان يسلم وان كان شاكا فليسلم ثم يسجدها وليتشهد تشهدا خفيفا ولا يسميها نقرة فان
النقرة نقرة الغراب واستدل الشيخ بصحيحة ابن ابي نصر البزنطي عن الرضا قال سألته عن رجل صلى ركعة ثم ذكر وهو في الثانية وهو راكع
ترك سجدة من الاولى فقال كان ابو الحسن يقول اذا تركت السجدة في الركعة الاولى ولم تدر واحدة ام ثنتين استقبلت الصلوة حتى يصح لك ثنتان
فاذا كان في الثالثة والرابعة فتركت سجدة بعد ان تكون قد حفظت الركوع اعدت السجود ولا يخفى ان هذا الخبر متشابه لان الخبر منطبق على
واحد من الاصول على ظاهره كما لا يخفى وغاية توجيهه بما يقرب من مقصود الشيخ ان يكون المراد من قوله لم تدر واحدة ام ثنتين انك لم تدر المتروك
هو واحدة وهذا ايضا لا ينطبق الا بعد تمام المطلب والخبر تأويلات وتوجيهات لا طائل تحتها فاعرضنا عن ذكرها وما كان هذا شانه فكيف يخصص
الاخبار الكثيرة الظاهرة والدالة المعمول بها عند الاصحاب مع ان الشهيد ادعى عليه الاجماع على ما نقل عنه وهو معارض بخبر … منصور
قال سألته عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية او شك فيها فقال اذا خفت ان لا تكون وضعت وجهك الا مرة واحدة فاذا سلمت سجدت
سجدة واحدة وتضع وجهك مرة واحدة وليس عليك سهو ورواية معلى بن خنيس صريحة … واذا عرفت هذا فاعلم ان نظر الشيخ
في هذا التخصيص ايضا الى ما ذكرنا سابقا من ان الاولتين لا يدخلهما الوهم والثالثة والرابعة مما يدخلهما الوهم ومن هذا يعلم ان … زيادة سجود
فيهما ايضا مبطلة ويدل على الاطلاقات والعمومات الكثيرة بل الخبران اللذان ذكرناهما في مبحث الركوع ولا يعاد الصلوة بزيادة سجدة فيهما
بمذهب المشهور في النقصان ايضا مضافا الى الصحيح وتامل مع انا ذكرنا وسنذكر … ابن الفضيل …
بن خنيس في الضعيف قال سألت ابا الحسن الماضي ع في الرجل ينسى السجدة من صلوته قال اذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلوته ثم سجد سجدتي



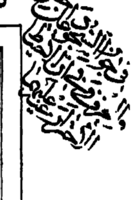
السهو بعد الانصراف و ان ذكرها بعد ما كان على اعادة الصلوة وذكر السجدة في الاولتين والاخيرتين سواء و في طريق هذا الخبر ضعف و في دلالته ايضا
ان معلى بن خنيس قتل في زمان الصادق فكيف يروي عن الكاظم و يمكن دفع هذا الايراد و بالجملة لا يصلح هذا الخبر لتقييد الاخبار الكثيرة الواردة
شتى وحملها الشيخ على ان المراد من السجدة السجدتين و هو بعيد ثم اعلم ان صريح صحيحة ابي بصير وروايتي ابن منصور المتقدمتين وظواهر سائر
الاخبار المعتبرة المذكورة هيهنا عدم وجوب سجدتي السهو فيما لو سهى سجدة ونسب ذلك الى الحسن بن ابي عقيل وابن بابويه والمشهور بين الاصحاب الوجوب
ونقل العلامة عن بعضهم الاجماع في التذكرة والمنتهى و استدلوا على ذلك برواية ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن سفيان بن السمط عن الصادق قال تسجد سجدتي
السهو و بالجملة اما لا بد من تخصيص الخبر بهذه الاخبار القوية وحمله على الاستحباب لكون الخبر حينئذ مع الاخبار الكثيرة بمكان لا يرتضى العقل بمثل
هذا التخصيص و يكون الثابت الوجوب في الموارد … وهو متضمن الاصل وهو شغل
الذمة والعبادة التوقيفية والمسئلة محل تردد ولعل القول بالاستحباب لكون اقوى والاولى عدم تركهما ثم ان الدليل على وجوب تدارك السجدة
او السجدتين قبل الركوع قد ظهر مما ذكرناها في المباحث السابقة و ما ذكرنا هيهنا ايضا من الاخبار و الذي يقتضيه الادلة هو ملاحظة
الطمأنينة بين السجدتين ايضا فاذا اكتفى بالسجدة الثانية مع الطمأنينة ثم السجود و نقل عن المفيد القول بان من ترك سجدة
من ركعة و سجدة اعادهما كلاهما او ان نسي واحدة منهما ثم ذكرها في الركعة الثانية قبل الركوع ارسل نفسه و سجدها ثم قام و مستند التفصيل
غير واضح و حكم الشك في السجود حكمه في الركوع للصحاح المتقدمة **الرابع** يجب السجود على سبعة اعضاء الجبهة والكفين والركبتين وابهامي
الرجلين و هو المعروف من مذهب الاصحاب لا نعرف فيه مخالفا الا ما نقل عن السيد من انه جعل عوض الكفين المفصل عند الزندين و ادعى عليه
في التذكرة اجماع علمائنا و كذا في الذكرى و يدل عليه صحيحة زرارة عن الباقر قال قال رسول الله السجود على سبعة اعظم الجبهة واليدين
والركبتين والابهامين و ترغم بانفك ارغاما فاما الفرض فهذه السبعة واما الارغام بالانف فسنة من النبي و صحيحة حماد فيما علمه الصادق
سجد على الثمانية الاعظم الكفين والركبتين وانامل ابهامي الرجلين والجبهة والانف وقال سبعة منها فرض و وضع الانف على الارض سنة و
هذان الخبران مشتملان على المجموع في الاخبار و ما يستفاد منها متفرقة ايضا ثم ان الخبرين مطلقان و يحصل الامتثال بمجرد المسمى لصدق الطبيعة
بايجاد فرد ما منها و كانه لا خلاف في ذلك بين الاصحاب في غير الجبهة نعم يظهر من العلامة في المنتهى التردد في الكف فقال هل يجب استيعاب
جميع الكف بالسجود فيه تردد و الحمل على الجبهة يحتاج الى دليل لورود النص في خصوص الجبهة الى آخر ما قال و لعل نظره الى ان
هذه الاعضاء اسم للمجموع حقيقة ومجاز في البعض فالاصل الحقيقة و اما الركبتان والابهامان لما خرجا بالدليل من جهة عدم القدرة
على وضع التمام فيهما او الاتفاق على جواز … و كذا الجبهة لما سنحققه فبقي ليستند الى صالح العموم و لا يخفى ان المصلي متمكن عن وضع
تمام الكف فحصل و منع الكف على وضع بعضها العدل في مقام المنع فلا بد من وضعها كلا سيما مع اشتهار البراءة اليقينية بذلك و يمكن
القدح في ذلك بان يكون هذه حقيقة في الكل في مقام المنع و كلامه بما هو في المصنف فتدبر و المشهور بين الاصحاب والمنقول عن ظاهر ابن
المرتضى … الا بالباطن لان ذلك هو المعهود من صاحب الشرع فلا يجوز وضع الظاهر على الارض وظاهر الخبرين الاطلاق بالنظر الى الباطن و
الظاهر كما كلام الاصحاب والخبر الاول بالنظر الى الانامل … والاظهر جواز الاكتفاء بمسمى وضع الابهام والاولى وضع الانامل كما يظهر من خبر
حماد واما الاعتماد على الظاهر والباطن فلم يظهر من الاخبار ولعل الاحتياط في ذلك … **واما** قول السيد فلم يظهر وجهه
و يتحقق السجود بالاعتماد على هذه الاعضاء كما نقل عن صريح جماعة من الاصحاب و هو الظاهر من مقتضى السجود ايضا فاذا سجد على مثل الصوف
يجب الاعتماد عليه حتى يستقر ثم يجب … سجدة و اما الجبهة فالاقوى فيها ايضا الاجتزاء بمسمى الوضع وفاقا لاكثر الاصحاب **لنا** الاخبار
الكثيرة المعتبرة ففي صحيحة زرارة عن احدهما قال قلت الرجل يسجد وعليه قلنسوة او عمامة فقال اذا مس شيء من جبهته الارض فيما بين حاجبيه
و قصاص شعره فقد اجزأ عنه و صحيحته الاخرى عن الصادق قال ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد اي ذلك اصبت به الارض اجزأك و
موثقة عمار مثلها و في رواية بريد بن معوية العجلي عن الباقر قال الجبهة الى الانف اي ذلك اصبت به الارض في السجود اجزأك والسجود
عليه كله افضل و في ذيل صحيحة زرارة … و ذكرناها في سجود العاجز انما كره من كره السجود على المروحة من اجل الاوثان التي كانت تعبد من دون الله
وانا لم نعبد غير الله قط فاسجد على المروحة و على السواك و على عود او على غير ذلك من الاخبار و نقل ابن بابويه الى … مقدار الدرهم و لعل مستنده
في ذلك حسنة زرارة عن الباقر قال الجبهة كلها من قصاص شعر الرأس الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط من ذلك الى الارض اجزأك مقدار
الدرهم و مقدار طرف الانملة و … خلاف مذهبهم **اللهم** الا ان يحمل مقدار طرف الانملة على التقريب او يكون مرادهم هذا

الفقه ولا يخفى ما فيه ونقل عن ابن الجنيد القول بوجوب وضع تمام الجبهة ويدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال سألته عن
المرأة تطول قصتها فإذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض وبعض يغطيها الشعر هل يجوز ذلك قال لا حتى تضع جبهتها على الأرض و
محمولة على الأفضلية لمعارضتها بأقوى منها ويشهد له رواية الحلبي المتقدمة ولعل ابن الجنيد نظر إلى هذه الرواية وصحيحة زرارة وموثقة عمار
الجبهة ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف في موضع وما يظهر أنها ما بين الحاجبين وعلى الأول يلزم دخول الباطن المتوسط بين الحاجبين
فوق الأنف في الجبهة وعلى الثاني خروجه منها ودخول الحاجبين فيها ويمكن البناء على الأول والقول بأن المراد من الانتهاء إلى الحاجبين حيث
ما ينتهي إليه أو ما يقرب منها الانتهاء إليهما لا انتهاء ما حاجبها فيدخل في الجبهة مع دخول الحاجبين لأن من المعلوم أن تصحح مسامت الجبهة
ولا شك أنه لا يجب السجود على غيرها وأما تحديد الجبهة بذلك فلا أثر في ذلك أيضا لأنها أطلقت وأنها الرخصة في الجملة لا يستلزم تمام
الحكم ما يحاذيها أيضا مع احتمال البناء على الثاني أيضا والتزام أن المراد من الانتهاء إلى الحاجبين ما يحاذيهما أيضا والترجيح للأول والحق أن
النزاع في ذلك إنما يثمر بالبناء على القول المختار لأن بعض هذا الباطن مما ينبغي أن لا يتسوى بين ما يلي المقدمة الأنف في عدم الخروج عن الجبهة
فلا يبقى إلا القليل ويشكل فيما لو دار الأمر في ذلك القليل بين الجبينين والذقن والحكم أن الاحتياط هو جعله من الجبهة أيضا مشكل و
لعل كونه منها أقرب والله تعالى يعلم حقائق أحكامه الخامس لا يجوز السجود إلا على الأرض ونباتها التي لا تؤكل ولا تلبس بالإجماع كما نقله
جماعة من الأصحاب ويدل عليه الروايات المستفيضة منها صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال له أخبرني عما يجوز السجود عليه
وعما لا يجوز فقال السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس وصحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال السجود
على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس وحسنة زرارة لأبي جعفر عليه السلام قال قلت له أسجد على الزفت يعني القير فقال لا ولا على الثوب الكرسف
ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على شيء من ثمار الأرض ولا على شيء من الرياش ويعاضد في الكل في طريق صحيح أيضا ورواية أبي العباس
وفي طريقها قاسم بن عروة قال قال أبو عبد الله عليه السلام لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن والكتان وحسنة بريد العجلي أو إبراهيم عن محمد
قال لا بأس بالقيام على المصلى من الشعر والصوف إذا كان يسجد على الأرض فإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه والسجود عليه وصحيحة حمران
عن أحدهما قال كان أبي يصلي على الخمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها فإذا لم يكن خمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد ورواية الحلبي
ليس فيها الأشهد بن شاذان قال قال أبو عبد الله عليه السلام ودعا أبي بالخمرة فأبطأت عليه فأخذ كفا من حصى فجعله على البساط ثم سجد وصحيحة علي بن جعفر
عن أخيه موسى قال سألته عن الرجل يصلي على الرطبة النابتة قال فقال إذا ألصق جبهته بالأرض فلا بأس وعن الحشيش النابت الثيل وهو يصيب
أرضا جددا قال لا بأس وعلى ما ذكرنا يتفرع عدم جواز السجود على المعادن كالذهب والفضة واللؤلؤ والعقيق وكل مستحيل منها كالزجاج
ونحوها على ما يؤكل ويلبس من نباتها أما الأول فلعدم صدق الأرض على المعادن ونظائرها وقد ثبت من الحصر في الروايات عدم الجواز على غير الأرض
وما نبت منها ولرواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تسجد على الذهب والفضة وصحيحة محمد بن الحسين أن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن
الماضي يسأله عن الصلاة على الزجاج قال فلما نفذ كتابي إليه تفكرت وقلت هو مما أنبتت الأرض وما كان لي أن أسأل عنه فكتب إلي لا تصل
على الزجاج وإن حدثتك نفسك أنه مما أنبتت الأرض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان قال الفاضل المجلسي في شرح الفقيه أي خرجا بالاستحالة
عن اسمهما فيفهم من التعليل عدم جواز السجود على كل مستحيل وأما الثاني فيظهر وجهه أيضا مما ذكرنا ثم إن الروايات اختلفت في جواز السجود على
القير وقضية الأدلة السابقة عدم الجواز ولعله كان وفاقيا بين الأصحاب أيضا ويدل عليه مضافا إلى ما ذكرنا من الإطلاقات في خصوص حسنة
زرارة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا قال لا تسجد على القفر ولا على القير ولا على الصاروج وفي مقابلها أخبار تدل على الجواز منها صحيحة
معوية بن عمار قال سأل المعلى بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير فقال لا بأس به وصحيحته الأخرى أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن
السجود على القار فقال لا بأس به وفي رواية أخرى أنه من نبات الأرض ولا بد من حمل المذكورات على التقية وضعف الرواية المذكورة لا يضر مع
اعتضادها بحسنة زرارة بل صحيحة وصحيحة هشام وغيرها من الإطلاقات سيما مع اشتهار العمل بها بل وكونها إجماعية فلا وجه لحملها على الكراهة
كما يتوهم والمنقول عن ظاهر كثير من الأصحاب عدم جواز السجود على الجص ويمكن الاستدلال على ذلك بالحصر المعلوم وادعاء أنه لا يبقى أرضا ولا يخفى
أن لزوم إخراج الأجزاء المنفصلة من الأرض لو سلم عدم صدقها عليها حقيقة من الشطر المنفي في الحصر لا يستلزم عدم اعتبار حصرها وعدم الاعتناء
بها كما يتوهم فإن الإجماع والأدلة مثل الاستصحاب وغيرها أخرجتها ونصت على جواز الصلاة عليها في المساجد في أبواب ولو ثبت خروج الجص
عن عنوان الحقيقة بعد العدم كونه أرضا ولا ما نبت منها لو لا ذلك لا نسد باب الاستدلال بالعمومات والأخبار الكثيرة مثل إنما سر عليكم

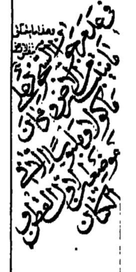


في بيان ما يصح السجود عليه

فصل في ما لا يصح السجود عليه



نيته وغير ذلك و هو كما ترى هذا ولكن نفى اسم الارض عن ارض الجص قبل الطبخ مشكل فالظاهر جواز السجود عليه مع ذلك وبعد طبخه حكم الجواز
مستصحب والتمسك على تغير الموضوع ضعيف ويستلزم انتفاء الحكم ايضا مشكل لمنع ذلك ولعدم ثبوت ذلك الحكم مطلقا و يمكن استشعار المنع من
المضمضة في حديث الرخام خاصة ايضا و يدل على جواز السجود كما ذهب اليه الشيخ في المبسوط ويظهر من ابن بابويه صحيحة الحسن بن محبوب عن ابي عبد الله
انه سأل عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه فان الظاهر ان جواب
مطابق لتمام السؤال لا ان السؤال كان عن جواز السجود على مثل هذا الجص الذي يتردد في نجاسته فكان جواز السجود عليه كان مفروغا عنه وكان السؤال
عن خصوص المادة فاجابه بان هذا ليس سببا للمنع عن السجود فان الماء والنار طهراه و قد يوجه بان ظاهر جواب المعصوم يكشف عن ان الاشكال
كان من جهة التردد في النجاسة وان الاذن في حال السجود على ما ينفعل بملاقاة النجاسة لان ذلك المكان محل هو طاهر ولا يضر ملاقاة النار الا انه جواب بما
لا جاب و بالجملة المسئلة محل تردد والاحتياط يقتضي الاحتراز عنه بحسب ما امكن و يظهر من كلام جماعة من المتأخرين القطع بجواز السجود على الخزف
و قد استدل بعضهم على ذلك بصدق الاسم عليه و بالجملة لم يجد الحكم بعد الجواز من واحد منهم والاطلاقات والادلة تقتضي عدم التعدي ولا اعرف
فيهما على الجواز بالخصوص واستفادة ذلك من الخبر السابق دونه خرط القتاد فان ثبت الاجماع في المسئلة فهو المعتمد ولم اطلع على دعواه صريحا من
احد فالذهاب الى السجود عليه مشكل ويقرب منه الرخصة في عدم جواز السجود على الاجر والكلام فيه نظير ما سبق فتدبر و اما ما ينبت منها غير
ماكول او ملبوس فلا خلاف في عدم السجود عليه الا في موضعين الاول القطن والكتان فخالف فيهما السيد المرتضى فجوز السجود عليهما في الاصل
المنقول منه اعتبارا ضعيفا لا يعتمد عليه وجوز العلامة في النهاية السجود على القطن والكتان قبل غزلهما وهو ايضا ضعيف و يدل على الجواز روايتي
داود الصرمي قال سألت ابا الحسن الثالث هل يجوز السجود على الكتان والقطن من غير تقية فقال جائز ورواية الصيقل قال كتبت الى ابي الحسن الثالث
اسأله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولا ضرورة فكتب اليّ ذلك جائز و ربما يستدل من بعض الاخبار الضعيفة ايضا و اما ما روي عن ابي عبد الله
انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افنسجد عليه فقال لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا او كتانا فلا دلالة له على الرخصة لان الظاهر منه كونه فاقد الارض
ومع فقد الارض وعدم وجدان غير الثلج لابد من بسط ثوب على الثلج كما هو منصوص عليه في موثقة عمار وهو اعم من القطن والكتان ايضا فلا يخالف
الاخبار في باب فاقد الارض و بالجملة ينبغي المعارضة بين تلك الاخبار والاخبار التي ذكرناها مثل صحيحة هشام وحماد وحسنة زرارة وخصوص رواية
ابي العباس و لا يخفى ان الترجيح لها لكثرتها واعتبار اسنادها واعتضادها بعمل الاصحاب وبالاجماع المنقول عن السيد في الصحيح احمل ذلك
محمولة على التقية والاضطرار ويمكن ايضا الحمل على التقية رواية الصيقل كما لا يخفى على المتأمل و قد يتوهم ان تلك الاخبار تفيد جواز السجود على القطن
والكتان فلا تنافي بينها وبين عدم الجواز على الثوب المعمول منهما او ما ليس من النبات فيجوز السجود على القطن والكتان قبل ان يصيرا ثوبا لعدم كونهما ثوبا ولا
ملبوسا و لا يخفى ما فيه لان المراد بما اكل او لبس في الاخبار هو ما من شأنه ذلك كما يفهم في العرف فلا وجه للقول بعدم المنافاة والتخصيص بغيرهما
من جهة تلك الاخبار انما يصح لو ثبت المقاومة و قد عرفت الحال مع ان رواية ابي العباس صريحة في المطلوب وسندها ايضا اقوى من تلك الاخبار
مع اعتضادها بما ذكرنا و يظهر مما ذكر ضعف قول العلامة ايضا مع ان مجرد الغزل لا يوجب اطلاق الملبوس عليه حقيقة وقد ورد في بعض
الاخبار النهي عن السجود على الصوف ونحوه وهو ايضا دال على بطلان قوله بعينه لعدم القول بالفصل الثاني الحنطة والشعير قبل الطحن
فقد خالف فيه العلامة و مما ذكرنا هنا يظهر ان خلافه ايضا في جواز السجود عليهما ليس بشيء والاحتجاج في ذلك بان القشر الاعلى مما لا يؤكل
ايضا ضعيف سيما في الحنطة مع ان الصدوق روى في الخصال عن الائمة قال قال امير المؤمنين لا يسجد الرجل على كدس حنطة ولا على شعير ولا على
لون مما يؤكل ولا يسجد على الخبز والحكم بخلاف المأكول والملبوس هو العادة والعرف العام فلا عبرة بالاكل نادرا كبعض العقاقير ولا يمكن القول بان المعتبر
عند كل قطر هو ماكولهم وملبوسهم لان ما يمكن ان يستند به في فهم كلام المعصوم هو العرف العام ومع الاختلاف فيشكل الامر و ربما يمكن الاستدلال
بتعميم من قول المعصوم في ذيل صحيحة هشام بعد حيث بين العلة في ذلك الحكم قال لان السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي ان يكون على ما يؤكل ويلبس
لان ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد في سجوده في عبادة الله عز وجل فلا ينبغي ان يضع جبهته في سجوده على معبود ابناء الدنيا الذين اغتروا
بغرورها فاذن و الذي يختلج في الخاطر ان المراد بكونه ماكولا في العرف او ملبوسا ان يكون اطلع عليه اهل العرف فحكموا بذلك لا انه يكون شائعا ولا اعتياد
معروفا بالاكل والاغتذاء فاصحة ماكول لم يطلع عليه كثير منهم ومع ذلك لو اطلعوا حكموا بانه مما يؤكل و بملاحظة ذلك يتفاوت الاحكام في مواضع
كثيرة فتدبر فيجوز السجود على القرطاس و الظاهر انه اجماعي قال في المدارك انه مذهب الاصحاب ونقل عن جماعة الاجماع على ذلك و يظهر من غيرهما ايضا
و يدل عليه مضافا الى ما يظهر من نقل الاجماع ما ذكرنا صحيحة علي بن مهزيار قال سأل داود بن يزيد ابا الحسن عن القراطيس والكواغذ المكتوبة عليها





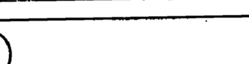


ام لا فكتب يجوز وصحيحة صفوان الجمال قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على قرطاس واكثر ذلك يومي ايماء وصحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره
ان يسجد على قرطاس عليه كتابة واطلاق تلك الروايات يقتضي اطراد الحكم في جميع الاقسام واستثنى العلامة منه ما كان من الحرير ولا يخفى
تقييد النص من غير دليل وفيه نظر اذ الحق ان المنع من غير الارض وما ينبت منها غير المأكول والملبوس عموم وجواز السجود على القراطيس خصوص بينهما تعارض من وجه
فلم يثبت الجواز لهذا القسم وهو منقوض بالقرطاس المعمول من القطن والكتان بعينه فان قيل انه يؤيده عموم جواز السجود على النبات ايضا والعلة المخرجة
منه بالدليل هو ما قبل صيرورته قرطاسا فيضعف انه لا يصح عموم المنع ولكن هذا في جانب الحرير قلت سلمنا ذلك لكن استصحاب الحالة السابقة
يتم المنع فيما نحن فيه ايضا والعمل منع اعتبار ما يلبس المذكور في الاخبار عن القرطاس بل لعله مباين له واما بالنسبة الى غير الملبوس فلا نمنع عموم لعدم
دخول الحرير فيه ومع تسليم ذلك كله فعموم الجواز اقوى لاعتضاده بعمل الاصحاب بل الاجماع ظاهرا او بعدم ثبوت العموم في طرف المنع
بحيث يشمل ما نحن فيه ومما ذكرنا يظهر ان استثناء الشهيد في الدروس من ذلك المعمول من القطن والكتان ايضا ليس بجيد اللهم الا ان يقال
المعمول من الافراد النادرة فلا يتبادر من تلك الاطلاقات سيما والظاهر من صحيحة علي بن مهزيار ان السؤال كان من جهة الكتابة فلا يفيد العموم وان
كان الجمع المحلى وكذا ترك الاستفصال يفيد ان العموم وكذا الخبران الاخران لا عموم فيهما يعتد به وقال في الذكرى اكثر ما يتخذ من القرطاس
فان ثبت ذلك فيظهر ان اساس الجواز في المتخذ من القطن والكتان ايضا وهو لكن الشأن في اثبات ذلك والاظهر الجواز فيهما وان كان الاحوط
الترك بالنسبة الى الامور الثلثة ويكره السجود عليه لكونه منها ونحوها بعد ان يكون غير مستوعب بالحبر لا يسع الجبهة على الحبر محضا الامر فيما
لا يجوز السجود عليه والقول بانه عرض لا يمنع عن ذلك في سند هذا كلام الاخيرة واما مع الاضطرار فيجوز السجود على الثوب اذا منع الحر
للاجماع والروايات المستفيضة منها صحيحة القسم بن الفضيل قال قلت للرضا عليه السلام الرجل يسجد على كمه من اذى الحر والبرد قال لا بأس وفي معناها
اخبار كثيرة واذا لم يتمكن سجد على ظهر يده لرواية ابي بصير عن الباقر عليه السلام قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلوة واخاف الرمضاء على وجهي
كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك فقلت ليس علي ثوب يمكنني ان اسجد على طرفه ولا ذيله قال اسجد على ظهر كفك فانها احد المساجد قال بعض الاصحاب
ولا يضر ضعف الرواية في السند لاعتضادها بالشهرة ودلالتها على الحكم ومواضعها للاقتضاء ثم انه لا يبعد اعتبار ذلك بعد العجز عن كل ما يصح
السجود عليه في ظاهر الاطلاقات يقتضي جواز ذلك وعدم تأخير الصلوة الى آخر الوقت بل في بعضها انه يريد الصلوة في المسجد فيكره السجود علي
الحر فرخص له في السجود على ثوبه من ترك الاستفصال في شيء فيظهر منها ايضا لو امكن من العادات ونحوها على اليد وجهها لظاهر الخبر ولانه
الى الارض ولذلك نظر الشهيد في البيان في ذلك فان الاخبار الكثيرة تدل على تقديم القطن والكتان او مطلق الثوب كما في بعضها الفاء بعد
الاول الثاني وفي تقديم المعادن عليهما وجهان وفي بعض الاخبار انه سئل ان لا يسجد على الثلج قال لا تسجد عليه وان لم يمكنك فسوه واسجد عليه
واطلاقه يقتضي التسوية كذا في تقديم اليد على الثلج وجهان ولعل في هذا الخبر اشعار به ولا يجوز السجود على الوحل المانع من تمكين الجبهة من الارض ولو
عارض الحصاة شيء عن حد الطين الذي لا يسجد عليه ما هو ذمته اذا لم يوجد الجبهة ولم يثبت على الارض واذا اضطر اومأ وهو المشهور المرجح ولحسن
وموثقة عمار الاخرى صحيحة قال سألته عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر ان يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعا جافا قال يفتتح الصلوة
واذا ركع فليركع كما يركع اذا صلى فاذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود ايماء وهو قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلوة ويتشهد وهو قائم ثم
يسلم وفي ايماء الحمر على الطلاقة والاجزاء بالايماء اشكال والذي ذهب بعض الاصحاب الحاصل بقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور والمرجح الاحتمال
بحسب القصد ودون كانت الرواية معتضدة بالشهرة والاحتياط سبيل النجاة وهل يجوز السجود على شيء يضع في كور عمامته حاملا له فيه ولم يصرح
بالجواز في الذكرى ورد على الشيخ منع ذلك ونسب القول بالمنع بسبب الحمل الى بعض العامة وقال وان احتج الشيخ برواية عبد الرحمن عن الصادق عليه السلام في
السجود على العمامة لا يجزيه حتى يصل جبهته الى الارض قلنا لا دلالة فيه على كون المانع الحمل بل لكونها مما لا يسجد عليه وربما يستدل على المنع بعدم
صدق الجبهة على الشيء والمنبر في السجود هو الوضع عليه والاحوط الاجتناب اختيارا والله العالم بحقائق الاحكام السادس يجب الذكر في حال
وقد مر الكلام فيه في الركوع والكلام فيهما سواء والخلاف الخلاف والكلام المختار الآن من عصر التسبيح الاعلى ويجب الطمأنينة حال السجود بقدر
الذكر الواجب بالاجماع نقله غير واحد من اصحابنا ولما يظهر من الاخبار والكلام في هذا المعنى ايضا مثل ما مر في الركوع ونقل عن الشيخ انه عده ركنا
ويظهر ضعفه من نظائر ما ذكرنا وما سنذكره انشاء الله و يجب رفع الرأس من السجود والطمأنينة حال الرفع من السجدة الاولى بالاجماع نقله جماعة
من اصحابنا وللنصوص المستفيضة ويكفي تحققهما بما ذكرنا السابع في صحيحة حماد في تعليم الصلوة قال ثم كبر وهو قائم ورفع يديه حيال وجهه
ثم سجد وبسط كفيه مضمومتي الاصابع بين يدي ركبتيه حيال وجهه فقال سبحان ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات ولم يضع شيئا من جسده على شيء منه وسجد على



ثمانية أعظم: الكفين والركبتين وأنامل إبهامي الرجلين والجبهة والأنف، وقال: سبعة منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله في كتابه فقال:
أن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا، وهي الجبهة والكفان والركبتان والإبهامان، ووضع الأنف على الأرض سنة، ثم رفع رأسه من السجود فلما استوى
جالسا قال: الله أكبر، ثم قعد على فخذه الأيسر وقد وضع ظاهر قدمه الأيمن على بطن قدمه الأيسر وقال: أستغفر الله ربي وأتوب إليه، ثم كبر وهو جالس
وسجد السجدة الثانية وقال كما قال في الأولى، ولم يضع شيئا من بدنه على شيء منه في ركوع ولا سجود، وكان مجنحا ولم يضع ذراعيه على الأرض، ويستحب
العمل بمضمونه لما تضمنه، وقد عرفت الخلاف في وجوب التكبير ووجوب الرفع والمختار، ويستحب الابتداء بوضع اليدين قبل الركبتين وأن يضعهما
معا وأن لا يفترش ذراعيه افتراش السبع ولا يضع ذراعيه على ركبتيه وفخذيه، كل ذلك لصحيح زرارة، وفيها أيضا: ولا تلزق كفيك بركبتيك ولا تدنهما
من وجهك بين ذلك حيال منكبيك، ولا تجعلهما بين يدي ركبتيك، ولكن تحرفهما عن ذلك شيئا وابسطهما على الأرض بسطا واقبضهما إليك قبضا،
وإن كان تحتهما ثوب فلا يضرك، وإن أفضيت بهما إلى الأرض فهو أفضل، ولا تفرجن بين أصابعك في سجودك ولكن ضمهن جميعا، والأولى تقييد مطلقها
بخبر حماد بعد التصحيح، وكذا حمل ما فيه منها ظاهرا على ما يوافقه لأن القول أقوى من الفعل، وما في خبر حماد من إتمام التكبير حال القيام هو
المشهور بين الأصحاب، وفي الذكرى: ويكبر وهو منتصب وهو الأفضل، وقال ابن أبي عقيل: يبدأ بالتكبير قائما ويكون انقضاء التكبير مع مستقره ساجدا،
وخيّر الشيخ في الخلاف بين هذا وبين التكبير قائما، ثم نقل رواية معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام: أن علي بن الحسين عليهما السلام إذا كان أهوى ساجدا انكب وهو يكبر،
انتهى ملخصا، ولعل جعل الأول أفضل، وربما يحمل الرواية على النافلة، وخالف الصدوق في استحباب الإرغام بالأنف فأوجبه نظرا إلى حسنة ابن المغيرة
قال: أخبرني من سمع أبا عبد الله عليه السلام: لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه، وموثقة عمار عن جعفر عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: لا تجزي صلاة لا يصيب الأنف
ما يصيب الجبين، ويدفعه ظواهر الأخبار المستفيضة وخصوص رواية محمد بن مصادف قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام: إنما السجود على الجبهة وليس
على الأنف سجود، والظاهر أن المستحب الإرغام هو وضعه على ما يصح السجود عليه كما ذكره بعض الأصحاب وإن كان الرغام هو التراب، ويظهر من بعضهم أن
السجود على الأنف سنة والإرغام سنة أخرى، والذي يظهر من بعض الأخبار كالخبر المتقدم أن هو كونه مما يضع الجبهة عليه، ويظهر من بعض الأصحاب
كفاية مطلق المماسة وإن لم يكن على سبيل الاعتماد، ونسب إلى السيد رحمه الله إصابة الطرف الأعلى، وفي الأخبار إطلاقه، وعن ابن الجنيد أنه يماس الأرض بطرف
الأنف وحديه إذا أمكن ذلك للرجل والمرأة، وهذا التفسير أنسب بالعرف واللغة. واعلم أن ما ذكرناه من المستحبات في حق الجنسين لا يبعد دليلهما
فيهما لعموم الإجماع والأخبار الدالة عليها أكثرها، ويستحب جلسة الاستراحة بعد الرفع من السجدة الأخيرة عند أكثر الأصحاب، ويدل على رجحانها
صحيحة عبد الحميد بن عواض عن الصادق عليه السلام قال: رأيته إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم، وفي رواية الأصبغ بن نباتة قال:
كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم، فقيل: يا أمير المؤمنين كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا
على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إن هذا من توقير الصلاة، ويدل على نفي الوجوب صحيحة عبد
الله بن بكير عن زرارة قال: رأيت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا، وذهب السيد إلى الوجوب وادعى في
الانتصار الإجماع عليه، وهو ظاهر الأمر في موثقة أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: إذا رفعت رأسك من السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم فاستو

جالسا ثم قم، وتمسك أيضا بأنه لا يتحقق اليقين بالبراءة إلا بذلك، وقال قبله: مخالفونا كلهم من الشيعة أنه كان يجلس هذه الجلسة، ونسب الموفق
لنا في هذه المسألة إلى الشافعي منهم [illegible] ذلك ويكون ذلك شعار الشيعة ومخالفا للعامة، مع اتفاق السيد على وجوبه الإجماع، ويظهر كون
الأخبار للتقية سيما مع ملاحظة رواية رحيم عن الرضا عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى والثالثة تستوي
جالسا ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ قال: لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون، فالأحوط عدم تركه، ويكره الإقعاء بين السجدتين، قال ابن الأثير في النهاية:
الإقعاء أن يلصق الرجل أليتيه بالأرض وينصب ساقيه وفخذيه ويضع يديه على الأرض كما تقعي الكلب، وقيل: أن يضع أليتيه على عقبيه بين السجدتين

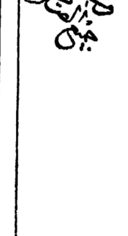
والقول الأول ومتن الحديث يشهد أنه كان يجلس عند الأكثر على عقبيه مستوفزا غير متمكن، وفي المنتهى التفسير الثاني مع زيادة الاعتماد
على صدور القدمين إلى الفقهاء، وكذا العلامة في المنتهى [illegible]، والمشهور بين الأصحاب هو الكراهة، ونقل عن
الشيخ رحمه الله الإجماع على ذلك في الخلاف، ويدل عليه موثقة أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: لا تقع بين السجدتين إقعاء، وصحيحة الحلبي وابن مسلم وابن عمار قالوا: لا
تقع في الصلاة بين السجدتين كإقعاء الكلب، وقد يؤيد ذلك بقوله في صحيحة زرارة: إياك والقعود على قدميك فتتأذى بذلك، ولا تكون قاعدا
على الأرض فيكون إنما قعد بعضك على بعض، [illegible] وحمل الأخبار على ما [illegible] الروايات الشاذة في [illegible]
[illegible]


ان يكون هذا تأكيدا للنفي او الوحدة فيه لكن الآن يحصل تأكيد النفي مع ان المحقق نسب القول بكراهة الاقعاء الى محمد بن مسلم وابن عمار ولعل مراده بالاقعاء
المكتب كما رواه وتدل على تفسير الفقهاء ما رواه في معاني الاخبار عن عمرو بن جميع قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا بأس بالاقعاء في الصلوة بين السجدتين وبين الركعة
الاولى والثانية وبين الركعة الثالثة والرابعة واذا اجلسك الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجاف ولا يجوز الاقعاء في موضع التشهدين الا من
علة لان المقعي ليس بجالس انما جلس بعضه على بعض والاقعاء ان يضع الرجل اليتيه على عقبيه في تشهديه فاما الاكل مقعيا فلا بأس به لان رسول الله صلى الله عليه وآله
اكل مقعيا وبما تضمنه هذه الرواية يظهر موافقة صحيحة زرارة لهذا التفسير ويمكن ان يكون تفسير الاقعاء من كلام الصدوق كما هو الظاهر فلا دلالة
ولو سلم عدم ثبوت كراهة الاقعاء بالمعنى الذي فسره الفقهاء من الاخبار فلا شك ان السنن والمكروهات مما يتسامح في ادلتها وفتوى الفقهاء في ذلك يكفي والاحوط
الاجتناب عن كل ما يسمى اقعاء والشيخ في المبسوط والمرتضى في المصباح على انه ليس بمكروه ولعل مستندهما صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بالاقعاء بين
السجدتين وقد حمل البأس على ثبوت الحرمة جمعا بين الادلة ثم ان الظاهر انه يكره في جلسة الاستراحة ايضا كما ذكره الشهيد الثاني فيظهر منه
قول الاكثر ويحتمل تعميم بعضهم الحكم بحيث يتناول سائر احوال الجلوس وفي الحديث المتقدم اشارة اليه فتأمل مع ان قول الفقهاء في ذلك يكفي وفي السرائر نقلا
عن كتاب حريز قال قال ابو جعفر عليه السلام لا بأس بالاقعاء فيما بين السجدتين ولا ينبغي الاقعاء في موضع التشهد انما التشهد في الجلوس وليس المقعي
بجالس ويستحب في جلسة الحلبي ... في خصوص جلسة الاستراحة بعض الوجوه مع اشكال في الدلالة كما يظهر بالتأمل ويستحب التورك بينهما
والمشهور في تفسيره هو ما ورد في صحيح حماد ونقل عن المرتضى في المصباح انه يجلس مماثلا متوركا يلصق الايسر بالارض ... اليمنى على
الايسر وينصب طرف ابهام رجله اليمنى على الارض ويستقبل بركبتيه معا القبلة وعن ابن الجنيد نحوه والعمل على الاول ويكره مخالفة ... لا
ويتعين ... على غيره من الاوضاع والافضل فيما يسجد عليه السجود على الارض لكونه اقرب الى الخشوع و
هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال السجود على الارض افضل لانه ابلغ في التواضع والخضوع لله عز وجل وفي رواية اسحق بن الفضل انه سأل ابا عبد الله
عن السجود على الحصر والبواري فقال لا بأس وان تسجد على الارض احب الي فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يحب ان يمكن جبهته الى الارض فانا احب لك ما كان رسول
الله يحبه والافضل من الترب الحسينية على مشرفها الصلوة والسلام فروى الشيخ في المصباح عن معوية بن عمار قال كان لابي عبد الله عليه السلام خريطة ديباج
صفراء فيها تربة ابي عبد الله عليه السلام فكان اذا حضرت الصلوة صبه على سجادته وسجد عليه ثم قال ان السجود على تربة ابي عبد الله عليه السلام يخرق الحجب السبع وروى ابن بابويه
مرسلا عن الصادق ان السجود على الارض فريضة وعلى غير ذلك سنة وان السجود على طين قبر الحسين ينور الى الارضين السبع ومن كان معه سبحة من
طين قبر الحسين كتب مسبحا وان لم يسبح بها والتسبيح بالاصابع افضل منه بغيرها لانها مسؤلات يوم القيمة وحيث ناسب هذا ذكر التسبيح فنقول
قد روى الشيخ في المصباح عن الحلبي عن الكاظم عليه السلام قال لا يخلو المؤمن من خمسة مسواك ومشط وسجادة وسبحة فيها اربع وثلثون حبة وخاتم عقيق واما من
[illegible] من تربة الحسين فاستغفر به مرة كتب الله له سبعين مرة فان مسك السبحة ولم يسبح بها ففي كل حبة منها سبع مرات وفي التهذيب
في الصحيح عن الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله هل يجوز ان يسبح الرجل بطين القبر وهل فيه فضل فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يسبح به فما في شيء
من التسبيح افضل منه ومن فضله ان المسبح ينسى التسبيح ويدير السبحة فيكتب له ذلك التسبيح ويستحب ان يمكن جبهته على المسجد لتحصيل [illegible] ولقوله
سيماهم في وجوههم من اثر السجود ولرواية اسحق بن الفضل المتقدمة ورواية السكوني وفيها اني لاكره للرجل ان ارى جبهته جلحاء وان يدعو فيهما بالمأثور
الذكر ويكبر بين السجدتين بالمأثور ففي حسنة الحلبي عن الصادق اذا سجدت فكبر وقل اللهم لك سجدت وبك آمنت ولك اسلمت وعليك توكلت وانت
ربي سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره والحمد لله رب العالمين تبارك الله احسن الخالقين ثم قل سبحان ربي الاعلى وبحمده ثلث مرات فاذا رفعت
راسك فقل بين السجدتين اللهم اغفر لي وارحمني واجرني وادفع عني وعافني اني لما انزلت الي من خير فقير تبارك الله رب العالمين ويجوز ان يدعو
للدنيا والدين ففي صحيح عبد الرحمن بن سيابة على الظاهر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ادعو وانا ساجد قال نعم ادع في حاجة الدنيا والآخرة فانه رب الدنيا والآخرة
وفي رواية عبد الله بن هلال قال شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام تفرق اموالنا وما دخل علينا فقال عليك بالدعاء وانت ساجد فان اقرب ما يكون العبد الى الله
وهو ساجد قال قلت فادعو في الفريضة واسمي حاجتي فقال نعم قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا على قوم باسمائهم واسماء آبائهم وفعله علي عليه السلام بعده
وفي صحيح محمد بن مسلم ايضا دلالة على ما ذكر ويستحب ان لا يكون نهوضه كالعجان بل يبسط الكفين لحسنة الحلبي عن الصادق قال اذا سجد الرجل
ثم اراد ان ينهض فلا يعجن بيديه في الارض ولكن يبسط كفيه من غير ان يضع مقعدته على الارض ولعل هذا كناية عن عدم الاقعاء وان يقول في حال قيامه
بحول الله وقوته اقوم واقعد فان عليا عليه السلام كان يفعل ذلك وهو مضمون صحيحة سعد عن الحضرمي عن الصادق وفي صحيحة ابن سنان عنه عليه السلام قال
اذا قمت من السجود قلت اللهم ربي بحولك وقوتك اقوم واقعد وان شئت قلت واركع واسجد وفي صحيحة ابن مسلم عنه قال اذا قام الرجل من السجود قال

ان قوّة واعتمد والكل حسن انتهى و يستحب السبق برفع الركبتين عند القيام لصحيحة محمد بن مسلم قال رأيت ابا عبد الله عليه السلام يضع يديه قبل ركبتيه اذا سجد واذا اراد ان يقوم رفع ركبتيه قبل يديه و الظاهر ان هذا اجماعي كالاعتماد على الكفين عنده و يستحب للمرأة ان تجلس على اليتيها كما يقعد الرجل واذا سقطت للسجود بدأت بالقعود بالركبتين قبل اليدين ثم تسجد لاطئة بالارض فاذا كانت في جلوسها ضمت فخذيها ورفعت ركبتيها من الارض واذا نهضت انسلّت انسلالا لا ترفع عجيزتها اولا كل ذلك للنص المذكور في حسنة زرارة و في موثقة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال اذا سجدت المرأة بسطت ذراعيها وفي اخرى اذا سجدت تضممت والرجل اذا سجد يتفتح و نقل عن المفيد القول بانه اذا كان القيام من التشهد يقوم بالتكبير و هو مخالف لفتوى اكثر الاصحاب ولظاهر صحيحة الحضرمي المتقدمة وللاخبار المعتبرة الدالة على ان التكبيرات خمس وتسعون و سيجيء ولم نقف للمفيد على حجة و يستحب في آخر سجدة من نافلة المغرب ليلة الجمعة بل كل ليلة بما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح سبع مرات فيقصر ففيه جعفر له اللهم اني اسألك بوجهك الكريم واسمك العظيم ان تصلي على محمد وآل محمد وان تغفر لي ذنبي العظيم

## المقصد السابع في القنوت و فيه مباحث

الاول فعل القنوت في الصلوة راجح بالاجماع وانما وقع الخلاف في وجوبه واستحبابه وفي موضع الوجوب والاستحباب من الصلوات والركعات و المشهور استحباب القنوت في جميع الصلوات وادعى المرتضى في شرح اجماع الامامية على ذلك و قال الصدوق انه سنة واجبة من تركه عمدا اعاد والمنقول عن ظاهر ابن عقيل الوجوب في الصلوة الجهرية والاول اقرب لنا مضافا الى ما سبق الاخبار المعتبرة المستفيضة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال القنوت في كل الصلوات وصحيحته الاخرى عنه قال القنوت في كل صلوة في الركعة الثانية قبل الركوع وصحيحة صفوان بن مهران قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام اياما فكان يقنت في كل صلوة يجهر فيها او لا يجهر فيها وهذه الرواية مذكورة في الكتب الثلثة بالطرق المعتبرة وموثقة ابن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن القنوت في الصلوات الخمس قال اقنت فيهن جميعا قال وسألت ابا عبد الله عليه السلام بعد ذلك عن ذلك فقال اما ما جهرت فيه فلا تشك وصحيحة علي بن فضال عن ابن بكير عن محمد بن مسلم قال القنوت في كل الركعتين في التطوع والفريضة قال الحسن واخبرني عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال القنوت في كل الصلوات قال محمد بن مسلم فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اما ما لا تشك فيه فما جهرت فيه بالقراءة وموثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القنوت فقال فيما يجهر فيه بالقراءة قال فقلت له اني سألت اباك عن ذلك فقال في الخمس كلها فقال رحم الله ابي ان اصحاب ابي اتوه فسألوه فاخبرهم بالحق ثم اتوني شكاكا فافتيتهم بالتقية ويدل على نفي الوجوب مضافا الى الاصل خصوص صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام قال قال ابو جعفر عليه السلام في القنوت ان شئت فاقنت وان شئت لا تقنت قال ابو الحسن واذا كان التقية فلا تقنت وانا اتقلد هذا و اما ما ورد في الاخبار الكثيرة من الاختصاص ببعض الصلوات دون بعض كقوله في موثقة يونس بن يعقوب لا تقنت الا في الفجر وفي صحيحة وهب و ابن عبد ربه القنوت في الجمعة والعشاء والعتمة والوتر والغداة فمن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له وغير ذلك من الاخبار و ما يظهر منها نفي الاستحباب كصحيحة عبد الملك بن عمرو قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القنوت قبل الركوع او بعده قال لا قبل ولا بعد فمحمولة على التقية كما ينادي بها الاخبار المتقدمة سيما موثقة ابي بصير او يحمل على الافضلية والتأكيد فيما اختص بالذكر وعلى نفي الوجوب في مثل الخبر الاخير و استدل الصدوق بقوله تعالى وقوموا لله قانتين يعني مطيعين داعين وذلك لا يتم ممنوع لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وتخصيص مطلق الدعاء والاطاعة بحيث يبقى المتحقق في ضمن هذا الفرد منه مما لا يرتضيه السليقة ولا يدل التحقيق و بالجملة الاستدلال بالآية في غاية الوهن من وجوه لا يخفى على المتدبر و ربما يستدل بصحيحة وهب المتقدمة وهو محمول على التأكيد لمكان معارضته لادلة المشهور مع انه اخص من المدعى من وجهين الاول من حيث الورود واثبات الاجماع المركب مشكل كما لا يخفى و الثاني لان الترك رغبة عنه غير الترك المطلق وهو المدعى ويمكن الاستدلال ايضا بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال ان نسي الرجل القنوت في شيء من الصلوات حتى يركع فقد جازت صلوته وليس عليه شيء وليس له ان يدعه متعمدا وهي محمولة على التأكيد ويدل على قوله ايضا ما في العيون في الحسن عن الفضل فيما كتب الرضا عليه السلام للمأمون من شرائع الدين قال عليه السلام والقنوت سنة واجبة في الغداة والظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة وفي الخصال عن الاعمش عن الصادق عليه السلام قال القنوت في جميع الصلوات سنة واجبة في الركعة الثانية قبل الركوع وبعد القراءة و قال فرائض الصلوة سبع الوقت والطهور والتوجه والقبلة والركوع والسجود والدعاء و ربما يحمل الدعاء على القنوت فيستدل به على الوجوب و قد يحتمل كون المراد منه قراءة الفاتحة لاشتمالها على الدعاء ولذا يسمى سورة الدعاء ايضا و يشكل الاستدلال بكل المذكورات و يدل على قول ابن ابي عقيل صحيحة وهب المتقدمة وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سألته عن القنوت هل يقنت في الصلوات كلها ام فيما يجهر فيها بالقراءة قال ليس القنوت الا في الغداة والجمعة والوتر والمغرب ونحو ذلك من الاخبار و يظهر الجواب مما تقدم و القنوت في كل صلوة في الركعة الثانية قبل الركوع الا ما ذكر فيها الخلاف فيما بعد هذا الحكم مشهور بين الاصحاب بل نقل في المنتهى الاجماع على ذلك و يظهر عن المحقق في المعتبر على ما نقل عنه التخيير بين ما قبل الركوع وما بعده وما قبله







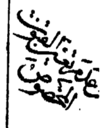
لفضل الرواية اسمعيل الجعفي ومعمر بن خلاد عن الصادق عليه السلام قال القنوت قبل الركوع وان شئت فبعده والاول اقرب لما ذكرناه هنا ولصحيح زرارة ومحمد
وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال ما اعرف قنوتا الا قبل الركوع وموثقة سماعة قال سألته عن القنوت في اي صلوة هو فقال كل شيء يجهر فيه بالقراءة
فيه قنوت والقنوت قبل الركوع وبعد القراءة الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة الصحيحة والموثقة ولا يبعد حمل تلك الرواية مع ضعفها ومتروكيتها
عند الاصحاب لا يقاوم هذه الادلة على التقية وما وقع فيه المخالفة لهذا الحكم امور **الاول** صلوة الجمعة فالمشهور فيها ان لها قنوتين في الركعة الاولى قبل
الركوع وفي الثانية بعد الركوع ونقل عن ابن عقيل وابي الصلاح ان في الجمعة قنوتين قبل الركوع ثم اختارهما وافقهما الشهيد واختار ابن بابويه في الفقيه ان
فيها قنوتا واحدا في الركعة الثانية قبل الركوع حيث قال بعد حديث زرارة الاتية وتفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة والذي استعمله وافتي به ومضى
عليه مشايخي رحمة الله عليهم هو ان القنوت في جميع الصلوات في الجمعة وغيرها في الركعة الثانية بعد القراءة وقبل الركوع مع احتماله عدم امكان القنوت
الاول ايضا كما لا يخفى وقال المفيد ان في الجمعة قنوتا واحدا في الركعة الاولى قبل الركوع وكذا العلامة في المختلف وهو المنقول عن ابن الجنيد والاول
اقوى لصحيح ابي بصير قال سأل عبد الحميد ابا عبد الله عليه السلام وانا عنده عن القنوت في يوم الجمعة فقال له في الركعة الثانية فقال له حدثنا بعض اصحابنا
انك قلت في الركعة الاولى فقال في الاخيرة وكان عنده ناس كثير فلما راى غفلة منهم قال يا ابا محمد هو في الركعة الاخيرة والاولى قال قلت جعلت فداك
قبل الركوع او بعده قال كل القنوت قبل الركوع او بعده الا الجمعة فان الركعة الاولى القنوت فيها قبل الركوع والاخيرة بعد الركوع ومثله مع نقصان
ما صحيح ابي ايوب الخزاز ولكن الراوي في الخبر الاول عن ابي بصير هو ابو ايوب ايضا وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال الصدوق وروى في الفقيه في اول
باب وجوب الجمعة قال ابو جعفر لزرارة بن اعين ثم ساق الحديث الى ان قال وعلى الامام فيها قنوتان قنوت في الركعة الاولى قبل الركوع وفي الركعة الثانية
بعد الركوع ومن صلاها وحده فعليه قنوت واحد في الركعة الاولى قبل الركوع ثم قال لما نقلنا منه سابقا وموثقة سماعة قال سألته عن القنوت
في الجمعة قال اما الامام فعليه القنوت في الركعة الاولى بعد ما يفرغ من القراءة قبل ان يركع وفي الثانية بعد ما يرفع راسه من الركوع قبل السجود و
انما صلوة الجمعة مع الامام ركعتان فمن صلى من غير امام وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر فمن شاء قنت في الركعة الثانية قبل ان يركع وان شاء
لم يقنت وذلك اذا صلى وحده ويدل على مذهب المفيد صحيح معوية بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في قنوت الجمعة اذا كان اماما قنت في الركعة
الاولى وان كان يصلي اربعا ففي الركعة الثانية قبل الركوع وصحيح عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القنوت يوم الجمعة فقال انت رسولي اليهم في
هذا اذا صليتم في جماعة ففي الركعة الاولى واذا صليتم وحدانا ففي الركعة الثانية وصحيح سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال القنوت يوم الجمعة في الركعة الاولى
ويظهر ذلك من بعض الاخبار الاخر ايضا والجواب عنها بان دلالتها على ذلك انما هو من جهة المفهوم اللقبي وهو ليس بحجة **واما** قرينة المقابلة المؤيدة
للحجية في خصوص المقام سيما في مثل صحيح عمر بن حنظلة فضعيفة بملاحظة العمومات والاطلاقات الكثيرة الدالة على ثبوت القنوت في جميع الصلوات وفي
الركعة الثانية منها اذ الظاهر فيما لم يصرح فيها بكونه في الثانية ايضا ذلك لان الظاهر كونها على وتيرة واحدة في المجموع **فان قلت** لو كان كذلك لزم
ان يكون هذا ايضا قبل الركوع على وتيرتها **قلت** انما يثبت التخصيص في ذلك بالادلة المتقدمة مع اعتضادها بالشهرة والعمل وهذا ايضا في حكم
اصل القنوت **مع** ان الاخبار المتقدمة اقوى من جهة الصراحة وعمل الاصحاب واستجماعها شرائط الحجية وغير ذلك وليس لاحد ان يقول هذا مخالف
للسنة وموافق للعامة كما يظهر من صحيح ابي بصير المتقدمة لان الذي ظهر منه ان الموافقة لا يحصل بمجرد الاول فقط وانما يثبت الترجيح لو كان
فعلهما معا موافقا للتقية ولو كان جميعهم كذلك لالتفت الى ذلك الا انه غير معلوم بل المراد المنساق على ملاحظة ذلك بالنسبة الى القولين فتدبر **و**
**اما** بعض الاخبار الذي يظهر منها نفي القنوت قبلا وبعدا فمحمول على نفي الوجوب او التقية او غير ذلك **ثم** انه يمكن القول بتقديم القنوت على
الركوع في الاخيرة ايضا نظرا الى الاطلاقات والى ما اشار اليه الصدوق من فتوى مشايخه رضوان الله عليهم وان تفرد به ما تفرد به حريز عن زرارة
وظهور كون ذلك التعدد المتقدم من كلامه فلم يبق من جهة ذلك الا الاعتماد التام على مثل الشهرة في هذا المقام **فان قلت** هذا قول ثالث ولا يجوز
خرق الاجماع **قلت** لان الصدوق ليس كلامه نصا في خلاف المشهور من جهة نفس القنوت وعدده فليس بقول ثالث فحينئذ الامر التخيير الا ان نقل
ذلك عن المشايخ بطريق الواحد لا يقاوم ما يظهر من اكثر علمائنا القول بخلافه مع كثرة الروايات كما ذكرناه سيما وهو في المقنع موافق للمشهور على ما نقل عنه
فالاقرب اختيار قول المشهور **ومما** ذكرنا ظهر الاستدلال على ما نقل عنه من ابن ابي عقيل والجواب عنه **الثاني** صلوة العيدين فيجب فيها
بعد القراءة تسعة قنوتات خمسة في الاولى واربعة في الثانية قبل كل منها تكبيرة فيزيد فيهما تسع تكبيرات خمس في الاولى غير الافتتاح وتكبيرة الركوع
واربع في الثانية غير الاخير **وهذا** الحكم مشهور بين الاصحاب **ويدل** عليه النصوص المستفيضة فروى يعقوب بن يقطين في الصحيح قال سألت العبد
الصالح عليه السلام عن التكبير في العيدين قبل القراءة او بعدها وكم عدد التكبير في الاولى وفي الثانية والدعاء بينهما وهل فيهما قنوت ام لا فقال تكبير العيدين

الثاني صلوة العيدين

مشهورا

تصلّي قبل الخطبة تكبّر تكبيرة تفتتح بها الصلوة ثم تقرأ وتكبّر خمساً وتدعو بينها ثم تكبّر اخرى تركع بها فذلك سبع تكبيرات بالتي افتتحت بها ثم تكبّر في الثانية خمساً تقوم فتقرأ ثم تكبّر اربعاً وتدعو بينهن ثم تكبّر التكبيرة الخامسة و روى اسمعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام في صلوة العيدين قال تكبّر واحدة تفتتح بها الصلوة ثم تقرأ ام الكتاب وسورة ثم تكبّر خمساً تقنت بينهن ثم تكبّر واحدة وتركع بها ثم تقوم فتقرأ ام القرآن وسورة تقرأ في الاولى سبّح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس وضحيها ثم تكبّر اربعاً تقنت بينهن ثم تركع بالخامسة و روى محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التكبير في الفطر والاضحى فقال ابدأ فكبّر تكبيرة ثم تقرأ ثم تكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات ثم تركع بالسابعة ثم تقوم فتقرأ ثم تكبّر اربع تكبيرات ثم تركع بالخامسة و روى ابو بصير عنه عليه السلام في الصحيح قال التكبير في الفطر والاضحى اثنتا عشرة تكبيرة تكبّر في الاولى واحدة ثم تقرأ ثم تكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات والسابعة تركع بها ثم تقوم في الثانية فتقرأ ثم تكبّر اربعاً والخامسة تركع بها الحديث و روى علي بن ابي حمزة عنه عليه السلام في صلوة العيدين قال يكبّر ثم يقرأ ثم يكبّر خمساً ويقنت بين كل تكبيرتين ثم يكبّر السابعة ويركع بها و روى الكناني عنه عليه السلام عن التكبير في العيدين قال اثنتا عشرة تكبيرة سبع في الاولى وخمس في الاخيرة الى غير ذلك من الاخبار وقد خالف في ذلك الاسكافي ابن الجنيد حيث جعل التكبيرات في الاولى قبل القراءة وفي الثانية بعدها لصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سألته عن التكبير في العيدين قال التكبير في الاولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفي الاخرى خمس بعد القراءة وصحيحة هشام بن الحكم والحلبي كليهما عنه عليه السلام في صلوة العيدين قال يصل القراءة بالقراءة وقال تبدأ بالتكبير في الاولى ثم تقرأ ثم تركع بالسابعة

**اقول** والمراد بالتكبير التكبيرات كما لا يخفى وللكناني رواية اخرى يدل على مذهبه ولا بد من حمل تلك الاخبار على التقية كما فعلها الشيخ و قول المحقق انه ينبغي ان يكون هذا اشهر الروايتين ولا يحسن الحمل على التقية لقول الصدوق وابن الجنيد من اصحابنا في غاية الوهن والمفيد جعل سنة القول بانه يكبر للقيام الى الثانية قبل القراءة ثم يكبر بعد القراءة ثلثا ويقنت ثلثا ويدفعه الاخبار المتقدمة ولم يظهر لي وجه الشيخ في الخلاف حيث قال باستحباب القنوتات واختاره المحقق في المعتبر تمسكا بالاصل وخلو بعض الاخبار الواردة في موضع البيان عن ذكره ويدفعه المتقدم من الاخبار فان الظاهر منها الوجوب مع انه يتوقف تحصيل اليقين بالبراءة على ذلك وادعى المرتضى رحمه الله على وجوبه اجماع الامامية والعلامة في المنتهى حيث باستحباب التكبيرات لما دل عليه بعض الاخبار مثل صحيحة زرارة ان عبد الملك بن اعين سأل ابا جعفر عليه السلام عن الصلوة في العيدين فقال الصلوة فيهما سواء يكبر الامام تكبيرة الصلوة قائما كما يصنع في الفريضة ثم يزيد في الركعة الاولى ثلث تكبيرات وفي الاخرى ثلثا سوى تكبيرة الصلوة والركوع والسجود ان شاء ثلثا وخمسا وسبعا بعد ان يلحق ذلك الى وتر وروى ابن ابي عمير عن هرون بن حمزة الغنوي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن التكبير في الفطر والاضحى فقال خمس واربع فلا يضرك اذا انصرفت على وتر وحملها الشيخ على التقية لموافقتها لمذهب الاكثر من العامة قال دليلنا اجماع الفرقة المحقة على ما قدمناه ولان الاخبار المتقدمة مع توقف البراءة اليقينية عليها مع ما عرفت من الاجماع على وجوب القنوتات المستلزم لوجوب التكبيرات كما يظهر من الاخبار مع العمل على المشهور **ثم** اعلم ان المستفاد من خبر اسمعيل الجعفي وصحيحة يعقوب بن يقطين هو ان القنوت والدعاء بين تكبيرات صلوة العيد لا بينها وبين تكبير الركوع وعلى هذا يلزم كون القنوت سبعا كما لا يخفى والمشهور خلاف ذلك كما قد عرفت والمنقول عن الشيخ في النهاية والمبسوط هو ايضا ما يفهم من الخبرين ويمكن ان يقال ان الخبرين وان كانا غير ظاهرين في المشهور فظاهرين على خلافه لم نكن في رواية علي بن ابي حمزة ظهور فيما ذهبوا اليه وهو يظهر من اخبار اخر ايضا مثل رواية بشر بن سعيد عن الصادق عليه السلام قال تقول في دعاء العيدين بين كل تكبيرتين الله ربي ابدا والاسلام ديني ابدا ومحمد نبيي ابدا والقرآن كتابي ابدا والكعبة قبلتي ابدا وعلي وليي ابدا والاوصياء ائمتي ابدا وتسميهم الى آخرهم ولا احد الا الله و رواية محمد بن عيسى بن ابي منصور عنه عليه السلام قال تقول بين كل تكبيرتين في صلوة العيدين اللهم اهل الكبرياء والعظمة الحديث و صحيحة الحسن بن محبوب عن ابي جميلة عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا كبر في العيدين قال بين كل تكبيرتين اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اهل الكبرياء الى غير ذلك مما يشعر بذلك و لا ريب ان البراءة اليقينية ايضا لا يحصل الا بذلك سيما مع ملاحظة فهم الاصحاب وتداولهم على ذلك والمشهور بين الاصحاب عدم تعيين القنوت المخصوص للاصل والاطلاقات وخصوص بعض الاخبار كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الكلام الذي يتكلم به فيما بين التكبيرتين في العيدين فقال ما شئت من الكلام الحسن والمنقول عن ظاهر ابي الصلاح وجوب الدعاء المرسوم وهو ضعيف ويستحب رفع اليدين بالتكبيرات لرواية يونس قال سألته عن تكبير العيدين ايرفع يديه مع كل تكبيرة ام يجزيه ان يرفع في اول تكبيرة فقال يرفع مع كل تكبيرة والتكبيرات ليست بركن فلو نسيها او بعضها فالظاهر عدم بطلان الصلوة لصحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقد تقدمت ولكن الشيخ اوجب القضاء بعد الفراغ على ما نسب اليه لصحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمسة وقد تقدمت ولكن الشيخ اوجب القضاء بعد الفراغ على ما نقل عنه لقول الصادق عليه السلام في صحيحة ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة ركوعا او سجودا او تكبيرا ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سهوا وتبعه جماعة من المتأخرين على ما نقل عنهم والاول اظهر وان كان للتوقف





في كلا الحكمين مجال للعدم انصراف الاطلاق في الخبرين الى صلوة العيد و الاصل في الاجزاء التركيبية كما تقدم فلا دلالة للخبر الاول على تعيين موضعه
تبعد نفي التركيب بالدليل كما هو الاظهر دلالة الخبر الاخير على القضاء بموضعه و اما الثلث مبنى على الاقل الا ان المتيقن سواء في ذلك الحكم التكبير
والقنوت **الثالث** الوتر فانه يستحب القنوت فيه في الركعة الثالثة لصحيحة ابن سنان عن الصادق قال القنوت في المغرب في الركعة الثانية و في العشاء
والغداة مثل ذلك و في الوتر في الركعة الثالثة و محله قبل الركوع لصحيحة معوية بن عمار حيث قال ما اعرف قنوتا الا قبل الركوع و صحيحة الاخرى سئلته عن
القنوت في الوتر قال قبل الركوع قال فان نسيت اقنت اذا رفعت رأسي فقال لا الاخير ذلك من الاخبار **ثم** ان الظاهر من صحيحة ابن سنان مع ملاحظة ان
المستفاد من الاخبار الصحيحة و المعتبرة الكثيرة ان الوتر هو الركعات الثلث ان القنوت منحصر في الثالثة و لا قنوت في الشفع الا ان الصدوق روى في
العيون عن رجاء بن ابي الضحاك فيما ذكر من عمل الرضا في طريق خراسان الى ان قال فاذا صلى صلوة الليل فيصلى ثمان ركعات يقنت في كل ركعتين في الثانية
قبل الركوع ثم يقوم فيصلى ركعتي الشفع و يقنت في الثانية قبل الركوع و بعد القرائة فاذا سلم قام و صلى ركعة الوتر و يقنت فيها قبل الركوع و بعد
الحديث **قال** في البحار هذا الخبر صريح في استحباب القنوت في صلوة الشفع و قد مر في خبر رجاء صحيحة الصريحة الواردة بان القنوت في كل صلوة
في الثانية قبل الركوع ثم نقل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة قال و لهذا الخبر قال بعض من حرر في عصرنا بسقوط القنوت في الشفع مع
انه لا دلالة فيه الا بالمفهوم و المنطوق مقدم عليه و لم يسبقه احد من علمائنا الاصحاب فيمكن حمل الخبر على ان القنوت المؤكد الذي يستحب في الثالثة هو في الثالثة
و يمكن حمله على التقية ايضا لان اكثر المخالفين يعدون الشفع و الوتر صلوة واحدة و يقنتون في الثالثة انتهى **و اما** ما تضمنه خبر ابي بصير من القنوت
بعد الرفع عن الركوع اللهم هذا مقام من حسناته نعمة منك الحديث و ليس بقنوت فلا بأس به **الثاني** لو نسي القنوت يأتي به بعد الركوع لا تجب
كما يظهر من جماعة من الاصحاب و الاخبار الصحيحة كصحيحة زرارة و محمد بن مسلم قالا سألنا ابا جعفر عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع قال يقنت بعد
فان لم يذكر فلا شيء عليه و صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق عن القنوت ينساه الرجل فقال يقنت بعدما يركع فان لم يذكر حتى ينصرف فلا شيء عليه و
موثقة ابن خنيس قال قلت لابي عبد الله عن الرجل ذكر انه لم يقنت حتى يركع قال فقال يقنت اذا رفع رأسه و اما بعض الاخبار النافية للاعادة بعد الركوع
فمحمول على نفي الوجوب **و** اما لو لم يذكر بعد الركوع فيقضيه بعد الفراغ نقل ذلك عن الشيخين في المقنعة و النهاية و يدل عليه صحيحة ابي بصير عن ابي
بصير قال سمعته يذكر عند ابي عبد الله قال في الرجل اذا سهى في القنوت قنت بعدما ينصرف و هو جالس و صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر رجل
نسي القنوت فذكره و هو في الطريق فقال ليستقبل القبلة ثم ليقله ثم قال اني لاكره للرجل ان يرغب عن سنة رسول الله او يدعها **و** رواية محمد بن
سهل النافية محمولة على نفي الوجوب او نفي اعادة الصلوة **الثالث** يستحب الجهر في القنوت لظاهر صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال القنوت كله
جهار و تماميل بالتبعية للصلوة لما دل على ان كل صلوة النهار سر و صلوة الليل جهر و فيه ان هذا عام و هذا خاص فلابد من حمل العام على الخاص و قد
يستشكل في المأموم لما دل على انه لا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا مما يقول فخبر زرارة يخص به مع بعده **و** لعل تخصيص الجهر بما في صحيحة علي
بن جعفر و ابن يقطين بلا ان علي التخيير و لا في صحيحة الجهر و يستحب التكبير قبله لحسنة معوية بن عمار عن الصادق قال التكبير في صلوة الفرض الخمس صلوات
خمس و تسعون تكبيرة منها تكبيرة القنوت خمس و رواه بعضهم بن مغيرة في الخمس و فسرهن في الظهر احدى و عشرون تكبيرة و في العصر احدى و عشرون تكبيرة
و في المغرب ست عشرة تكبيرة و في العشاء الاخرة احدى و عشرون تكبيرة و في الفجر احدى عشرة تكبيرة و خمس تكبيرات القنوت في خمس صلوات **و** رواية
الصيخ المرزني قال قال امير المؤمنين خمس و تسعون تكبيرة في اليوم و الليلة للصلوات منها تكبير القنوت **و** نقل الشيخ عن المفيد انه كان يقنت
بهذه الروايات **و** لكنه رجع عنه في اخر العمر لعدم ذلك و العمل على رفع اليدين بغير تكبير و العمل على الثاني **و** يستحب رفع اليدين فيه تلقاء وجهه
مبسوطتين يحاذي ببطونهما السماء و ظهورهما الارض قاله الاصحاب **و** لم اقف في هذا التفصيل على نص صريح **نعم** روى عبد الله بن سنان
في الصحيح عن الصادق قال تدعو في الوتر على العدو و ان شئت سميتهم و تستغفر و ترفع يديك في الوتر حيال وجهك و ان شئت تحت ثوبك و قال الذكرى
روى عبد الله بن سنان عن الصادق و ترفع يديك حيال وجهك و ان شئت تحت ثوبك و تتلقى بباطنهما السماء **و** رواية عمار قال قلت لابي عبد الله اخاف
ان اقنت و خلفي مخالفون فقال رفعك يديك يجزي يعني رفعهما كانك تركع **و** الجمع وجه الدلالة على اطلاق الرفع **و** رواية علي بن محمد بن سليمان
و لابد من قوة ما قال كتبت الى الفقيه اسئله عن القنوت فكتب اذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين و قل ثلث مرات بسم الله الرحمن الرحيم و دلالتها
من جهة المفهوم **و** يؤيده موثقة ابي بصير عن الصادق قال في جملتها فاذا افتتح الصلوة فكبرت فلا تجاوز اذنيك و لا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة
تجاوز بهما رأسك **و** الحاصل مع قول الاصحاب و وجود هذه الاخبار الاجمال الشيء مما يتسامح في دليله **و** نقل عن المفيد رفع يديه حيال صدره و عن
المعتبر قول يجعل باطنهما الى الارض **و** لم يقف على ما اخذهما **نعم** يمكن شمول الاطلاقات المتقدمة لها لكن الاختصاص الاولى به و عن ابن ادريس

يفرق الابهام من الاصابع ولا باس بما شابهه وذكر الاصحاب استحباب النظر الى الكف حال القنوت وربما يخرج ذلك من ملاحظة ما ورد من النهي
عن الالتفات الى السماء في الصلوة والى الاطراف وعن التغميض لانه يحصر ح في النظر الى الكف ومرجعه في الحقيقة الى استحباب ترك الامور و يستحب تطويل
القنوت ففي الخبر اطولكم قنوتا في دار الدنيا اطولكم راحة يوم القيمة وان يدعو للمؤمنين والمؤمنات و نقل عن غير واحد من الاصحاب جواز الدعاء على
الكفرة والقنوت المنافقين و روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه دعا في قنوته لقوم باعيانهم وعلى آخرين باعيانهم و يدل عليه ايضا عموم قول الصادق ع حين سئل عن
القنوت وما يقول فيه قال ما قضى الله على لسانك ولا اعلم فيه شيئا موقتا و في جوازه بالفارسية قولان اجودهما الجواز وفاقا للصفار وابن بابويه والشيخ في النهاية
والفاضلين وغيرهم على ما نقل عنهم و منعه سعد بن عبد الله واحتج الاولون بصحيحة علي بن مهزيار عن الباقر ع عن الرجل يتكلم في صلوة الفريضة بكل
شيء يناجي ربه قال نعم و ما نقل الصدوق عنه مرسلا كلما ناجيت به ربك في الصلوة فليس بكلام ويشعر به ما تقدم و عموم مثل ذلك الخبر بحيث يشمل
الفارسية ثم اذا الكيفية التوقيفية المتلقاة من الشرع معرفتها وهي المعهودة منه وليس معنى كل شيء يناجي به و بالجملة براءة الذمة لا يحصل الا بالاتيان
عن الائمة ع ذلك في الصلوة بعد اخبار ذلك و اسند الاول الى الخبر الاول قال انه لو لم يكن هذا الخبر لكنت اجيزه و بقول الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي و يقوم سعد بن عبد الله في ذلك باصل البراءة في ماهية العبادة سيما في مثل هذا المقام الذي ظهر اختلاف المعهود والمعمول من الشرع

## المقصد الثامن في التشهد وفيه مباحث

**الاول** يجب التشهد في الثانية مطلقا والثالثة من الثلاثية والرابعة من الصلوة الرباعية بالاجماع
وعلى نقله غير واحد من الاصحاب و يجب فيه الجلوس مطمئنا بمقداره بالاجماع والاخبار و يدل على وجوبه ايضا مضافا الى وجوب تحصيل البراءة
المستفيضة و ليس جملة منه وليس بركن فلو تركه عمدا بطل الصلوة وان تركه سهوا فان كان المنسي هو التشهد الاول وذكره قبل الركوع رجع واتي به
ما لم يدخل في ركن فيأتي به والظاهر انه اجماعي على ما يظهر من جماعة و يدل عليه النصوص المستفيضة فروى سليمان بن خالد في الصحيح قال سألت
ابا عبد الله ع عن رجل نسي ان يجلس في الركعتين الاوليين فقال ان ذكر قبل ان يركع فليجلس وان لم يذكر حتى يركع فليتم الصلوة حتى اذا فرغ فليسلم ويسجد
سجدتي السهو و روى ابن ابي يعفور في الصحيح ايضا عنه ع في الرجل يصلي ركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما فقال ان كان ذكر وهو قائم في الثالثة فليجلس وان
لم يذكر حتى يركع فليتم صلوته ثم يسجد سجدتين وهو جالس قبل ان يتكلم و الحلبي ايضا في الصحيح عنه ع عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد قال
يرجع فيتشهد قلت ايسجد سجدتي السهو فقال لا ليس في هذا سجدتا السهو والظاهر من هذا الخبر نفي سجدتي السهو في صورة التذكر قبل الركوع الى غير
ذلك من الاخبار وان جاوز محله يجب عليه المضي في الصلوة و يقضي التشهد بعد و الظاهر ان هذا ايضا اجماعي كما يظهر من جماعة و يدل عليه النصوص
المستفيضة وغيرها منها ما تقدم ومنها ما سيجيء و المشهور ان القضاء عليه بعد الفراغ والتسليم وكان كونه بعد التسليم اجماعي بخلاف
السجدة ففي صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع في الرجل يفرغ من صلوته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال ان كان قريبا رجع الى مكانه فتشهد والا طلب
مكانا نظيفا فتشهد فيه وقال انما التشهد سنة في الصلوة وفي رواية علي بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله ع اذا قمت في الركعتين الاوليين ولم تتشهد
فذكرت قبل ان تركع فاقعد وتشهد وان لم تذكر حتى تركع فامض في صلوتك كما انت فاذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما ثم تشهد التشهد
الذي فاتك و نقل عن المفيد وابني بابويه القول بعدم وجوب القضاء وان التشهد الذي في السجدتين يجزي عنه و يدل عليه مضافا الى الاصل
ظواهر الاخبار الكثيرة في مقام البيان منها ما تقدم ومنها صحيحة الحسين بن ابي العلا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة
لا يجلس فيهما حتى يركع في الثالثة قال فليتم صلوته ثم يسلم ويسجد سجدتي السهو وهو جالس قبل ان يتكلم ومثله صحيحة ابن ابي يعفور ومنها حسنة الحكم
بن يسار لابراهيم بن هاشم عن الباقر ع في الرجل يصلي ركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل ان يجلس بينهما قال فليجلس ما لم يركع وقد تمت صلوته
فان لم يذكر حتى ركع فليمض في صلوته واذا سلم سجد سجدتين وهو جالس وفي معناها حسنة الحلبي الى غير ذلك من الاخبار و لا يخلو هذا القول من قوة ولو كان المنسي
التشهد الاخير فالظاهر ان المشهور بينهم لزوم القضاء وان لا فرق فيما بين التشهدين ونص في الاخير على انه لا يعرف قائلا من الاصحاب ذهب الى
التفصيل و لكن نسب في المفاتيح التفرقة الى الصدوق حيث نقل عنه في المقام الاول ما ذكر من العقيد وعنه هنا الشيخ تبع في ما ايشهد كتاب نظر
صحيحة ابن مسلم المتقدمة انه هو للتشهد الثاني ولا يبعد الفصل من صحيحة و رواية علي بن ابي حمزة بان المراد من التشهد فيهما التشهد في سجدة السهو كما في
الاخبار الكثيرة و هكذا الامر في حمل موثقة ابي بصير قال سألته عن الرجل ينسى ان يتشهد قال يسجد سجدتين يتشهد فيهما على المقام الاول وفي
فالجمع بين الروايات اما بحمل الاخبار كلها على الروايتين والتزام القضاء في المقامين لاشتهار العمل بهما بين الاصحاب وعدم التفرقة بين المقام الاول
والثاني و اما بحمل رواية علي بن ابي حمزة على ما ذكرنا لعدم معارضتها لظهور الاخبار الكثيرة الصحيحة المقتصر فيها على سجدة السهو في المقام الاول
وحمل الصحيحة على الاستحباب لما ذكر من عدم القائل به والقول بعدم استفادة المقام الاول منها لما ذكر من الظهور في المقام الثاني و لعل ادعاء

من جهة نيته قال ان كان خرج يا ابجع الى مكانه والظاهر منها ان الغرض وصل الجزء بالصلوة مسلبسًا بالهيئة السابقة فيتحقق في المقام الثاني
ويخدش فيه هذا الظهور قوله وقد ذكر التشهد حتى يتضرر فانه في المقام الاول مع ان الظاهر تقييد المكان بالنظيف هو الرجوع
الى مكان الصلوة اذا كان قريبا الا بل كونه مكانا نظيفا ليس الكيفيات يشملها باطلاقها هذا ما عرفت من كلام الذخيرة ولكل وجه والشك في
واحوط بل هو متعين ويدل على لزوم القضاء مطابقة كما هو المشهور صحيحة ابن سنان اذا نسيت شيئا من الصلوة ركوعا او سجودا او تكبيرا فاقض الذي
فاتك وصحيحة حكم بن حكيم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل نسي ركعة او سجدة او الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك قال يقضي ذلك بعينه قلت ايعيد الصلوة فقال
لا فقد يتوهم ان المراد من الركعة هو معناها الحقيقي فالمراد من الشيء منها هو القنوت والتشهد ونحو ذلك ونقل في الذكرى بعد نقل هذه الرواية
رواية الحلبي عنه اذا نسيت من صلوتك فذكرت قبل ان تسلم او بعد ما تسلم او تكلمت فانظر الذي كان نقص من صلوتك فاتمه وربما
يستدل بهذه الاخبار على قضاء جميع ابعاض الصلوة وربما يستفاد ذلك في الابعاض مما ثبت له القضاء كما هو ظاهر صحيحة ابن حكيم وليس بذلك
البعيد وبالجملة اثبات القضاء الذي هو امر جديد على التحقيق يشكل في غير ما قام عليه دليل معتمد عليه ويمكن ان ظاهر رواية الحلبي
في قضاء الركعة ولا يبعد ظهوره بعد تسليمه ورواية ابن حكيم ايضا في الابعاض الا انه احوط ويمكن ان يكون المراد من قوله او الشيء منها اي شيئا من
هذا القبيل لا شيئا يكون من ابعاض المذكورات فيه بقي الكلام في ثبوت سجدة السهو في المقام الثاني من المقامين ولا دليل عليه سوى عموم رواية
سفيان بن السمط المتقدمة سابقا واطلاق موثقة ابي بصير المتقدمة ايضا ان لم يدع ظهورها في المقام الاول بملاحظة ما سبق مع تلك
الاخبار ولم يحملها عليها وحكم بلزوم السجدة في المذكرة وهو احوط بل واظهر ثم ان ابن ادريس فيما خالف المشهور فيما ذكر وقال ببطلان الصلوة
لو كان المنسي هو التشهد الاخير ولحدث قبل القضاء والظاهر انه بناء في ذلك مع على انه بعد لم يخرج عن الصلوة لكون التسليم مستحبا عنده
فالحدث محدث في اثناء الصلوة بخلاف ما لو كان المنسي التشهد الاول فانه قد انقضى الصلوة والحدث خارج عنه وقد يجاب عنه
اولا بمنع كلية بطلان الصلوة بالحدث المتخلل وثانيا بان الفراغ انما هو بالتسليم والتسليم اعتبار السهو وقع موقعه فيستحق وجوب التسليم
ايضا وثالثا بان اطلاق صحيحة حكم بن الحكيم المتقدمة يفيد خلافه كما في معناها مما تقدم ولو احدث قبل التشهد الاخير فيبطل الصلوة
عمدا كان ام لا على المشهور يحتمل ان يكون اجماعيا لما قال في التذكرة قال فان فعل عمدا او سهوا في الصلوة بطلت اجماعا وقال بعد الا انه
على ذلك فان وجد بعد الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله قبل التسليم من جعل التسليم واجبا بعده ابطل الصلوة وبه قال الشافعي ومن جعل مندوبا لم يبطل صلوته
وبه قال ابو حنيفة ويظهر من ذلك ان من قال به قال به اجماعا منهم ويدل عليه ايضا الحكم خصوص البراءة بذلك والشك في تحقق رواية
الحسن بن جهم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر او العصر فاحدث حين جلس في الرابعة فقال ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعيد وان كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد واطلاق موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عن الرجل يكون في صلوته فيخرج منه حب
القرع كيف يصنع قال ان كان خرج نظيفا من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوءه وان خرج متلطخا بالعذرة فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في صلوته
قطع الصلوة واعاد الوضوء والصلوة واطلاق صحيحة محمد بن الفضيل عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الرجل يحقن وهو في الصلوة فقال ان كان لا يحفظ
حدثا منه ان كان فعليه الوضوء واعادة الصلوة وان كان يستيقن انه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا اعادة وهو موثقة ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر
والصادق عليهما السلام انهما كانا يقولان لا يقطع الصلوة الا اربعة الخلاء والبول والريح والصوت وخالف في ذلك الصدوق وقال انه لو لم يتشهد واحدث فليتوضأ حتى
ويتوضأ ويجلس حيث شاء ويتشهد وكلامه اعم من السهو والعمد ويدل على ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد ان يرفع رأسه من السجدة
الاخيرة وقبل ان يتشهد قال ينصرف فيتوضأ فان شاء رجع الى المسجد وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء يقعد فيتشهد ثم يسلم وان كان الحدث
بعد الشهادتين فقد مضت صلوته وموثقة عبيد بن زرارة لابن بكير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل صلى الفريضة فلما فرغ ورفع رأسه من السجدة
الثانية من الركعة الرابعة احدث فقال اما صلوته فقد مضت وبقي التشهد وانما التشهد سنة في الصلوة فليتوضأ وليعد الى مجلسه او مكان نظيف فيتشهد
وموثقة ابن بكير ايضا قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الاخير فقال تمت صلوته وانما التشهد سنة في الصلوة
فيتوضأ ويجلس مكانه او مكانا نظيفا فيتشهد وهذا القول لا يخلو من قوة الا ان المشهور اولى واحوط ونقل في الذخيرة عن التهذيب الاستدلال على
المشهور برواية الحسن بن جهم المتقدمة وبان الحدث وقع في الصلوة فيفسدها ورد الاول بضعف الخبر والثاني بانه اجتهاد في مقابل النص وفي الضعف
منجبر بالشهرة وغيرها مما ذكرنا ونظر الشهيد ره في بطلان الصلوة بوقوع الحدث الى العمومات وقد ذكرنا بعضها ولا يبعد ان العام اذا كان
قويا من الخاص من الجهات الاخر غير الدلالة فلا يبعد تخصيصه وضعف سنده فلا معنى لحمل التمسك بالعمومات اجتهادا بل هو مشابه النص فخص

فيما لو احدث قبل التشهد الاخير



يمكن المناقشة بان العموم ما من هذا الطرف ايضا موجود مثل ما يدل من الاخبار على البناء والاخذ في الاثناء بعد الوضوء ولكن فيها كلام ومثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة ويجيء تتمة الكلام والاحتياط واضح والحمد لله وان كان الحدث بين التشهدين فيمضي في صلوته للاخبار الكثيرة وقد مضى بعضها ومنها صحيحة ابن اذينة عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته وان كان مع امام فوجد في بطنه اذى فسلم في نفسه وقام فقد تمت صلوته وفي موثقة غالب بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي في صلوته ويتشهد ثم ينام قبل ان يسلم قال تمت صلوته وان كان رعافا غسله ثم رجع فسلم ومع القول باستحباب التسليم لا اشكال في هذا الحكم واما مع وجوبه فايضا لا يبعد القول به وان قلنا ببطلان الصلوة بتخلل الحدث ولو قبل التشهد وقد قطع بذلك بعض المتاخرين من غير نقل خلاف وهو الظاهر من الصدوق ايضا كما ذكرنا ويظهر من كلام الذكرى ولعل ملاحظة التفصيل الذي ذكره فيها اولى سيما بملاحظة توقف البراءة على ذلك فينبغي الاحتياط بالاتمام والاعادة وهذا في الفريضة واما النافلة فقد ورد في الاخبار انه من سهى حتى ركع في الثالثة انه يلقي الركوع ويجلس ويتشهد ويسلم ثم في بعضها انه ليس عليه شيء وفي بعضها انه يسجد سجدتي السهو وبه في صحيحة الحلبي قال سألته عن رجل سهى في ركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتى قام فركع في الثالثة قال يدع ركعة ويجلس ويتشهد ويسلم ثم يستأنف الصلوة بعد وقد مر في حسنة ابن المغيرة عن الصادق في الرجل يصلي الركعتين من الوتر فيقوم فينسى التشهد حتى يركع ويذكر وهو راكع قال يجلس من ركوعه ويتشهد ثم يقوم فيتم قال قلت اليس قلت في الفريضة اذا ذكر بعدما ركع مضى ثم سجد سجدتي السهو بعدما ينصرف يتشهد فيهما قال ليس النافلة مثل الفريضة والاولى حمل هذه على الاستحباب ايضا

**الثاني** اعلم ان الاخبار الواردة في حكم التشهد وبيانه مختلفة جدا فيظهر من بعضها عدم الوجوب كرواية بكر بن حبيب قال سألت ابا جعفر عن التشهد فقال لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا انما كان القوم يقولون ايسر ما يعلمون اذا حمدت الله اجزأ عنك وفي رواية اخرى فان قلت لابي جعفر اي شيء نقول في التشهد والقنوت قال قل باحسن ما علمت فانه لو كان موقتا لهلك الناس وفي صحيحة بكر بن حبيب الخثعمي عن ابي جعفر يقول اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله اجزأه ويظهر من بعضها ان ما يوقت فيه هو مطلق الشهادتين مثل رواية سورة بن كليب قال سألت ابا جعفر عن ادنى ما يجزي من التشهد فقال الشهادتان ويؤيده صحيحة الفضلاء عنه قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته وان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف اجزأ وهذا يدل على وجوب التشهد ايضا وحسنة الحلبي عن الصادق قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا وان كنت قد تشهدت فلا تعد وهذا ايضا يدل على الوجوب في الجملة هذا ايضا يدل على الوجوب وفي بعضها تصريح بوجوب ان اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله كصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله التشهد في الصلوة قال مرتين قال قلت وكيف مرتين قال اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم تنصرف قال قلت فقول العبد التحيات لله والصلوات الطيبات لله قال هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربه ويؤيده موثقة عبد الملك بن عمرو الاحول عنه قال التشهد في الركعتين الاولتين الحمد لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد وتقبل شفاعته وارفع درجته وتم اثباته في الثانية بضميمة عدم القول بالفصل وصحيحة احمد بن ابي نصر قال قلت لابي الحسن جعلت فداك التشهد الذي في الثانية يجزي ان اقول في الرابعة قال نعم وبما ذكرنا يمكن ان يطبق على هذا المذكور صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الاولتين قال ان تقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له قلت فما يجزي من التشهد في الركعتين الاخيرتين فقال الشهادتان بنوع من التوجيه وهو ان يكون المقصود من الشهادة بالتوحيد لا نفي قصد بيان الكيفية لا الكمية او لانه علم من حال الراوي علمه بحال التشهد بالرسالة او نحو ذلك فيحمل مطلق الثاني على مقيد الاول سيما مع ملاحظة رواية يعقوب بن شعيب عن الصادق قال التشهد في كتاب علي شفع والمشهور بين الاصحاب وجوب الشهادتين بل هو اجماعي على ما نقله غير واحد من الاصحاب منهم المرتضى والشيخ والعلامة والشهيد ونقل عن الصدوق في المقنع انه اقتصر بالشهادتين ولم يوجب الصلوة على النبي منه ثم القول بان ادنى ما يجزي الشهادتان او يقول بسم الله وبالله ثم يسلم وفي الذكرى بانه متضمن باجماع الامامية والمشهور بينهم الاكتفاء بقوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وله بعض الاخبار المتقدمة لكن الظاهر منها انه لا اختصاص بهذه الصيغة بل يشمل ما لو تغير بادنى تغير كحذف كلمة اشهد في الثاني والعطف بالباء او بوضع المضمر موضع المظهر في الثاني او بحذف حرف العطف وغير ذلك ولكن الجمع في من الشهادتين هو الاولى قضاء للقول بالشك الاولى عدم التجاوز عنه وقيل يجب اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده

في ان اخبار التشهد مختلفة جدا

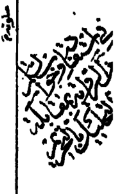
ودسوله وايم الاخبار المتقدمة والاحتياط في ذلك وان كان التساوي وامّا ما دلّ على نفي الوجوب وكفاية ما اجمع الاصحاب على عدم
فيجب التأويل فيها على ما اقتضته الحال فما ذكر فيها لفظ السنة فالمراد منه مقابل الفريضة التي ثبت من الكتاب ولا ينافي ذلك الاستحباب وما تضمن
كفاية ذكر الحمد فهو اوّلاً قول حكاية ونحو ذلك فامّا محمول على ما ينبغي من الاذكار المستحبة في التشهد كما هو الظاهر او على التقية لعدم وجوب التشهد
عند جماعة منهم والمعول عليها عند الاصحاب بل والمجمع على مضمونها كما ذكرنا **الثالث** ويجب بعد ذكر الشهادتين الصلوة على النبي
وآله وادعى عليه الاجماع جماعة من اصحابنا منهم الشيخ والفاضلان والصدوق وابن زهرة **وقال** الشيخ انه ركن وهو قول احمد من العامة واوجبها
في الاخيرة واستحبها ابو حنيفة في الموضعين وكذا مالك **وليس** من اخبار الخاصة ما كان نصّاً في الوجوب فاظهرها دلالة هو صحيحة ابي بصير وزرارة
عن الصادق انه قال من تمام الصوم اعطاء الزكوة كالصلوة على النبي من تمام الصلوة ومن صام ولم يؤدها فلا صوم له اذا تركها متعمداً فلا صلوة له ان
الله تعالى بدء بها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى **وقد** يناقش في دلالتها بان قرينة التشبيه يحمل ذلك على نفي الفضيلة الا
على تحقق الصوم بدون الزكوة ولا دلالة للنفي المحمول على الصلوة على الاثم **واستدلوا** ايضاً بعموم قوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما اخرج ما اخرج بالدليل
وبقي الباقي **وفيه** لا شخصاً وبعد لان المناسب لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ارادة الاعتناء باظهار الشرف وهو يحصل
بمطلق الثناء وهو حاصل بالشهادة بالرسالة **مع** ان الامر لا يقتضي الا طلب الطبيعة وهو يحصل بالمرة **نعم** ورد الاخبار في تفسيرها بالصلوة
المعهودة **واما** موثقة عبد الملك المتقدمة ومثل موثقة ابي بصير الطويلة المتضمنة للاذكار المستحبة فيه حيث قال فيه تقول بسم الله وبالله والحمد
لله الى ان قال بعد الشهادتين وبعض الاذكار المستحبة اللهم صل على محمد وآل محمد الحديث فيشكل الاستدلال بها سيما بالاخيرة لتضمنها
الكثير التي يوجب ضعفاً في ظهور الامر في الوجوب **ويمكن** الاستدلال عليه بصحيحة زرارة عن الباقر انه قال وصل على النبي كلما
ذكرته او ذكره ذاكر عندك ورواية محمد بن هرون عن الصادق قال اذا صلى احدكم ولم يذكر النبي في صلوته يسلك بصلوته غير سبيل الجنة وقال رسول
الله من ذكرت عنده فلم يصل علي فدخل النار فابعده الله وقال من ذكرت عنده فنسي الصلوة علي خطئ بطريق الجنة ورواية ابي بصير عنه
قال قال رسول الله من ذكرت عنده فنسي ان يصلي علي خطأ الله به طريق الجنة ويتم المطلب برواية عبد الله بن ميمون عنه قال سمع ابي رجلاً متعلقاً
بالبيت وهو يقول اللهم صل على محمد فقال له ابي يا عبد الله لا تبترها لا تظلمنا حقنا قل اللهم صل على محمد واهل بيته ونحوها من الاخبار
**ولكن** هذه الاخبار تدل على وجوب الصلوة بسبب ذكره لا من جهة خصوص ذكر التشهد **وان سلّم** الحق بما رواه من طريق العامة ان النبي
كان يقول في صلوته اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابرهيم انك حميد مجيد فيجب متابعته لقوله صلوا كما رأيتموني اصلي **ثم** انه بعد
الاستدلال بتلك الاخبار على المطلوب على ظاهرها بالعموم ومخصصة بحال التشهد بنقل الفاضلان الاجماع على عدم وجوب الصلوة كلما ذكر و
قال بالوجوب الفاضل المقداد في كنز العرفان ونقل عن الصدوق وذهب اليه بعض المتأخرين ايضاً وللعلماء اقوال منتشرة **وقد** يضعف الوجوب
بعدم ذكرها في الاخبار الكثيرة مع ذكره وكذا في تعليم الوضوء ذلك ونحو ذلك **وكذا** يظهر ذلك الاستحباب من سياق الاخبار الواردة في فضلها
وثوابها فالاحوط **والاظهر** عدم الترك بحال وتقل العلامة في التذكرة اخباراً من طريق العامة ظاهرة في المطلوب **وبالجملة** مع ما ذكرنا
من الادلة لا ينبغي ترك الصلوات على النبي وآله في التشهد سيما مع توقف البراءة على ذلك **واما** في غير الصلوة كلما ذكر اسمه
فموضع تامل بالنظر الى الاجماعات المنقولة ولزوم العسر والحرج غالباً **والاحوط** عدم الترك مهما امكن لغاية التاكيد المستفاد من الاخبار والظاهر
لا اختصاص باسمه الشريف بل المعتبر هو المسمّى وان كان بالوصف كالرسول والنبي او بالضمير ونحوهما **وهل** يجب في التشهد مطلق الصلوة او
خصوص الاولى وهو الاحوط الاقتصار بما اقتضت الموثقتان وان كان الاكتفاء بمطلقها لا يخلو من قوة **ويكفي** فيما ذكر اسمه الشريف او ذكر عنده
مطلقاً مثل قوله تعالى صلى الله عليه وآله ونحو ذلك **ويمكن** الاكتفاء بمطلق طلب الرحمة والتعطف **والاحوط** فيه مراعاة الاتيان بلفظ الصلوة **الرابع**
يستحب ان يلصق بكفيه بالارض **ويفرج** بينهما شيئاً **وان** يورك كما تقدم **وان** يكون طرف ابهام اليمنى على الارض **وان** لا يقعد على قدميه
فيتاذى بذلك **ولا** يكون قاعداً على الارض فيكون انما قعد بعضه على بعض فلا يصبر للتشهد والدعاء كل هذا مضمون صحيحة زرارة المتقدم
بعضها **ويستحب** العمل بالمأثور من الادعية مثل ما ورد في موثقة ابي بصير الطويلة وغيرها

## المقصد التاسع في التسليم وفيه

مباحث **الاول** اختلف الاصحاب في وجوب التسليم واستحبابه والمختار عندي هو الوجوب لوجوه **الاول** استصحاب الحالة المانعة من فعل المنافيات للصلوة
من التزام الشرائط واجتناب الموانع واستمرار النية الحكمية **وسيجيء** ان هذا المعنى لا ينافي مع الاستصحاب وعدم براءة الذمة يقيناً الا بذلك **الثاني**
استمرار العمل به بطريق اللزوم في زمن النبي ومن بعده من الصحابة والتابعين والائمة المعصومين **الثالث** ما رواه المشايخ الثلاثة الصدوق



الشيخ مرسلا والكليني مسندا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم و لا وجه للقدح في السند بالارسال وبانها الواردة من طريق الخاصة سيما مع وروده في الفقيه والكافي بل في الاول اشارة الى كمال الاعتماد على النص مع ان السيد المرتضى منع نقل هذه الرواية مسندا اليه وهو لا يعمل بخبر الواحد الى غير ذلك من المؤيدات مع ان كون تحليل الصلوة هو التسليم ورد في اخبار كثيرة خاصة صحيح بعضها وفي كتاب الهداية للصدوق عن الائمة عليهم السلام تحريم الصلوة التكبير وتحليلها التسليم وفي الخبر الحصر كما لا يخفى على المطلع بضوابط العربية فان المفرد المضاف يفيد العموم حيث لا عهد مع ان التحليل هو ان يؤثر الشيء في حلية شيء فلو كان قبله حلالا فلا معنى للتحليل و لا ريب انه مع القول بالاستحباب فبعد تمام التشهد ينقضي الصلوة ويحل المنافيات والتحليل تحصيل الحاصل و بالجملة لا ينبغي التأمل في دلالتها و بما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل من ان التحليل قد يحصل بغير التسليم كالمنافيات وان لم يكن الاتيان بها جائزا او ح لابد من تأويل التحليل بالتحليل الذي لا يعد الشروع كما امكن ارادة التحليل الذي تقدمه التشهد على سبيل الوجوب امكن ارادة التحليل الذي قد على سبيل الاستحباب وليس للاول على الاخر ترجيح واضح لان بعد ما ثبت عدم حلية فعل المنافيات قبل التسليم يقتضي مفهوم التحليل فلا معنى لاستحباب المحلل و لا يخفى ان القسم مجازية وهو خلاف الاصل وذلك لان التحليل لم يحصل الا بالتسليم بل فعل المنافيات حرام قبل التسليم لان المفروض تمامية الصلوة بالصلوة وعلى التشهد على القول بالاستحباب **فان قلت** نعم انه قد فرغ من واجبات الصلوة ولكنه باق في مستحباتها فهذه الصيغة تخرج عن الواجبات والمستحبات جميعا **قلت** البقاء في المستحبات لا ينفع مع تجويز فعل ما كان محرما بها فكيف يصح مع ذلك القول بكون التسليم مخرجا عن الصلوة ومحللا **فان قلت** البقاء في الصلوة لا يستلزم وجوب ما يجب عليه فيها وتحريم ما يحرم عليه بل يحصل المحافظة على الشروط وثواب المصلي واستجابة الدعا **قلت** هذا خروج عن الظاهر وجوه اما في معنى التحليل فظاهر واما في معنى الخروج فكذلك ايضا لانه تخصيص بعيد لم يقم عليه دليل وايضا ادعى السيد رحمه الله الاجماع على ان الخروج من الصلوة واجب كالدخول فيه فان لم يقف الخروج من الصلوة واجب كالدخول فيه فمنها على السلم دون غيره جاز ان يخرج بغيره من الافعال المنافية للصلوة كما يقول ابو حنيفة واصحابنا لا يجيزون ذلك فثبت وجوب التسليم و يظهر ذلك من المحقق في المعتبر ايضا حيث قال في جواز الخروج عن الصلوة بلفظ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا يؤيد ما ذكرتم من السلام علينا خروج عن الاجماع لانحصار الخروج بالسلام عليكم وقول الشافعي **قلنا** لا نسلم ذلك بل هو المنقول عن اهل البيت ما ذكرناه و قد صرح الشيخ بما ذكرناه في التهذيب فانه قال عندنا ان من قال السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انقطعت الصلوة بما ذكره و مما يدل على استفادة وجوب السلم من الرواية مقابلة التحليل بالتحريم لعدم الخلاف في وجوب التكبير بل لا يبعد استفادة الجزئية ايضا من هذه القرينة اذ جزئية التكبير مما لا ينبغي التأمل فيه وكونه خارجا عن الصلوة هو المنقول عن ابي حنيفة و مما ينادي بجزئيتها الاخبار الدالة على ان تكبيرات الصلوة خمس وتسعون ولا حاجة في هذا المطلب الى الاستدلال على على انا نقول بعد ثبوت الاطلاق والعموم ولو بقرينة الوقوع في كلام الحكيم فالاصل عدم التقييد والتخصيص مع ان الافعال المنافية ليست محللة بل هي منافية ومبطلة والابطال غير التحليل و ربما يؤيد بعد التسليم ان الحمل على الوجوب اقرب المجازات ايضا و في معنى هذا الخبر مع تعدد الاسانيد كون التسليم تحليل الصلوة يظهر من اخبار الخاصة **منها** ما روى الفضل بن شاذان في علة جعل التسلم تحليلا و منها رواية المفضل في العلل وغيرها و هي كثيرة مروية في العيون والعلل وكتاب معاني الاخبار وكتاب المناقب لابن شهر آشوب مع ان في رواية المفضل بن عمر دلالة اخرى على الوجوب من جهة تقرير الامام عليه السلام حيث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العلة التي من اجلها وجب التسليم في الصلوة قال لانه تحليل الصلوة **الرابع** موثقة ابي بصير لسماعة وعثمان بن عيسى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل ان يتشهد رعف قال فليخرج وليغسل انفه ثم ليرجع فليتم صلوته فان اخر الصلوة التسليم **الخامس** الاخبار الكثيرة المستفيضة المتواترة من الصحاح وغيرها المشتملة على ثبوته بصيغة الامر والجملة الخبرية وبما يجري مجريه وسنذكر **السادس** صحيح الفضلاء عن الباقر عليه السلام في صلوة الخوف في فضا الاولين التكبير وافتتاح الصلوة وللاخيرين التسليم و ربما استدل الى ادلة اخرى للوجوب و ربما يؤيد ذلك بقوله تعالى وسلموا تسليما وبان السلم لو لم يكن واجبا لما بطل صلوة المسافر اذا زاد ركعتين والثاني باطل لرواية زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر اربعا ايعيد قال ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة و انما جعلناهما من المؤيدات لتطرق المناقشة فيهما كما لا يخفى و ذهب الشيخان في بعض اقوالهما وابن البراج وابن ادريس واكثر المتأخرين الى الاستحباب و قد استدلوا على ذلك بالاصل وبطائفة من الاخبار و منها ما تضمن ان للمصلي بعد التشهد ينصرف من دون ذكر السلم كصحيح محمد بن مسلم المتقدم في التشهد و صحيح



علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون خلف الإمام فيطول الإمام التشهد فيأخذ الرجل البول أو يتخوف على شيء يفوت أو
يعرض له وجع كيف يصنع قال يتشهد هو وينصرف ويدع الإمام ويؤدي مؤديهما صحيح محمد بن مسلم سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين
فلا يدري ركعتان هي أو أربع قال يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء وفيه أن عدم ذكر السلام
لا يدل على عدم الوجوب لعدم كونه في مقام البيان بل نقول إنهما يدلان على الوجوب لظهور لفظ الانصراف في التسليم كما يظهر من أخبار كثيرة
وستجيء الأخبار الدالة عليه في مطاوي هذا البحث سلمنا عدم الدلالة لكن الدلالة على الطرف الآخر أيضاً مفقود سيما في الصحيح الأخير بل
أولهما قرينة على أن الانصراف ليس إلا التسليم على أنه يحتاج إلى إثبات عدم القول بالفصل فتدبر ومنها ما ورد في باب الشك والسهو وغيره مما
تضمن أنه يفصل كذا أو يتشهد بعد ذكر السلام ويظهر جوابها أيضاً مما ذكرنا مع أنها معارضة بأكثر منها بمراتب شتى في أمثال هذه المقامات
مما ذكر فيها السلام بلفظ الأمر وغيره ومنها ما ورد في الحسن عن الصادق عليه السلام إذا فرغت من طوافك فأت مقام إبراهيم فصل ركعتين واجعله أماماً
فاقرأ فيهما قل هو الله أحد وفي الثانية قل يا أيها الكافرون ثم تشهد واحمد الله واثن عليه وصل على النبي صلى الله عليه وآله واسأله أن يتقبل منك وفيه
الإسناد لا إلا يتضمن عدم القول بالفصل وفيه أنه ليس في مقام بيان الهيئة التي لهيئة الصلاة من حيث هي بل الظاهر منه بيان الآداب المخصوصة
بهذه الصلاة وهذا المقام كما لا يخفى على ذي السليقة المستقيمة المتدبر في نحو الحديث وقد يستدل على ذلك أيضاً بالأخبار الدالة
بعضها فيمن أحدث قبل التسليم أنه تمضي وتتم صلاته وفيه مع أن آخر صحيح أبان عن زرارة وموثقه [illegible] من المتقدم [illegible] على
خلاف ذلك فهي لا تنافي الوجوب لأن بعض الأصحاب مع قوله بالوجوب لا يضايق عن ذلك [illegible] وليس خارجاً عن الصلاة بل لا يبعد القول
بوقوع القول بالجزئية أيضاً نعم يشكل القول بما نقلنا سابقاً عن [illegible] من أنه من قال بوجوب التسليم يقول ببطلان الصلاة ح وبما نقلنا
من المدارك أيضاً من الإجماع على ذلك وبعد [illegible] في قوله بوجوب التسليم وكذا ما قاله في المدارك أيضاً في بحث
الخلل الواقع في الصلاة قال الأجود عدم بطلان الصلاة بفعل المنافي وإن قلنا بوجوبه لما رواه الشيخ مرسلاً في الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام
ونقل لفظ صحيح زرارة المتقدم في التشهد وصحيحه الآخر الذي نقلنا هنا ثم قبل هذا الصحيح مع أنه لنا أن نقول بأن هذه الروايات لا
تقاوم ما دل على بطلان الصلاة بالحدث فتعارض التفصيل المذكور والأحوط الإتمام والإعادة ثم على القول بعدم البطلان مع القول بالوجوب
فهل يجب السلام ح بعد الطهارة أم يسقط وجهان والأحوط بل الأظهر أن لا يترك ثم إن الأخبار الواردة في ذلك وإن كان ظاهرها مطلقة
لكن المتبادر منها حصول الحدث من دون الاختيار فمع تعمده يجب الإعادة على الأقوى وبالجملة الواقف للقائلين بالاستحباب على دليل يعتد به
ثم يبقى الكلام في أن الواجب في السلام أي لفظ والخروج بأي شيء يحصل هو خصوص السلام عليكم أو خصوص السلام علينا أو بالتخيير وكلاهما احتمل لا
وذهب إلى كل قائل فاعلم أن الذي يستفاد من الأخبار أن المصلي يخرج عن الصلاة بقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ففي صحيح
الحلبي قال قال أبو عبد الله عليه السلام كلما ذكرت الله عز وجل به والنبي صلى الله عليه وآله فهو من الصلاة فإن قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت
ورواية أبي بصير وليس في طريقها إلا محمد بن سنان عن الصادق عليه السلام قال إذا كنت إماماً فإنما التسليم أن تسلم على النبي صلى الله عليه وآله وتقول السلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة ثم تؤذن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة السلام عليكم وكذلك إذا كنت وحدك
تقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين مثل ما سلمت وأنت إمام فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت وسلم على من على يمينك وشمالك فإن لم
على شمالك أحد فسلم على الذين عن يمينك ولا تدع التسليم على يمينك إن لم يكن على شمالك أحد ورواية أبي كهمس عنه عليه السلام قال سألته عن الركعتين
الأوليين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت وأنا جالس السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته انصراف هو قال لا ولكن إذا قلت السلام علينا وعلى
عباد الله الصالحين فهو الانصراف وحسنة ابن ميمون لثعلبة بن ميمون عن أبي [illegible] قال شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم قول الرجل تبارك اسمك
وتعالى جدك ولا إله غيرك وإنما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عز وجل عنهم وقول الرجل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين والظاهر أن المراد
ذلك في التشهد الأول كما يجيء التصريح في رواية العيون وروى الصدوق مرسلاً عن الصادق عليه السلام أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين بقوله
تبارك اسمك وتعالى جدك إلى آخر الحديث السابق والظاهر أن العلة في إبطال القول الثاني هو كونه موضوعاً للتحليل وليس هيهنا موضع التحليل و
لعله الظاهر الأمر به لكونه طريقة [illegible] في أصحابهم عليهم السلام كما يستفاد من الحصر في التحليل للقول الأول فتدبر وروى في العيون عن الرضا عليه السلام فيما كتب للمأمون
من محض الإسلام ولا يجوز أن تقول في التشهد الأول السلام علينا وعلى عباد الله لأن تحليل الصلاة التسليم فإذا قلت هذا فقد سلمت و
روى أبو بصير في الموثق عن الصادق عليه السلام قال إذا نسي الرجل أن يسلم فإذا ولى وجهه عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من

[illegible]

في أن الواجب في السلام أي لفظ والخروج بأي شيء

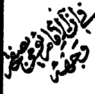
صلوته وقال الشيخ في التهذيب عندنا ان من قال السلام علينا في التشهد فقد انقطعت صلوته فان قال بعد ذلك السلام عليكم ورحمة
الله وبركاته جاز وان لم يقل جاز ايضا ذكر ذلك في تسليم ركعتي الوتر ويظهر منه انه كان مذهب الامامية وشعارا لهم ومع
ذكرنا من الاخبار ما يثبت الخروج والانصراف بقول السلام علينا فلا بد من حمل التسليم في تلك الاخبار على التسليم على الائمة وبما يؤيد ارجاع
التسليم بين العامة ونخصه وهو قول السلام عليكم وذلك يظهر من الاخبار ايضا كما في موثقة ابي بصير الطويلة فان فيها والسلام عليك
على عباد الله الصالحين ثم تسلم ويظهر منه ان التسليم هو السلام عليكم فقط وكذا موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن التسليم ما هو فقال هو اذن
مع ... رواية ابي بصير المتقدمة وكذا ما رواه الفاضلان والشهيد عن جامع البزنطي عن ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال سألته عن
تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال يقول السلام عليكم ويؤيده صحيحة علي بن جعفر الآتية وفي صحيحة المعراج الطويلة السلام عليكم ورحمة الله
وبركاته بحذاء القبلة ولعل مع ذلك بين العامة اكثر فيكون حمل السلام علينا على المخالف لمذهبهم كما اشير اليه قول الشيخ ومثل
كذا مع ... يظهر من رواية ابي بصير ان التسليم هو هذا وان السلام عليكم اذن وكذا يظهر من بعض الاخبار الآخر ولعله يمكن ارجاع موثقة يونس
بن يعقوب ايضا الى ذلك قال قلت لابي الحسن ع صليت بقوم صلوة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت ان اسلم عليهم فقالوا ما سلمت علينا
فقال الم تسلم وانت جالس قلت بلى قال لا بأس عليك ولو نسيت حتى قالوا ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم فان الظاهر ان قوله
الم تسلم حين جلوسك وتشهدك السلام لا يلائم ذلك فلا بد من كون المراد من قوله الم تسلم قول السلام علينا فيستقيم معنى الحديث ايضا والعجب
من بعض المتأخرين استدلاله بهذا الحديث على نفي وجوب السلام علينا وهو في الدلالة على نقيضه اوضح فبقي الكلام في ان الاكثرين
القائلين بوجوب التسليم يقولون ان الخروج انما هو بالسلام عليكم وادعى جماعة كونه جزءا للصلوة وان به ينصرف المصلي الاجماع من علماء الاسلام
الفاضلان والشهيد فاما كلام الاكثر فلا يجدي فيه من حيث هو كلامهم واما الاجماع المنقول فهو لا ينافي ما حققنا اذ الاجماع في انه
يحصل الخروج بذلك لا انه لا يحصل بغيره وذلك يتحقق اذا نوى المصلي الاخير القول بالسلام عليكم او قدمه على قول السلام علينا اي جوزنا ذلك
وان قدم السلام علينا فالحق انه لا يبقى مجال تأثير لقول السلام عليكم لانه خرج كما حققنا وبالجملة ما ادعينا اطلاقه وما ادعوا ايضا مطلقه
ولا ينافي ما ابدعنا ما اوردناه من الادلة لا يثبت التعيين بل يثبت حصول الانصراف معه واما الحصر المستفاد من رواية ابي كهمش فهو واضح في انه بالنسبة
الى السلام عليك ايها النبي واما الحصر المذكور في رواية ابي بصير فلعله محمول على انه ان كنت اماما واردت القول بكلا اللفظين فالتسليم
المعهود الذي هو تحليل الصلوة انما هو مجموع ذلك القول بعد تبين الآخر منهما وان كنت ذلك للجمع بين الادلة ثم ان اكثر القائلين بوجوب
التسليم اوجبوا قول السلام عليكم بل قال في المنتهى السلام علينا لم يوجبه احد من القدماء وقال في الذكرى ان الموجبين على قول السلام عليكم
ونقل في الذكرى قول المحقق بالتخيير بينهما وقال انه قول محدث ولكنه قوي في موضع آخر واختاره في الالفية واللمعة واوجب الفاضل يحيى
بن سعيد السلام علينا وتعيين الخروج به وانكره الشهيد وقال انه خروج عن الاجماع من حيث لا يشعر به قائله وهو ... ذلك
فلو حضروا والاقام بعلم الاجماع على ذلك كما ذكرنا وفي بعض الاشكال من جهة ان ما ينصرف به ويبطل به الصلوة لا بد ان يكون واجبا كما حققنا
سابقا والقول بوجوب السلام علينا يناقض تلك الاجماعات المنقولة كما لا يخفى وان الاكثر قائلون بوجوب السلام عليكم وان القدماء لم يقولوا
بوجوب السلام علينا كما ذكره الشهيد من جهة الاخبار الدالة على ان الانصراف يقع بالسلام علينا ويمكن دفعه بانه لم يثبت الاجماع على وجوب
قول السلام عليكم بالخصوص ولا على عدم وجوب السلام علينا مطلقا وذهاب الاكثر الى وجوب ذلك ونقل الشهيد عدم ذهاب احد من القدماء
الى هذا لا يصير حجة على نفي شيء سيما مع اختياره ذلك في اللمعة وهو اخيرا في الالفية والاشكال انما يرد اذا قلنا بان السلام علينا واجب بالخصوص مع تعين
تقديمه على قول السلام عليكم فانه لا يبقى تأثير لقول السلام عليكم فلم يوجبه الاجماعات واما اذا اوجبناهما بعنوان التخيير او اوجبنا واحدا
منهما واسقطنا المندوب فلا ينافي التحريم مع ملاحظة ما ذكرنا سابقا فالذي يقوى في نفسي هو التخيير كما اختاره المحقق والعلامة في ...
والشهيد في اللمعة لعموم اثبات الاخبار وغيرها الانصراف في السلام علينا او يثبت ... لكنه لا بد من التوجيه لكلام المعارض للاجماعات المنقولة
والاطلاقات الدالة على كون مطلق التسليم او السلام عليكم مخرجا فالاحوط ان يكون ... مستحبا كما فعله ... الكفاية والحاصل ان
الذي يظهر من الاخبار ان المخرج هو السلام علينا لكن الاجماعات المنقولة وبعض الاخبار المحتملة الى القول بالتخيير واخراج بعض الاخبار عن ظاهرها
ومن لم يعتمد على مثل هذه الاجماعات فلا بد من ان يقتصر على ما يظهر من الاخبار ولكن الاحتياط او على الوقف فلعل اختيار السلام علينا فالاولى
الجمع بينهما وتقديم السلام علينا اتفاقا لاكثر الاخبار مع اضعف الخروج بالاول عن الصلوة ومن هيهنا يتضح ... من كون التسليم خارجا عن







الصلوة او داخلا اذا السّلم المخرج ايهما كان فهو داخل في الصلوة ولما ذكرناه في بيان معنى التحليل ولظاهر بعض الاخبار والصريح موثقة ابي بصير المتقدمة وغيره خارج من الصلوة وهو واضح واعلم ايضا ان المخرج واجب والخارج مستحب في كلام بعض الافاضل وهو السر في دعوى الدخول والخروج والوجوب والاستحباب وح ثم مما يدل من بعض الاخبار على كونه خارجا عن الصلوة مثل صحيحة سليمان بن خالد وصحيحة الحسين بن ابي العلاء المتقدمتين في اول مبحث التشهد ولا بد من حملها على ما يوافق ذلك بان يكون المراد من الامام الامام بالسّلم المخرج بالسّلم الخارج **تتميم** قال العلامة في المنتهى ولو قال السّلم عليكم ورحمة الله جاز وان لم يقل وبركاته بلا خلاف ونقل عن ابي الصلاح وجوبه في التحرير لنا ما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر قال رايت اخوتي موسى واسحق ومحمد بني جعفر يسلمون في الصلوة على اليمين والشمال السّلم عليكم ورحمة الله السّلم عليكم ورحمة الله وليس في شيء من كثير من الاخبار خال عنه وعن ابن زهرة مع ذلك وجوب وبركاته وان يقول السّلم عليكم وعن الصدوق وابن الجنيد وابن ابي عقيل والاحتياط في قول ابن زهرة والاوجه الاقتصار على المنقول في الاخبار من قول السّلم عليكم فيشكل الاقتصار بقول سلام عليكم ونحو ذلك ويحتمل عدم الاجزاء في التسليم المخرج و نقل عن المبسوط انه ينبغي ذلك وعن بعض الاصحاب وجوب ذلك والاصل عدمه ووجهه غير معلوم وسبيل الاحتياط واضح **الثاني** المشهور بين الاصحاب ان المنفرد يكتفي بتسليمة واحدة مستقبل القبلة ولكن ينبغي مع ذلك يومي بمؤخر عينه الى يمينه ويدل على ذلك صحيحة عبد الحميد بن عواض عن ابي عبد الله ع قال ان كنت توم قوما اجزاك تسليمة واحدة عن يمينك وان كنت مع امام فتسليمتين وان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة وفي رواية ابي بصير المتقدمة واطلاق صحيحة الرهط الاتية وموثقة يونس بن يعقوب قال اذا انصرفت عن الصلوة فانصرف عن يمينك وما رواه البزنطي في جامعه عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله ع اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك وقد يناقش في دلالة تلك الاخبار على الايماء بمؤخر العين الى اليمين ويمكن دفعها بان المراد من التسليم ههنا السلام هو المحال لكونه اول الواجب فاذا كان هو مكون واجبا كما ذكره داخلا في الصلوة كما عرفت فيجب ان لا يفعل فيه ما ينافي الصلوة ولا يخفى ان التسليم عن اليمين والانصراف عن اليمين والتسليم على اليمين وعلى من كان في اليمين الحصر ذلك بما ورد في الاخبار يستلزم الالتفات الى اليمين كما هو طريقة الشارع واسلوب مثل هذا الكلام ولعل الالتفات بالجانب اخير منها العرف وغير ذلك الى الوجدان فانحصر في الحسن ولما كان الانحراف عن القبلة في الصلوة حراما وكذا الالتفات الى ضرب منها من دون تحريف منها لمكروها فالقدر المستيقن من الرخصة الحاصلة بسبب هذه الاخبار المعمول بها عند الاصحاب هو ذلك ولعل النكتة في استحبابها هو الاشعار بالانصراف ويظهر الاكتفاء باشارة العين ونحوها من رواية الفضل بن شاذان في العلل التي رواها عن الرضا ع ايضا وعلى هذا يبقى الكلام في ان الظاهر من محل التسليمات في هذه الاخبار وغيرها هو السّلم عليكم لكونه المناسب للتسليم على الغير وهذا ايضا مما يؤيد القول بوجوبه وتعينه ولا منافاة بين ذلك و ارادة القدر المشترك بين السّلم المخرج كما ثبت بالادلة سابقا في الاغلب لا يلزم وجود احد عن يمين المنفرد ليسلم عليه بل الظاهر من السّلم من في اليمين هو الاختصاص بالماموم على انا نقول كما ان السّلم عليكم يصلح للتسليم على الغير فكذلك السّلم علينا بل هو اقرب لو كان واحدا او عدم ايضا ولهذا في موثقة ابي بصير المتقدمة سابقا فاذا ولى وجهه عن القبلة وقال السّلم علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلوته ومن مجموع ما ذكرنا حصل ان لا وجه لقول من نسب تلك الالتفات على كون السّلم خارجا عن الصلوة ثم ما عرفت من ان المراد بالتسليم التسليم المخرج ظاهر اذا وان ذلك المذكور من الاستحباب يتأدى بمعنى الجملة الاتيان بالجمع بين اللفظين وادى ذلك الاستحباب باللفظة الاخيرة لاطلاق التسليم بما في الاخبار من انه يسلم عن يمينه ونحو ذلك من الظواهر فان صنف الانصراف مطلوب في ارادة التسليم من لفظ الانصراف كما هو وهكذا من قولهم ع يسلم عن يمينه ونحو ذلك في ارادة المخرج فارادة المطلق من المقيد لا وجه له وايضا الوجه الذي ذكرنا التوجيه الايماء بمؤخر العين انما يناسب ارادة المخرج ولعله يمكن دفع الاخير بان مراد الفقهاء بيان ما يجري في جميع المواد ويجوز تحققه فيها ويتأدى المستحب في ضمنه وان لم يكن في بعض الصور يسلم اماه ذلك واجبا كما لو تلفظ بهما لكن الاشكال من جهة الاخبار بعد باق بحاله والدليل على ذلك لعله الاجماع واما قولهم ع تسليمة الواحدة والتسليمتين فالمراد به الوحدة والتعدد الشخصي لا النوعي فلا تغفل **والذي** يختلج بالبال من الفرق في الوجه بينهما **الاول** ان الاخبار هنهنا على التخيير بين اللفظين فيكون كل منهما احد افراد الواجب التخييري وافضلهما فالحال فيه يكون اللفظ الاول ومنه يكون الثاني ويكون كل منهما بمعنى يتحقق به الخروج فيصار على المجموع ايضا انه يخرج ولو باعتبار احدهما ويحصل الانصراف به فيتم التقريب لان يحصل الاستحباب المذكور بالمجموع يكون فيه حصوله باللفظ الاخير **الثاني** ان في رواية ابي بصير اشعارا بان الماموم بعد قول السّلم علينا وعلى عباد الله الصالحين يسلم على من يمينه وشماله وفي سوق الرواية لهذا ايضا تأييد فاذا احطنا بها فالمثبت في ذلك فلا قائل بالفصل ولكن اثبات ذلك مشكل فتفكر وتستحب للامام ايضا ما يستحب للمنفرد على المشهور الا انه يومي بصفحة وجهه ويدل عليه صحيحة عبد الحميد المتقدمة وصحيحة منصور قال قال ابو عبد الله ع الامام يسلم واحدة



ومن وراءه يسلم اثنتين فان لم يكن عن شماله احد سلم واحدة ورواية البزنطي وابي بصير المتقدمة ولرواية المنفرد يومئ بمؤخر العين وصفحة الوجه ويحتمل
يمكن ان يقال ان في موثقة يونس بن يعقوب وموثقة ابي بصير المتقدمتين دلالة على ذلك للتسامح ضرب من التوجيه فتدبر وفي رواية المفضل الآتية تشبيه
ما يقرب من عكس ذلك في نقل عن ابن الجنيد القول بانه لو كان داخل الصف يسلم عن جانبيه وربما كان في صحيحة علي بن جعفر السابقة ما يدل على
ما ذكره بعد نقلها وبعد ذلك يختص التسليمتين بمأمومين لا غير بل الظاهر اطلاق وخصوصا منهم الامام تعقيبه لانه على استحباب التسليمتين
للامام والمنفرد ايضا غير ان الاشهر الوحدة فيهما وقال الفاضل المجلسي في شرح الفقيه ولعله لانهم خلفاء بهم مأمومين ويستحب للمأموم
التسليمتين الى الجانبين اذا كان على يساره احد والا فعن يمينه على المشهور لصحيحتي عبد الحميد ومنصور المتقدمتين ورواية ابي بصير المتقدمة وصحيحة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون في الصف خلف الامام وليس على يساره احد كيف يسلم قال يسلم واحدة عن يمينه واما ما رواه زرارة
ومحمد بن مسلم وغيرهما في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال يسلم تسليمة واحدة اماما كان او غيره فمحمول على الرخصة واكتفى ابن بابويه في استحباب التسليمتين
برجوع يسارك من يسار المصلي وذكر بوجه والمشهور انه يومي بصفحة وجهه ثم ان الصدوق ذكر ايماء الى التسليمتين تسليمة الى يمينه او لا الى على
الامام ... ان الامام يميل الى اليمين والمنفرد بانفه وكل ما ذكره منه مذكور فيما رواه في العلل باسناده عن المفضل بن عمر الا ان المذكور في
فيها في حكاية الحائط قلت فلم يسلم المأموم ثلثا قال تكون واحدة ردا على الامام ويكون عليه وعلى ملكيه ويكون الثانية على يمينه والملكين الكرم
ثم من لم يكن على يساره احد لم يسلم على يساره الا ان يكون يمينه الى الحائط ويساره الى المصلي معه خلف الامام فيسلم على يساره وهو مخالف لظاهر كلام
الصدوق كما فهمه الاصحاب وحكموا بانه لا يحد له ولعله ينبغي ارجاع كلامه الى ظاهر الخبر لان الظاهر من بعض كلامه ان بعض هذا انما اخذه من هذا الخبر و
اما فائدة التسليم فلا بد من نوصيه والطرح ويستحب القصد بالتسليم الى الانبياء والائمة والحفظة والمأمومين ويستفاد هذا من الاخبار كصحيح
المعراج قال ثم التفت فاذا بصفوف من الملائكة والمرسلين والنبيين فقيل يا محمد سلم عليهم فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فاوحى الله اليه انا السلام
والتحية والرحمة والبركات انت وذريتك ثم اوحى الله اليه ان لا يلتفت يسارا وهذا ينفي ما ذكره الشهيد في الذكرى في ذيل صحيح علي بن جعفر واما
على المأمومين ورد المأموم على الامام وقصد الملائكة والحفظة ايضا فمحل هذا يظهر من رواية المفضل المتقدمة فالمراد الانبياء والرسل والملائكة
المقربين وجبرئيل وميكائيل كلهم مذكورون في ادعية التشهد كما في موثقة سماعة ابي بصير الطويلة وقد يقول باستحباب قصد المسلمين من الجن والانس
ولا يبعد فيه نيتهما في قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ويستحب ايضا ان يترجم الامام للمأمومين بالسلامة والامان من العذاب فروى في
التفسير مسندا عن الصادق عليه السلام ان رجلا سأل امير المؤمنين عن معنى قول الامام السلام عليكم فقال ان الامام يترجم عن الله عز وجل ويقول في ترجمته لاهل الجماعة
امان لكم من عذاب الله يوم القيامة وفي رواية المفضل بن عمر انه يقول لمن خلفه سلمتم وامنتم من عذاب الله عز وجل وقيل يجب ان يقصد للامام و
الرد على الامام لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها وفيه اشكال للعموم ولتقدم الانصراف الى ذلك لاشتراكه بين الشاهد
والغائب وغرض الايذان والتحليل وكلا في رد احد المأمومين على الاخر ولعل الى بعض ما ذكر يرجع كلام الصدوق ولكن لا يكاد يحل النص كما ذكرنا
الثالث المعهود من حال السلف والائمة ان النافلة كلها ركعتين ركعتين ولا يجوز الخروج عما ثبت توظيفه من الشارع ولا يجوز الخروج
عما ثبت توظيفه من الشارع مما يوقف توظيفه على الوضع لحرمة التشريع وهو المشهور المعروف بين الاصحاب ويدل عليه رواية علي بن جعفر عن اخيه
موسى قال سألته عن الرجل يصلي النافلة هل يصلح له ان يصلي اربع ركعات لا يفصل بينهن قال لا الا ان يسلم بين كل ركعتين ويستثنى من ذلك
مقامين الاول نافلة الوتر فان المستفاد من الاخبار المستفيضة ان الوتر اسم للثلث الركعات فان بنينا على ما هو المعروف من مذهب الاصحاب
وهو الحق من لزوم الفصل فالمخالفة من جهة ان التسليم هنا ثبت في ركعة واحدة وان بنينا على احتمال التخيير كما يميل اليه جماعة من متأخري اصحابنا
فالمخالفة من جهة وقوع التسليم في الثالثة والحق في المسألة لزوم الفصل للصحاح المستفيضة ففي صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال الوتر ثلث ركعات
ثنتين مفصولة وواحدة وفي صحيحة سعد بن سعد عن الرضا قال سألته عن الوتر افصل ام وصل قال فصل وفي صحيحة معوية بن عمار قال قال لي اقرأ في
ثلثهن بقل هو الله احد وسلم في الركعتين توقظ الراقد وتأمر بالصلوة الى غير ذلك من الصحاح وغيرها ويدل على التخيير صحيحة يعقوب بن شعيب
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم في ركعتي الوتر فقال ان شئت سلمت وان شئت لم تسلم ومثله صحيحة معوية بن عمار وحملها على التقية مع انهما
مما يوهنهما من بعض الاخبار الضعيفة لا يقاوم الصحاح المستفيضة وغيرها مع اعتضادها بعمل الاصحاب والطريقة المستمرة ويأتي بعيد توجيههما
لتربية الثاني صلوة الاعرابي وقد نسب استثناؤها الى المشهور بين المتأخرين وهي كالصبح والظهرين في الترتيب والتسليم وسنده ما رواه
الشيخ في المصباح عن زيد بن ثابت قال اتى رجل من الاعراب الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال بابي انت وامي يا رسول الله انا نكون في هذه البادية بعيدا

تكون الثالثة على يساره و الملكين الكاتبين نسخه



من المدينة وتشدد ان تأتيك في كل جمعة فلا عليك على فضل صلوة الجمعة اذا مضيت الى اهلك ثم بعد قال رسول الله اذا كان ارتفاع النهار فصل ركعتين تقرء في اولهما الحمد مرة وقل اعوذ برب الفلق سبع مرات واقرء في الثانية الحمد مرة وقل اعوذ برب الناس سبع مرات ثم فصل ثم تركع ركعتين بتسليمتين واقرء في كل ركعة منها الحمد مرة واذا جاء نصر الله مرة وقل هو الله احد خمسا وعشرين مرة فاذا فرغت من صلوتك فقل سبحان الله رب العرش الكريم لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم سبعين مرة فوالذي اصطفاني بالنبوة ما من مؤمن ولا مؤمنة يصلي هذه الصلوة يوم الجمعة كما اقول الا وانا ضامن له الجنة ولا يقوم من مقامه حتى يغفر له ذنوبه ولابويه ذنوبهما تمام الخبر وروى في بعض الصلوات الاخر في يوم الجمعة والروايات فيها مطلقة باربع ركعات ولا بد من توجيهها وحملها على المفصولة

**المقصد العاشر** في التعقيب **وفيه مباحث الاول** قال في الصحاح التعقيب في الصلوة الجلوس بعد ان يقضيها لدعاء او مسألة ونحوه قال ابن فارس وفي معناه قال القاموس وقريب من ذلك كلام ابن الاثير وبالجملة الظاهر منهم اعتبار الجلوس وقد نقل عن بعض الاصحاب تفسيره بالاشتغال عقيب الصلوة بدعاء او ذكر او ما اشبه ذلك ولعل منه ما اشبه القرآن والتفكر في صنع الله والتذكر للآثار والبكاء من خوف الله وغير ذلك ولعل ما ذكره مرة هو الوجه وفي مجمع البيان في تفسير قوله تعالى فاذا فرغت فانصب قال الصادق ع وهو الدعاء في دبر الصلوة وانت جالس وفي كلمة الفقهاء اشعار بعدم الفصل وفي صحيحة هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع اني اخرج في الحاجة واحب ان اكون معقبا فقال ان كنت على وضوء فانت معقب وروى في الفقيه مرسلا عن الصادق ع المؤمن معقب ما دام على وضوئه واستحبابه اجماعي بين المسلمين والاخبار به متواترة **فروى** هشام بن سالم وعبد الله بن سنان كلاهما في الصحيح عن الوليد بن صبيح عن ابي عبد الله ع قال التعقيب ابلغ في طلب الرزق من الضرب في البلاد يعني بالتعقيب الدعاء بعقب الصلوات وروى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال الدعاء بعد الفريضة افضل من الصلوة تنفلا وبذلك جرت السنة ولا بد من حمله على غير الرواتب لانها سيما ما بعد الفريضة منها او نافلة معروف فيها غاية التأكيد والتشديد **بل** وربما يؤمر بتقديمها على التعقيب كما سيجيء وروى منصور في المرسل عن الصادق ع قال من صلى صلوة فريضة وعقب الى اخرى فهو ضيف الله وحق على الله ان يكرم ضيفه **وافضلها** التعقيب تسبيح الزهراء صلوات الله عليها والاخبار في فضله في غاية الكثرة **ففي** صحيحة ابن سنان قال قال ابو عبد الله ع من سبح تسبيح فاطمة الزهراء ع قبل ان يثني رجليه من صلوة الفريضة غفر له وليبدء بالتكبير وروى ابو هارون المكفوف عنه ع قال يا ابا هارون انا نأمر صبياننا بتسبيح فاطمة ع كما نأمرهم بالصلوة فالزمه فانه لم يلزمه عبد فشقي وروى عقبة عن ابي جعفر ع قال ما عبد الله بشيء من التحميد افضل من تسبيح فاطمة ع ولو كان شيء افضل منه لنحله رسول الله ص فاطمة ع وروى ابو خالد القماط قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تسبيح فاطمة ع في كل يوم في دبر كل صلوة احب الي من صلوة الف ركعة في كل يوم والمشهور في ترتيبه هو ما رواه محمد بن عذافر في الصحيح على الظاهر فان فيه عمر بن عثمان واهمله الثقفي لكنه يعرف بروايته احمد عنه وكونه البرقي قال دخلت مع ابي على ابي عبد الله ع فسأله ابي عن تسبيح فاطمة ع فقال الله اكبر حتى احصى اربعا وثلثين ثم قال الحمد لله حتى بلغ سبعا وستين ثم قال سبحان الله حتى بلغ مائة يحصيها بيده جملة واحدة وابو بصير في الموثق عنه ع قال في تسبيح فاطمة ع تبدء بالتكبير اربعا وثلثين ثم التحميد ثلثا وثلثين وروايته هشام بن سالم عنه ع قال تسبيح فاطمة الزهراء اذا اخذت مضجعك فكبر الله اربعا وثلثين واحمده ثلثا وثلثين الحديث ونقل عن الصدوق القول بتقديم التسبيح على التحميد وربما يدل عليه ظاهر ما رواه في الفقيه مرسلا عن امير المؤمنين ع في حديث طويل فقال الا اعلمكما ما هو خير لكما من الخادم اذا اخذتما مضجعكما فكبرا اربعا وثلثين تكبيرة وسبحا ثلثا وثلثين تسبيحة واحمدا ثلثا وثلثين تحميدة الحديث وما رواه داود بن فرقد في الصحيح عن اخيه ان شهاب بن عبد ربه سأله ان يسأل ابا عبد الله ع قال قل له ان امرأة تفزعني في منامي بالليل فقال قل له اجعل سبحتك فكبر الله اربعا وثلثين تكبيرة وسبح الله ثلثا وثلثين واحمد الله ثلثا وثلثين وما رواه الشيخ في باب فضل شهر رمضان عن المفضل بن عمر عنه ع في جملة حديث طويل فاذا سلمت في الركعتين سبح تسبيح فاطمة الزهراء ع وهو الله اكبر اربعا وثلثين مرة وسبحان الله ثلثا وثلثين مرة فوالله لو كان شيء افضل منه لعلمه رسول الله ص اياها ويمكن ان يؤول ولا يدل على الترتيب فلا ينافي المشهور الاعتماد على المشهور وقال بعض المتأخرين والصحيح تطويحه وجمع وآدابها الاطلاق وحين النوم وما بعد الصلوة وغيرهما قال ويشعر بقول الصدوق في الاخبار الماضية تبدء بالتكبير فان تكون عن ترتيب الاخيرين دليل على التخيير ويدفع كلامه قوة ابي بصير لمكان ثم بعد قوله تبدء بالتكبير وكذا صحيحة ابن عذافر على الظاهر ويستحب ان يقول بعد تمامه لا اله الا الله مرة فقد روى الكليني عن الصادق ع قال من سبح في دبر الفريضة تسبيح فاطمة ع المائة واتبعها بلا اله الا الله مرة غفر له ويظهر من بعض الاخبار افضليته على قراءة القرآن بل ومن الصلوة ايضا والثاني المقر التعقيب وغيره والاخبار مذكورة في ذكر فضل الدعاء في الكافي والتهذيب **ففي** صحيحة حريز بن زرارة عن الصادق ع انه سأل عن رجل اقام بعد ما يصلي حتى يصبح والآخر جالس يدعو فيها افضل قال الدعاء افضل وفي صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجلين افتتحا الصلوة

في ساعة واحدة فتلا هذا القرآن فكانت تلاوته اكثر من دعائه ودعا هذا اكثر فكان دعاؤه اكثر من تلاوته ثم انصرفا في ساعة واحدة ايهما افضل
قال كل فيه فضل كل حسن قلت اني قد علمت ان كلا حسن وان كلا فيه فضل فقال الدعاء افضل اما سمعت قول الله عز وجل وقال ربكم ادعوني
استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين هي والله العبادة هي والله افضل هي والله افضل اليست هي العبادة هي و
الله العبادة هي والله العبادة اليست هي اشدهن هي والله اشدهن هي والله اشدهن **و** يستحب ان يبتدئ بثلث تكبيرات رافعا بها كفيه حيال
وجهه مستقبلا بظهرهما وجهه وبطنهما القبلة واضعا لهما في كل مرة على فخذيه او قريب منهما كما ذكروه **و** قال في المنتهى افضل ما يعقب به ما نقل
عن اهل البيت ع وهو انه اذا سلم كبر ثلثا يرفع بها يديه الى شحمتي اذنيه قبل ان يثني رجليه وروى ذلك ابن طاوس في فلاح السائل بأسانيد **و**
الذي تضمنته هو رفع اليدين بالتكبير ثلثا بعد التسليم **و** يستحب ان يأتي بالموجبتين لحديث زرارة عن الباقر ع قال لا تنسوا الموجبتين او قال عليكم
بالموجبتين في دبر كل صلوة قلت وما الموجبتان قال تسأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار **و** ان يقرأ كل يوم بعد صلوة الصبح خمسين آية من القرآن
لصحيحة معمر بن يحيى **و اما** تفصيل التعقيبات والاذكار المأثورة عقيب الصلوة فهو خارج عن وظيفة هذا المختصر بل هو محول على ما الفه اصحابنا رضوان
الله عليهم في هذا التطويل **و** يستحب ان يكون جلوسه في التعقيب كجلوسه في التشهد متوركا مستقبل القبلة ملازما لمصلاه مستديما للطهارة
مجتنبا كل ما يبطل الصلوة او ينقص ثوابها فقد روي ان كل ما يضر بالصلوة يضر بالتعقيب **و اقول** اكثر ما ذكره يظهر من بعض ما قدمنا
ذكره ومن غيرها ولم اطلع على ما ذكره من الرواية بسنده **المعتبر** في مفتاح الفلاح لشيخنا البهائي ره روي ان ما يضر بالصلوة يضر بالتعقيب
**و** في الذكرى ورد ان المعقب يكون على هيئة المتشهد في الاستقبال والتورك وان ما يضر بالصلوة يضر بالتعقيب **و** يظهر من بعض الاخبار
تقديم على سجود كما كان في الصلوة **و** ح فهل يشمل هذا الحكم في المغرب ايضا او يقدم نافلتها على التعقيب **قال** الشيخ في المقنعة الاولى
للمصلي ان نافلة المغرب عند الفراغ منها قبل التعقيب وتاخيره الى ان يفرغ من النافلة **و** استدل له في التهذيب برواية ابي العلاء الخفاف عن جعفر بن محمد ع قال
من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتبت له حجة مبرورة ولا دلالة له على المطلوب كما لا يخفى **و** قال
الشهيد في الذكرى الافضل المبادرة بها يعني نافلة المغرب قبل كل شيء سوى التسبيح **و** نسب ذلك الى المفيد ايضا **و** استدل عليه بان النبي ص لما
بشر بالحسن صلى ركعتين بعد المغرب شكرا فلما بشر بالحسين صلى ركعتين ولم يعقب حتى فرغ منها **و** الخبر وان كان ضعيفا لكن لا
مانع من العمل به في مثل هذا المقام **و** لكن ظاهره يشمل التقديم على التسبيح ايضا **و** هو معارض بالاخبار المعتبرة التي تضمنت ذكر التسبيح قبل ان يثني
رجليه **و** التخصيص مشكل فيقتصر على غير التسبيح **الثاني** يستحب سجدتا الشكر عقيب الصلوة شكرا على التوفيق لادائها قال في الذكرى انه مذهب
علمائنا خلافا للجمهور **و** يدل على ذلك روايات كثيرة **ففي صحيحة** مرازم عن الصادق ع قال سجدة الشكر واجبة على كل مسلم تتم بها صلوتك وترضي
بها ربك وتعجب الملائكة منك وان العبد اذا صلى ثم سجد سجدة الشكر فتح الرب تبارك وتعالى الحجاب بين العبد وبين الملائكة ويقول يا ملائكتي انظروا
الى عبدي ادى فرضي واتم عهدي ثم سجد لي شكرا على ما انعمت به عليه ملائكتي ماذا له عندي قال فتقول الملائكة يا ربنا رحمتك ثم يقول الرب
تبارك وتعالى ثم ماذا له فتقول الملائكة يا ربنا كفاية مهمه فيقول الله تبارك وتعالى ثم ماذا فلا يبقى شيء من الخير الا قالته الملائكة فيقول الله تبارك
وتعالى يا ملائكتي ثم ماذا فتقول الملائكة ربنا لا علم لنا قال فيقول الله تبارك وتعالى اشكر له كما شكر لي واقبل اليه بفضلي واريه وجهي **و**
الاخبار في هذا الباب كثيرة يأتي الكلام في محله **قيل** يستحب جعلهما خاتمة التعقيب **و** يمكن ان يستدل عليه بما رواه الصدوق في الفقيه مرسلا
قال كان ابو الحسن موسى بن جعفر ع يسجد بعد ما يصلي فلا يرفع راسه حتى يتعالى النهار **و** يؤيده ذلك ظهورا في الدلالة ما رواه في العيون بسنده
السندي بن شاهك الذي كان الكاظم ع محبوسا عنده انها كانت في بيت من دار الرشيد اذا صعد سطح داره اشرف على الحبس فرءا يوما الربيع يا ربيع ما ذاك
الثوب الذي اراه كل يوم في ذلك الموضع فقال له الربيع ما ذاك بثوب وانما هو موسى بن جعفر ع له كل يوم سجدة بعد طلوع الشمس الى وقت الزوال
في العيون ايضا عن رجاء بن ابي الضحاك في حديث الرضا ع ايضا انه كان اذا صلى الغداة فاذا سلم جلس في مصلاه يسبح الله ويحمده ويكبره ويهلله ويصلي على
النبي ص حتى تطلع الشمس ثم يسجد سجدة يبقى فيها حتى يتعالى النهار الى ان قال وكان يسجد بعد الفراغ من تعقيب الظهر سجدة يقول فيها مائة مرة شكرا
لله **ثم** قال وكان يسجد بعد تعقيب المغرب قبل النافلة وبعد تعقيب العشاء ويلاحظ ان السجدتين مستحبتان عند تجدد النعم ودفع النقم بالاجماع
الاخبار **و** لا شك ان التوفيق للتعقيب ايضا من عظائم النعم فيمكن ان يجعل السجدتين عقيب **و** الظاهر ان تقديمهما على التعقيب لا يخرج التعقيب عن كونه تعقيبا
والعلوم بين استحباب التأخير لكان مستحبا اخر كما يقتضيه الاطلاقات في جانب التعقيب والسجدتين **و** يؤيده ما ورد من تقديم السجدتين على نافلة
المغرب مع ما عرفت من رجحان تقديم النافلة على التعقيب **ففي صحيحة** حفص بن سالم عن جهم بن ابي جهم قال رأيت ابا الحسن موسى بن جعفر

ثم يقول الرب تبارك وتعالى ثم ماذا فتقول الملائكة يا ربنا

كان الرشيد

وقد سجد بعد ثلث ركعات من المغرب فقلت له جعلت فداك رايتك سجدت بعد الثلث فقال ورايتني فقلت نعم قال فلا تدعها فان الدعاء فيها مستجاب وفي الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان انه كتب اليه يسأله عن سجدة الشكر في صلوة المغرب بعد الفريضة او بعد الاربع ركعات فاجاب ان فضل الدعاء والتسبيح بعد الفرائض على الدعاء بعد النوافل كفضل الفرائض على النوافل والسجدة دعاء وتسبيح فالافضل ان يكون بعد الفرض فان جعلت بعد النوافل ايضا جاز وفي توقيع صاحب الامر ايضا انها بعد الفريضة افضل وقد مر انه جائز ايضا واما صحيح حفص الجوهري قال صلى بنا ابو الحسن علي بن محمد صلوة المغرب فسجد سجدة الشكر بعد السابعة فقلت له كان اباؤك يسجدون بعد الثلث فقال ما كان احد من ابائي يسجد الا بعد السبعة وحملها الشيخ في الاستبصار على التقية **قيل** ويشعر به قول الكاظم في الخبر الاول ورايتني اقول ويشكل ذلك مع تواتر عقيب السابعة ايضا والكل حسن ان شاء الله **و**لعل التقديم يكون اولى بسماع ملاحظة ما في التعقيب يشعر بذلك ملاحظة مجموع الاخبار ولعل الامر في التكرار **و**هذا الذي ذكرنا من الاولوية والظهور هو في صلوة المغرب واما في سائر الصلوات فلعل الاولى جعلها خاتمة التعقيب بها اولى لما ذكرنا **ثم** ان ما يظهر من الاطلاقات في الصلوة وعموم النعمة الموجبة للسجدة ان لها اطراد الحكم في جميع الصلوات واجبة ومندوبة **و**يستحب ان يطول فيها ما استطاع **و**يدل عليه مرسلة الفقيه ويفترش ذراعيه فيهما ويلصق صدره وبطنه بالارض **و**يدل عليه ما رواه الكليني في الحسن عن جعفر بن علي قال رايت ابا الحسن وقد سجد بعد الصلوة فبسط ذراعيه على الارض والصق جؤجؤه بالارض في دعائه **و**روى ايضا عن يحيى بن عبد الرحمن بن خاقان قال رايت ابا الحسن الثالث سجد سجدة الشكر فافترش ذراعيه والصق صدره وبطنه بالارض فسألته عن ذلك قال كذا يجب **و**يستحب التعفير بينهما بالجبينين والخدين وبذلك يتحقق تعدد السجود **و**يدعو بالادعية المأثورة **ففي** حسنة عبد الله بن جندب لابراهيم بن هاشم قال سألت ابا الحسن الماضي عما اقول في سجدة الشكر فقد اختلف اصحابنا فيه فقال قل وانت ساجد اللهم اني اشهدك واشهد ملائكتك وانبيائك ورسلك وجميع خلقك انك انت الله ربي والاسلام ديني ومحمد نبيي وفلان وفلان الى اخرهم ائمتي بهم اتولى ومن اعدائهم اتبرأ اللهم اني انشدك دم المظلوم ثلثا اللهم اني انشدك بايوائك على نفسك لاعدائك لتهلكنهم بايدينا وايدي المؤمنين اللهم اني انشدك بايوائك على نفسك لاوليائك لتظفرنهم بعدوك وعدوهم ان تصلي على محمد وعلى المستحفظين من ال محمد اللهم اني اسألك اليسر بعد العسر ثلثا ثم تضع خدك الايمن على الارض وتقول يا كهفي حين تعييني المذاهب وتضيق الارض علي بما رحبت يا بارئ خلقي رحمة بي وقد كنت عن خلقي غنيا صل على محمد وعلى المستحفظين من ال محمد ثم تضع خدك الايسر وتقول يا مذل كل جبار ويا معز كل ذليل قد وعزتك بلغ مجهودي ثلثا ثم تقول يا حنان يا منان يا كاشف الكرب العظيم ثلثا ثم تعود للسجود فتقول مائة مرة شكرا شكرا ثم تسأل حاجتك ان شاء الله وفي الفقيه بعد محمد نبيي وعلي امامي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والحجة بن الحسن بن علي ائمتي والذي يدل على تعفير الخد من الاخبار كثيرة **واما** الجبينين فلم اقف عليه بالخصوص **و**يدل عليه عموم قوله في حديث المؤمن خمسة منها التعفير بالجبين **و**لعل مرادهما بقوله **اقل** في الذكرى وادعى الاصحاب ان ادنى ما يجزي فيه ان يقول شكرا لله ثلثا **و**في رواية انه يقول مائة مرة شكرا شكرا او مائة عفوا عفوا وفي سجدتي السجود على الاعضاء السبعة اشكال **و**قطع في الذكرى باشتراطها لصدق السجود المسمى يتحقق بذلك **واما** اشتراط وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه فلم نقف على ما يدل عليه والاصل عدمه **و**قال في الذكرى ليس في سجود الشكر تكبيرة الافتتاح ولا تكبيرة السجود ولا رفع اليدين ولا التشهد ولا التسليم **و**عن الشيخ في المبسوط استحباب التكبير لرفع راسه من السجود **الفصل الرابع** في النوافل **وفيه** مقاصد **المقصد الاول** في الجماعة **وفيه** مباحث **الاول** يستحب الجماعة في الفرائض كلها وهو مذهب علمائنا اجمع قاله في المنتهى وهي اكد في اليومية قال في المدارك وهو من ضروريات الدين **و**يدل عليه قوله تعالى واركعوا مع الراكعين **و**الاخبار المستفيضة ناطقة بما ذكرنا **فروى** الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله الصلوة في جماعة تفضل على صلوة الفذ باربع وعشرين صلوة **و**قال الصدوق في الفقيه وكان من قبل الحديث صلوة الرجل في جماعة تفضل على صلوة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة في الجنة والصلوة جماعة تفضل صلوة الفذ باربع وعشرين صلوة فيكون خمسا وعشرين صلوة **و**الظاهر ان العبارة الاخيرة هو وغيرها من تتمة المتقدمة **و**روى الكليني في الحسن لابراهيم عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ما يروي الناس ان الصلوة في جماعة افضل من صلوة الرجل وحده بخمس وعشرين صلوة فان صدق فقلت الرجلان يكونان جماعة فقال نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام **و**لا يمكن الجمع بين الاخبار الا بالحمل على مراتب الفضيلة بالنسبة الى الاشخاص او الامور الخارجية كما لا يخفى على المتدبر **و**يؤيد ذلك ايضا ما روى عن الشيخ انها تفضل بسبع وعشرين درجة **و**ما رواه الشهيد الثاني عن الشيخ ابي جعفر احمد القمي في كتاب الامام والمأموم باسناده متصل الى النبي في حديث طويل وفيه الصلوات الخمس في الجماعة اذا كانا اثنين كتب الله له بكل ركعة مائة وخمسين صلوة واذا كانوا ثلثة كتب الله لكل واحد بكل ركعة ستمائة صلوة واذا كانوا اربعة كتب الله لكل واحد منهم

سبعمائة صلوة فاذا كانوا اربعة كتب لكل واحد بكل ركعة

ركعة تسعة آلاف ومائتي صلوة وإذا كانوا تسعة كتب الله لكل واحد منهم بكل ركعة ستة وثلثين ألفا وأربعمائة صلوة وإذا كانوا عشرة
كتب الله بكل واحد بكل ركعة سبعين ألفا وألفين وثمانمائة صلوة فإن زادوا على العشرة فلو صارت السموات والأرض كلها صحفا والبحار مدادا والأشجار
أقلاما والثقلان مع الملائكة كتابا لم يقدروا أن يكتبوا ثواب ركعة واحدة الحديث وفيما ذكرناه من الأخبار كفاية والأخبار في فضل الصلوة بالجماعة والحض على فضيلتها
الجماعة والتعيير على تاركها أكثر من أن يحصى وفيها قال رسول الله ص لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين وقال رسول الله ص لا غيبة لمن صلى
في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه وإذا رفع إلى إمام
المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ويدل على التأكيد في الجملة سيما الغداة والعشاء مضافا إلى ما سبق
ما رواه الصدوق مرسلا قال الصادق ع من صلى الغداة والعشاء الآخرة في جماعة فهو في ذمة الله عز وجل ومن ظلمه فإنما يظلم الله ومن حقره فإنما يحقر
الله عز وجل وحسنة زرارة عن الصادق ع عن أبيه قال قال رسول الله ص من صلى الصلوات الخمس في جماعة فظنوا به خيرا وفي رواية محمد بن عمارة قال أرسلت
إلى أبي الحسن الرضا ع أسأله عن الرجل يصلي المكتوبة وحده في مسجد الكوفة أفضل أو صلوته في جماعة فقال الصلوة في جماعة أفضل ولا بد من حمل
ذلك على ما إذا كانت الجماعة عددا يكون ثوابها أكثر من مسجد الكوفة كما ذكرنا في حديث الخدري في قول رسول الله ص في رواية ابن أبي يعفور أفضل من
البصر الذي يمتد بعده ووجدان العائد إلى الجماعة شديد من منزلك إلى المسجد رجلا ولعشر أمثالها واعلم أن ظاهر ادعاء العلامة من الأصحاب
وكذا الشهيد هو استحباب الجماعة في الفرائض كلها مؤداة كانت أو مقضية واجبة كانت أو مندوبة وفي مثل صلوة الاحتياط وصلوة الطواف
واستفادة ذلك العموم من الأخبار محل تأمل كما ذكره بعض المتأخرين وكذا تحقق الإجماع فيها ولم يتعقل على جميع ذلك بالخصوص رواية إجماع والأصل
فيما خالف الأصل الاقتصار على موضع اليقين أولى ولا يجب الجماعة إلا في الجمعة والعيدين وقد تقدمت وهذا الحكم إجماعي بين الأصحاب
والمخالف في ذلك أكثر العامة فقيل بوجوبها كفاية في الصلوات الخمس وقيل باشتراطها في صحة الصلوات بعينها ويدل على ما ذهب إليه الأصحاب
مضافا إلى الأصل والإجماع ظاهر الأخبار المتقدمة ... فإنها ... الأخبار ... وأما الاستدلال لما رواه زرارة والفضيل في الحسن قالا قلنا
له الصلوة في جماعة فريضة هي قال الصلوة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنها سنة من تركها رغبة عنها أو عن جماعة المؤمنين
من غير علة فلا صلوة له فيمكن المناقشة فيه بأن المراد بالسنة ما قابل الفريضة وهو أعم من المستحب وفيه إشكال بما ذكره وبعدم ملاحظة ما
ادعي مجازا أنها لو نقل بثبوت الحقيقة الشرعية فيها مع متروكية الأول لاسيما مع الأشيع الندب ولو فرضنا فالأمر وضح لما على الأول نظرا إلى أنها في الحقيقة
وظهور عدم إرادة المعنى اللغوي وعلى الثاني فلا يعرف قرينة معينة وأن ينبغي عن جميع ذلك فنقول إن سياق الخبر كالأخبار الكثيرة الأمر ظاهر في ذلك و
إنما قلنا إنه لا يجب أيضا إذ قد يجب لعارض كالنذر وشبهه وكما لو عجز المصلي عن القراءة فيلزمه الائتمام كما مر ولا يجوز الجماعة في النوافل عدا
ما استثني منها صلوة الاستسقاء ومنها صلوة العيدين مع اختلال الشرائط وقد تقدم الكلام فيهما قال في المنتهى وذهب إليه علماؤنا
ويظهر من الشهيد في الذكرى أن مسئلة الغيث إجماعية قيل ويظهر وجود المخالف من كلام المحقق في الشرائع فإنه قال يجوز أن يأتم المتنفل بالمفترض
والمتنفل والمفترض بالمتنفل في أماكن وقيل مطلقا والأقوى عدم الجواز لبطلان مثل هذه الصلوة لنا مضافا إلى أصالة عدم الجواز لكونها من الأمور
التوقيفية وعدم ثبوت جواز إسقاط القراءة وصحة هذه الهيئة بوجه شرعي والإجماع المتقدم صحيحة الفضلاء عن الصادقين ع إلا أن النبي ص كان إذا صلى
العشاء الآخرة انصرف إلى منزله ثم يخرج من آخر الليل إلى المسجد فيقوم فيصلي فخرج من أول ليلة من شهر رمضان ليصلي كما كان يصلي فاصطف الناس خلفه
فهرب منهم إلى بيته وتركهم ففعلوا ذلك ثلاث ليال فقام في اليوم الرابع على منبره فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أيها الناس إن الصلوة بالليل في شهر رمضان النافلة في
جماعة بدعة وفي رواية إسحق بن عمار عن أبي الحسن وسماعة عن الصادق ع قال في جملتها فلما كان من الليل قام يصلي فاصطف الناس خلفه فانصرف إليهم
يا أيها الناس إن هذه الصلوة نافلة ولن يجتمع للنافلة فليصل كل رجل منكم وحده وليقل ما علمه الله في كتابه واعلموا أن لا جماعة في نافلة الحديث
وحسنة زرارة لإبرهيم بن هاشم عن الصادق ع قال كان رسول الله ص يزيد في صلوته في شهر رمضان إذا صلى العتمة صلى بعدها يقوم الناس خلفه فيدخل
ويدعهم ثم يخرج أيضا فيجيئون ويقومون خلفه فيدخل ويدعهم مرارا الحديث وفي رواية محمد بن يحيى قال كنت عند أبي عبد الله ع فسئل هل يزاد في شهر
رمضان في صلوة النوافل فقال نعم قد كان رسول الله ص يصلي بعد العتمة في مصلاه فيكثر وكان الناس يجتمعون خلفه ليصلوا بصلوته فإذا كثروا خلفه
تركهم ودخل منزله فإذا تفرق الناس عاد إلى مصلاه فصلى كما كان يصلي فإذا كثر الناس خلفه تركهم ودخل وكان يصنع ذلك مرارا ومع ملاحظة صحيحة
ورواية إسحق بن عمار وملاحظة خصوص ذلك الأخبار مع عدم القول بالفصل لا يبقى مجال لترجيح الجواز ويدل على الجواز روايات منها صحيحة عبد
الرحمن بن عبد الله عن الصادق ع قال صل بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإني أفعله والأخبار الدالة في جواز إمامة المرأة للنساء في النافلة وسيجيء والجواب





عن الأول مع عدم منافاتهما للأخبار المتقدمة لأنّها محمولة على النفل ويشهد له ما في موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصلوة في رمضان
في المساجد قال لما قدم أمير المؤمنين عليه السلام الكوفة أمر الحسن بن علي عليه السلام أن ينادي في الناس لا صلوة في شهر رمضان في المساجد جماعة فنادى في الناس الحسن
بن علي عليه السلام بما أمره به أمير المؤمنين عليه السلام فلما سمع الناس مقالة الحسن بن علي صاحوا واعمراه واعمراه الحديث **وعن الثاني** فبأنّه بعد تسليم ما بعد تقول إنّها
أخصّ من المطلوب **و** إثبات عدم القول بالفصل مشكل مع أنّها لا يقاوم أدلّة المشهور لكثرتها واعتضادها بالإجماع والأصل بل الأصول وغير ذلك
مع الشهرة **وممّا** ذكرنا ظهر ضعف ما ذهب إليه أبو الصلاح في صلوة الغدير وإن قال وقد تبعه فيه جماعة وتنعقد الجماعة باثنين أحدهما الإمام وهو في
الأصحاب **قال** في المنتهى وقد يدل عليه بعض الأخبار وزادة المنقولة أخبار كثيرة **منها** صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال الرجلان يؤم أحدهما
صاحبه يقوم عن يمينه **ومنها** صحيحة محمد بن يوسف عن أبيه قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول إنّ الجهني أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله إنّي أكون في البادية
ومعي أهلي وولدي وغلمتي فأؤذّن وأقيم وأصلّي بهم أفجماعة نحن فقال نعم فقال يا رسول الله فإنّ الغلمة يتّبعون قطر السحاب فأبقى أنا وأهلي فأؤذّن وأقيم وأصلّي بهم
أفجماعة نحن فقال نعم فقال يا رسول الله إنّ المرأة تذهب في مصلحتها فأبقى أنا وحدي فأؤذّن وأقيم وأصلّي أفجماعة أنا فقال نعم المؤمن وحده جماعة **وروى** في
الفقيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله اثنان فما فوقهما جماعة وقال المؤمن وحده حجّة والمؤمن وحده جماعة **وروى** الشيخ في الصحيح عن أبي بصير عن ... قال سألته
قلت ما يكون الجماعة قال رجل وامرأة **وروى** عن أبي البختري ... عن علي عليه السلام في الصبي عن يمين الرجل إذا ضبط الصف جماعة والمريض القاعد عن يمين الصبي
جماعة **ويظهر** من هذا الخبر تحقق الجماعة بالصبي **و** لعله يحمل على المميز الذي كلف بالصلوة تمرينا **و** يشمله العموم أيضا **وهل** يصحّ إمامة الصبي المميز
أم يشترط التكليف المشهور عدم الصحة وخالف في ذلك الشيخ في الخلاف والمبسوط **والأول** أقرب **لنا** مضافا إلى الأصل عدم الصحة وكون الجماعة
وظيفة شرعية يتوقف ثبوتها على وظيفة الشرع وغير ذلك ممّا ذكرنا مقدّمة وعدم وضوح كون عبادة الصبي شرعية ولأنّه لا يؤمن من ترك بعض الشرائط فلا يثبت
العدالة التي هي شرط عندنا البتة وما رواه إسحق بن عمار عن جعفر عن أبيه أنّ عليا عليه السلام كان يقول لا بأس أن يؤذّن الغلام قبل أن يحتلم ولا يؤمّ حتى يحتلم
فإن أمّ جازت صلوته وفسدت صلوة من يصلّي خلفه **و** لعل عموم قوله عليه السلام في رواية ابن راشد لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته يشمله **واحتج**
الشيخ في الخلاف برواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال لا بأس أن يؤذّن الغلام الذي لم يحتلم وأن يؤمّ **وحمله** الشيخ على الغلام الذي بلغ
أو أنبت **و** قد يضعف ذلك بموافقة الروايتين على ضعف واحتمالهما **الأولى** العمل بالأولى لكون طلحة ضعيفا ولكون ما تضمّنته موافقا لمذهب أكثر العامّة
وللأصول المعتمدة **وأمّا** غياث بن كلوب الذي في سند الرواية الأولى فهو وإن كان عاميا لكن الشيخ ذكر أنّ الطائفة عملت برواياته وهو موثّق
بحيث يكون الحاجة فيه محلّ تأمل **ويدلّ** على قول الشيخ أيضا موثقة غياث بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤمّ القوم
وأن يؤذّن **ويؤيده** أيضا موثقة سماعة قال يجوز صلوة الغلام وعتقه ويؤمّ الناس إذا كان له عشر سنين **ويمكن** حمله على من
نزل أو أنبت **و** قال الشهيد إنّ عدم الجواز مخصوص بغير أمثالهم لكن الصلوة بأمثالهم جائز **ويشترط** العقل فلا يصحّ إمامة المجنون **وأمّا**
لو كان أدواريا **فقيل** الظاهر جواز إمامته في حال الإفاقة للعمومات **وكرهه** العلامة لعدم الموجبة لعدم الأمان من عروضه وقطع بعدم تمكّن الأمن من
العروض في الأثناء والجواز غير بعيد مع الاحتلام احتمال جنونه من دون شعور **و** قد يتأتى أن يجوز العروض لا ينفي تحقق الإمامة والتكليف يتبع العقل **و**
ليس ببعيد **و** بالجملة الجواز أظهر في النظر **ويشترط** الإيمان **و** العدالة **و** طهارة المولد بالإجماع كما نقله جماعة والأخبار بها مستفيضة وقد تمام
الأدلة وتحقيق المقام في صلوة الجمعة **الثاني** لا يجوز إمامة المرأة للرجال ولا الخنثى بالاتفاق من علمائنا كما قال في المعتبر ونقل الإجماع
غير واحد **و** استدل عليه في المعتبر بقول النبي صلى الله عليه وآله أخروهن من حيث أخرهنّ الله ولأنّها مأمورة بالحياء والاستتار وهو ينافي الإمامة **و** بالجملة لا ينبغي
الشك في هذا الحكم بعد عدم ثبوت التوظيف فيما هو وظيفة الشرع سيّما بعد وقوع الاتفاق على خلافه ولا يجوز أن تؤمّ الخنثى لاحتمال كونه رجلا
ولا الخنثى بمثلها لاحتمال كون الإمام امرأة والمأموم رجلا ولا بالرجل بطريق أولى **وأمّا** إمامة الخنثى للمرأة فيرجع إلى جواز إمامة النساء للنساء **وفي**
جواز إمامتها لهنّ للجماعة بين علمائنا قال في الذكرى بعد ما ذكره إنّه قول علمائنا أجمع **وقال** في المختلف المشهور أنّ إمامة النساء في الفرائض **و** نقل ابن إدريس
عن السيد المرتضى المنع وهو اختيار ابن الجنيد انتهى **و** لا يظهر من هذه العبارة الإسناد في الفرائض إلى السيد **و** في النوافل فيفهم جوازها من
هذه العبارة وممّا قاله بعد نقل اختيار التفصيل كما سيذكره وقول السيد لا بأس به لصحة الأخبار الدالة عليه وضعف الحديثين الأولين مع
احتمالهما التفصيل وهو جواز إمامة المرأة في النفل دون الفرض وأراد بهما رواية سماعة وصحيحة عبد الله بن بكير الآتيين فظهر من العلامة هنا نسبة التفصيل
إليهما **و** هكذا في منتهى المطلب رواية **و** نسب في الذخيرة المنع مطلقا إلى السيد والجعفي وقال ونقل عنه في المنتهى وذهب إليه
ابن الجنيد **و** كلام الفاضلين مشعر بالتفصيل فجاز إمامة المرأة على المشهور خلافا للسيد والإسكافي والجعفي فلم يجوزوا إمامتها مطلقا **و** حكي في المختلف

في انعقاد الجماعة باثنين أحدهما الإمام

الغلمة يتبعون قطر السحاب

في شرط البلوغ

في اشتراط العقل

في موضع آخر

في اشتراط الإيمان والعدالة وطهارة المولد

في حكم إمامة المرأة



في النافلة دون المكتوبة فلا وبعد ما عرفت ما ذكرنا من المختلف تنبيه على ما في الكلامين ويمكن ان يكون كلمة مطلقا في المفاتيح قيد النفي
لا للمنفي فيوافق ما فهمنا من المختلف وبالجملة وجود الاقوال الثلاثة محتمل **ويدل** على المشهور مضافا الى الاطلاقات والعمومات صحيحة علي بن يقطين
عن ابيه عن ابي الحسن الماضي قال سألته عن المرأة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة والتكبير فقال بقدر ما تسمع وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه
مثله وموثقة ابن بكير وهو لا يروي الا عن ثقة واجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن بعض اصحابنا عن الصادق في الرجل يؤم المرأة قال نعم يكون خلفه
وعن المرأة تؤم النساء قال نعم تقوم وسطا بينهن ولا تتقدمهن وموثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء فقال لا بأس به ونحوها
انها موثقة غياث عن الصادق عن ابيه قال المرأة صف والمرأتان صف والثلاث صف سيما مع ملاحظة بعض الاخبار المتقدمة في ادنى الجماعة **و**
**يدل** على التفصيل صحيحة سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء فقال اذا كن جميعا امتهن في النافلة فاما المكتوبة فلا ولا
تتقدمهن ولكن تقوم وسطا بينهن وصحيحة هشام بن سالم عن الصادق مثله بادنى تفاوت في اللفظ وقوية الحلبي ومنها الحسن بن الجهم وعلله الثقة على
قال المرأة تؤم النساء في الصلوة وتقوم وسطا بينهن ويقمن عن يمينها وشمالها تؤمهن في النافلة ولا تؤمهن في المكتوبة وما رواه زرارة في الصحيح عن ابي ع
قال قلت المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها تقوم وسطا معهن في الصف فتكبر ويكبرن وجوز الشيخ في الاستبصار حمل النهي
عن امامتها في المكتوبة او سوى الصلوة على الميت على الكراهة واستحباب الترك جمعا بين الاخبار وليس للمانع مطلقا ما يعتمد عليه **و** قال في المختلف
بانه مع وصفها بنقص الدين فلا تصلح للامامة المنوطة بكمال **و** الظ على ما ذكرنا من انه ذهب الى التفصيل لا ينطبق احتجاجه على مطلبه ومنه يظهر
**ومع** ذلك فانت خبير بانه لا ينهض دليلا في مقابل ما ذكرنا من الاخبار **فيبقى** الكلام في التفصيل **و** رد الصدوق في المعتبر على خبر سليمان بن خالد
والحلبي بانهما نادران لا عمل عليهما **وح** فلنشتغل بحل الاشكال نظرا الى عموم ما دل على عدم جواز النافلة في الجماعة والاطلاقات الواردة في خصوص جماعة
المرأة **فيبقى** الكلام في ان تلك عموميات واطلاقات والاخبار الدالة على التفصيل خصوصيات ومقيدات والخاص يحكم على العام والمقيد حاكم على المطلق
**ولنا** ان نقول العام اذا كان اقوى من جهة الامور الخارجة مع قطع النظر عن اللفظ والخاص نص فلا شك انه لا يجوز التخصيص والتقييد الذي يبنى فيهما
المقاومة بسبب الخصوصية الخارجية فاذا تساويا من جهة الامور الخارجية فالخاص مقدم بسبب الخصوصية وغير خفي ان عدم جواز الجماعة في النافلة
والاخبار الدالة عليه سيما قوله واعلموا انه لا جماعة في نافلة مع اعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماع المنقول وكونها مخالفة للعامة وموافقة للاحتياط
ومعتضدة بالاصول المتقدمة **مع** انها في نفسها ايضا كثيرة **و**كذا الاطلاقات التي استند الشاربها على جواز امامتها مطلقا قوية معتضدة بالشهرة
بل الاجماع المنقول فلا وجه لترجيح الخاص الذي لا يساويها اكثر ولا يعاضدها المعتضدات مع مخالفتها للاصل المتفرع عليه الاجماع وهو عدم جواز الجماعة
في النافلة لا سيما فيها خبر وامثاله لا يبلغ حد الصحيح وقدم القول بالفصل اول المسئلة فيبقى الاصل هنا مع خبر العامة واما الاطلاقات التي ذكرها
فالصحيحين الاولين لا عموم فيهما لان السؤال انما هو عن رفع الصوت وليس هو هنا موضع الاحتجاج سيما المعصوم كما لا يخفى على المتدبر فيحتمل ان يكون مراد
الراوي ان المرأة تؤم فيما يجوز لها الامامة كيف تفعل ثم غيرهما ليس دليلا على المانع مطلقا فيبقى الخبران الاخران وهما مطلقان غير بالغين حد
الصحة ومعارضهما اخبار كثيرة صحيحة معتضدة مع ان جماعة من الاصحاب قائلون بمضمونها فينبغي حمل المطلق على المقيد **وبالجملة** اشتهار الجواز في الفريضة
بين الاصحاب مخالفة جواز النافلة جماعة للاصل وكون الجماعة في النافلة من الامور النادرة سيما مع انضمام عدم تجويزها في الفريضة وضعف التفصيل
وضعف الاخبار وكثرتها وظهور دلالتها يضعف الاطلاق والجمع بين الاخبار وكلام الاصحاب يمكن بوجهين اما حمل النافلة على ما يجوز فيه الجماعة والنهي عن
الجماعة في الفريضة على نفي التأكد والكراهة بمعنى قلة الثواب او حمل المطلقات على النافلة والحكم بتحريم الجماعة في الفريضة لهن **والاول** اقوى **و**
يمكن حمل النافلة على الجماعة المستحبة فيكون كناية عن عدم جواز الامامة في صلوة الجمعة **و**بالجملة الاقوى جواز امامتهن في الفرائض وان كان الاحتياط
في تركه ذلك سيما مع وجود الرجل والله العالم بحقايق احكامه **الثالث** ذهب الشيخ في النهاية والخلاف الى المنع من امامة المجذوم والابرص و
كذا السيد في بعض اقواله وقال في الانتصار ومما انفردت الامامية به كراهية امامة الابرص والمجذوم والمفلوج والحجة فيه اجماع الطائفة ووافقه
ابن حمزة والعلامة والحلي ونسبه المحقق الى اكثر المتأخرين وهو قول ابن ادريس الا في الجمعة والعيدين فلم يجوزهما ولا يخفى ان لفظ الكراهة في كلام
السيد امثاله غير ظاهرة في المعنى المصطلح اذ كثيرا ما نراهم يريدون منها الحرمة ومن الانتصار انه ذكر قبل هذه المسئلة اجماع الامامية على كراهة
امامة ولد الزنا وهو قال بعده بلا فصل والظ من مذهب الامامية انه لا تصح الصلوة خلفه غير مجوزة **والحجة** الاجماع المتقدم وطريقة البراءة وقال بعد
هذه المسئلة ومما انفردت به الامامية كراهة صلوة الاضحى وان التنفل بعد طلوع الشمس الى الزوال محرم الا في يوم الجمعة خاصة ولا يمكن
ان يقال ظهور اطلاقها على الحرمة **و**ذهب الشيخ في المبسوط والاصلاح وابن البراج الى المنع عن مثلهم والجواز منهم **ويدل** على المنع اخبار كثيرة فمنها

مسوغات الجماعة

يمكن ان يق ان الادلة الدالة على عدم جواز الجماعة في النافلة

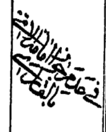


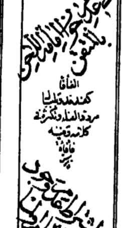
ابو بصير في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال خمسة لا يؤمون الناس على كل حال المجذوم والابرص والمجنون وولد الزنا والاعرابي وروى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه
قال خمسة لا يؤمون الناس ولا يصلون بهم صلوة فريضة في جماعة الابرص والمجذوم وولد الزنا والاعرابي حتى يهاجر والمحدود وروى زرارة في الحسن عن الامام
بن هاشم عنه قال قلت له الصلوة خلف العبد فقال لا بأس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه قال قلت له اصلي خلف الاعمى فقال نعم اذا كان له من
يسدده وكان افضلهم قال وقال امير المؤمنين عليه السلام لا يصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين
ويؤيدها الصدوق ومرسلا من قوله قال امير المؤمنين عليه السلام الحديث ويدل على الجواز مطلقا رواية عبد الله بن يزيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المجذوم
والابرص يؤمان المسلمين فقال نعم قلت هل يبتلي الله بهما المؤمن قال نعم وهل كتب البلاء الا على المؤمن وحملها الشيخ على حال الضرورة او اذا كانا
يؤمان بامثالهم والكل يقوى تضعيفه من جهة الاخبار وكلام جمع من الاصحاب المحرمة وتاويل الاخبار الكثيرة المعتبرة والمعمول بها عند جماعة بخبر
لم يوثق راويه مشكل وكون عمل الاصحاب عليه اكثر ليس بحيث يفيد حصول الظن بها لتلك الاخبار المحمل كلام وقد عرفت ما ذكرنا في كلام السيد سيما مع ظهور تلك الاخبار
ووضوحها وتاكدها بالتاكيد المشتمل قوله عليه السلام على كل حال ومثل النكرة في سياق النفي في رواية محمد بن مسلم والنهي المؤكد مع ذكر لفظ احدكم في حسنة زرارة
الى غير ذلك مع انها ايضا موافقة للاعتبار لعدم حضور الصلوة وانقطاع البعض وسقوط القراءة ولما العمومات والاطلاقات كقوله عليه السلام يؤمكم اقرؤكم
وغير ذلك ففي شمولها لما نحن فيه تامل لكونها من الافراد النادرة سيما مع تخصيص هذه الاخبار ايضا وايضا يلزم القائلين بالجواز مع حمل تلك الاخبار
على الكراهة استعمال اللفظ المشترك في معنييه للاتفاق على حرمة امامة ولد الزنا الآن الا ان يحمل على سبيل عموم المجاز ولا ريب انه مجاز ايضا والاصل الحقيقة
وعدم جواز الجمع بين الاخبار بهذا النحو الا من دليل وقد عرفت ضعفه ولم اقف لتفصيل ابن ادريس على مستند واما تفصيل ابي الصلاح وابن البراج
والشيخ في المبسوط فلم اقف فيه على نص بالخصوص ويمكن ان يكون نظرهما الى القطع بالعلة سيما مع ملاحظة تقييدهم امامة الاعرابي بغير المهاجرين
وعدم شمول اخبار المنع لذلك وامتداد لجهات بحث اطلاقات الجماعة فتدبر واما الاعمى فالاصح جواز امامته وفاقا للاكثر وقال في المنتهى انه مذهب اهل العلم
ونسب الخلاف الى الشذوذ وهذا اذا كان من وراءه من يسدده ويوجهه الى القبلة هكذا ادعى عليه الاجماع في التذكرة ويدل عليه مضافا الى الاجماع
في التذكرة والاطلاقات حسنة زرارة المتقدمة وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال لا بأس بان يصلي الاعمى بالقوم وان كانوا هم الذين يوجهونه ورواية السكوني
عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا يؤم المقيد المطلقين ولا يؤم صاحب الفالج الاصحاء ولا صاحب التيمم المتوضئين ولا يؤم الاعمى في الصحراء الا
ان يوجه الى القبلة ورواية ابن مسلم المتقدمة وقال في آخرها وقال الباقر والصادق عليهما السلام لا بأس ان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم
وقال ابو جعفر عليه السلام انما العمى عمى القلب فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وروى هذا الفقيه مسندا الصدوق وايضا مرسلا و
صحيحة محمد بن مسلم قال صلى بنا ابو بصير في طريق مكة فقال وهو ساجد وقد كانت ضلت ناقة لجمالهم اللهم رد على فلان ناقته قال محمد فدخلت
على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرته فقال وفعل قلت نعم قال فسكت قلت افاعيد الصلوة قال لا ونقل عن العلامة في النهاية القول بالمنع وعلله في التذكرة
بعدم التمكن من تحرز النجاسات وان الامامة منصب جليل فلا يليق به وهو كما ترى واما الاعرابي وهم سكان البادية منهم العرب وغيرهم وقال العلامة
المجلسي في شرح الفقيه المراد بالعرب سكنى البادية مع الاعراب بعد ان هاجروا منهم والظاهر من الاخبار سقوط وجوب الهجرة بعد فتح مكة والمعتصم
سكنى العرب مع التمكن من تحصيل الاكثر من المسائل والكمالات وبعضهم ترك التعلم ومما ذكره يظهر معنى الاعرابي والمهاجر واختلف الاصحاب في
امامة الاعرابي فلا يجوز امامته عند الشيخ وجماعة وذهب آخرون الى الكراهة وفصل المحقق في المعتبر تفصيلا وارتضاه جماعة من المتاخرين
وهو انه ان كان ممن يصل اليه ما يكفيه في اعتماده عليه ويريد بذلك ممن لم يكن ممن يلزمه المهاجرة وجوبا جاز لقوله عليه السلام يؤمكم اقرؤكم وقول الصادق عليه السلام لا يتقدم
احدكم الرجل في منزله ولا سلطانه وان لم يكن كذلك فلا يجوز ويدل على المنع في الجملة الاخبار الثلاثة المتقدمة واعلم ان ظاهر الاصحاب ان محل النزاع
هو امامة الاعرابي بالمهاجرين وكانه لا نزاع لهم في امامة الاعرابي بمثله وحمل المجيزين المطلقين على المقيد بل الظاهر من رواية محمد بن مسلم في نفسها
ذلك بل ويمكن القول بانه لا ينافي ما في صحيحة ابي بصير ايضا الا ذلك وبالجملة الذي يظهر من كلماتهم في هذا الباب هو صلوة الاعرابي بالمهاجرين
ويتبين حاصل الاخبار مع ملاحظة ان للعرف في شرعنا انه يشترط في الامامة العدالة والفقه باحكام الصلوة وفي الشرائط ومع ملاحظة التقييد
المذكور ولعلنا نفهم منه جواز الامامة بمثله وانه لا فرق بين الاعرابي وغيره في الشرائط انه لا يجوز صلوة الاعرابي بالمهاجر وان كان الاعرابي
عارفا بالاحكام قادرا على شرائط الامامة في الجملة نعم لا يبعد تفصيل المحقق في المعتبر وان ذلك محمول على الغالب لان غالب الاعراب انهم غير
عارفين بالاحكام فيكون المنع لذلك قوي وضعيف وكذا تحسين جماعة من المتاخرين لذلك اللهم الا ان يكون نظرهم الى العموم كما في صحيحة
ابي بصير وحينئذ ما ذكرناه من الظهور حسن جيد غير بعيد لما عرفت من لزوم التقييد الا ان يقال ان المنع الوارد في الاخبار من جهة التنبيه على انه





من جهة ترك هذا الواجب وان كان حصل ما يجب عليه من معرفة الصلوة وغيرها وح فلا وجه لجواز مثله كما ذهب اليه في النهاية فبقي الكلام في
ان النهي هل هو بظاهره ام لا او الانسب بالحقيقة والمرجحات التي ذكرناها في الاجذم والابرص هو عدم الجواز بل البطلان ولعل المجوز رجح العمومات
وحمل النهي على المجاز لعدم المقاومة او لانه في الامر في الجذام وغيره على الكراهة فيحصل بسبب ذلك وهن في الدلالة وهو مشكل واستشكل في المدارك
اطلاق المنع من امامة الاغلف الى الاكثر وذهب بعضهم الى الكراهة ونقل عن ابي الصلاح تجويز مثله وصرح الفاضلان في المختلف والمعتبر بالتفصيل
سن وابعضنا بعض من تاخر عنهما وهو انه ان كان مفرطا في ذلك مع القدرة فلا يجوز امامته والا فيجوز والاظهر والافقه ولا يبعد ذلك البعيد وعلى الاول ففي
بطلان الصلوة ام لا وجهان بالنظر الى القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا والاقرب الثاني لان النهي متعلق بخارج واما رواية عمرو بن خالد عن زيد
عن ابيه عن علي قال الاغلف لا يؤم القوم وان كان اقرأهم لانه ضيع من السنة اعظمها ولا تقبل له شهادة ولا يصلى عليه الا ان يكون ترك ذلك
خوفا على نفسه فهو على انه لا ينافي الجواز اشبه لكن على التفصيل المذكور ولعل الاوجه الكراهة مطلقا والاحتياط في الترك واختلف الاصحاب
في المحدود بالحد الشرعي ولعل النزاع انما هو بعد توبته اذ قبله فاسق وعدم الجواز ليس من جهة خصوص الحد فنقل عن ابي الصلاح المنع عن امامة المحدود
بعد توبته الا بمثله ولكن العلامة في المختلف لم يعتد بكلامه بعد التوبة والظاهر مراده ذلك كما ذكرنا والمنقول عن الاكثر الجواز لانه عدل صحيح
المفروض فيشمله العمومات وليس شيء حال الاخر كالفاسق وقال المحقق كراهته لانها منصب جليل وهو بنقصه عن ذلك ولعل ما عليه الاكثر اقوى و
لا بد من حمل رواية ابن مسلم وحسنة زرارة المتقدمتين على من لم يتب بعد ولكن يشكل بعض ما ذكرنا سابقا ويظهر في ذلك بالتامل ومنه يظهر
في احكام الابرص والمجذوم وغيرهما ايضا والاحوط في الكل الترك ولا يجوز ان يؤم الامي الذي لا يحسن قدر الواجب من القراءة على ما نقل عن المعتبر بالقارى
والمراد هنا الذي يعجز عن التعلم مع السعي والا فصلوته باطلة في نفسها الا ان الحاكم الفصيح وعدم سقوط القراءة وتحقق تحمل القراءة عن الامام فتحرج ويمنع
شمول الاطلاقات والعمومات لذلك والظاهر جواز امامته بمن يساويه وقطع بذلك جماعة من الاصحاب وهل يجب على الامي العاجز عن التعلم الايتمام
بالقارى المتقن فيه وجهان والمشهور الوجوب ودليله غير واضح وعلله بعضهم بانه متمكن من الصلوة بقراءة صحيحة فيجب عليه ويشكل بمنع شمول ادلة وجوب
القراءة له الا ان الاحتياط وحصول اليقين بالبراءة انما يكون بذلك ويمكن اجراء هذا الحكم فيما لو وجد الامي قارئا لم يحسن في الميسور لا يسقط بالمعسور
وبما ذكرنا من المنع ينقدح انه لو تبعه الوجوب في الاخرس والظاهر ان الاخرس كالامي في جواز ايتمام احدهما بالاخر وفي جواز ايتمام الامي بالاخرس وجهان
لتقدمه عليه بالتكبير فلا يجوز وعدم تحمل الامام ذلك فيجوز ويشكل الترجيح في مثل تلك المسئلة والاحوط الترك واما عكسه فلعله لا باس به مع ثبوت
الاشكال فيه ايضا ولا يجوز امامة اللاحن بالمتقن سواء كان مغيرا للمعنى كتبديل فتحة تاء انعمت بالضمة او بالكسرة في التهدي وكذا ان لم يغير على المشهور
بين الاصحاب والدليل عليه ما تقدم في الامي فان ليس في سقط القراءة لا يحصل له والعلامة قول بالصحة لان صلوته صحيحة لا اعتبار تكليفه في ذلك
فيجوز الايتمام واستضعفه بعض الاصحاب والمشهور بجواز امامة الامي والاخرس ولا قائل بها من الاصحاب واما مثل التمتام اي من يردد في التاء الشاة من
والفأفاء اي من يردد في الفاء الوحدة فيشكل جواز امامته بالصحيح وان لم يعرف من الاصحاب لان هذه زيادة غير مخرجة عن صحة القراءة ويرتفع
الاشكال بعد تسليم الصحة في ان مطلق صحة القراءة كيف يكفي في جواز مطلق الامامة واما مثل الالثغ وهو من يجعف في اول كلامه فيعتريه تردد اذا تكلم
انطلق كما ذكره في المبسوط فهو لا يمنع عن القدرة على الظاهر ويجوز امامته والكلام في وجوب ايتمام هؤلاء بالمتقن الوجهان المتقدمان ويؤيد ما ذكرنا
من الدليل على عدم الوجوب صحيحة الفضلاء المتقدمة في اوائل المبحث في تعليل الجماعة بمفروض في الصلوات كلها في الصلوات وجعلناها مؤيدة لعدم
ظهور السنة في المستحب ولاحتمال النفي للسلب الجزئي فتدبر ولا يجوز امامة القاعد بالقائم للاصل واجماع علمائنا كما ذكره في التذكرة ولما رواه ابن بابويه
مرسلا عن ابي جعفر ع قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى باصحابه جالسا فلما فرغ قال لا يؤمن احد بعدي جالسا ويمكن القول باطراد الحكم في جميع مراتب النقص كما
والاشكال في امامة القاعد بمثله ههنا موجود لعدم ظهور الخبر فيه وكذا الاجماع والاصل عدم الصحة وسيجيء تمام الكلام ان شاء الله تعالى الرابع
لا يجوز الصلوة مع وجود الحائل بين الامام والماموم يمنع المشاهدة بالاجماع نقله غير واحد من اصحابنا ويدل عليه مضافا الى الاجماع والاصل صحيحة زرارة
عن ابي جعفر ع انه قال ينبغي الصفوف ان تكون تامة متواصلة بعضها الى بعض ولا يكون بين الصفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد انسان اذا سجد
قال ابو جعفر ع ان صلى قوم بينهم وبين الامام ما لا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام واي صف كان اهله يصلون بصلوة امام وبينهم وبين الصف الذي
يتقدمهم ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة وان كان ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا من كان بحيال الباب قال وقال هذه المقاصير انما احدثها
الجبارون فليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة الحديث هكذا رواه ابن بابويه ورواه الشيخ ايضا في الحسن من قوله وقال ابو جعفر
باختلاف يسير في اللفظ وفيما رواه الشيخ ان كان بينهم ستر او جدار وقال هذه المقاصير لم يكن في زمن احد من الناس وانما احدثها وابتدا





الرابع في اشتراط عدم الحائل بين الامام والماموم

بالمنع من المشاهدة لان الشبابيك لا تمنع من الحائل اذا كان مشبكا لا يمنع المشاهدة خلافا للشيخ في الخلاف فحكم بالبطلان واستدل بهذا الصحيح وربما
يوجه بالدلالة لان المقاصير في الاغلب كانت محجرة وقد يضعف بان المقاصير التي احدثها الجبارون مشبكة فلا يعلم كونها بالطلاقة مع ذلك و
يمكن ان يكون هذه المقاصير دالة على ارادة المعصوم اشخاصا بعينها بل الظاهر مراده خصوص المقاصير المستحدثة فاذا كان اغلبها كذلك فيلحق الظن الشيء بالاعم
الاغلب ولكن الشأن في اثبات الاغلبية وربما يوجه الدلالة بان قوله ان يصلي قوم بينهم وبين الامام ما لا يتخطى فان الشبكة مانعة عن التخطي و
هو بعيد لظهور ارادة معنى الامكان وعدمه من جهة الحائل ويشكل المسألة بان اطلاق الجدار في الحديث يشمل الجدار المشبك
وان الانسب كان ان يستثنى من ذلك بعينه حيث استثنى من كان بحيال الباب والاحتياط في عدم الاكتفاء بالجدار المشبك وان لم يدل دليل على بطلان الصلوة
به سيما واكثر احكام هذا الصحيح على سبيل الاستحباب وسياقها ايضا كذلك فان الظاهر ان الجدار ومفسر للستر ولذلك اكتفى بعض المتاخرين بما لو كان
حائط قصير لا يمنع المشاهدة ولو في بعض الاحوال ولا يبعد ما ذكره في صورة المشاهدة الامام في حال السجود فقط بان يكون الحائل قصيرا بهذا القدر
ونقل القول بالبطلان في المنتهى الى اصحابنا وهو بطلان صلوة المأموم فقط والى بعض العامة بطلان ويكفي للمأموم مشاهدة الامام او من يشاهده من
المأمومين ولا تبطل صلوة الصف الثاني اذا لم يروا الامام فهو باطل وقال في المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا ولكن الاشكال فيما اذا كان المأموم في
خارج الباب وقلنا ان صلوة من على يمينه ويساره وخلفهم صحيحة ام لا والظاهر عدم البطلان بما ذكرنا من كفاية مشاهدة من يشاهد الامام وفي صفوف الكبرى
في المسجد الحرام فيها ايضا كما هو المشهور لم ينقل لاحد الاصحاب حكما ببطلانه ايضا ولكن الدليل على ما ذكرناه هو الاجماع وشهود ذلك من زمن الائمة
والاجماع لم يعلم ثبوته فيما نحن فيه وكذا المعهودية ويضعفه الصحيح المتقدم لان الصف الخارج من الباب ان صار مستطيلا فلا يصدق عليه عرفا
في الاغلب ان بينه وبين الصف المتقدم او الامام بقدر ما لا يتخطى بل ربما كان ازيد بمراتب شتى وملاحظة البينية بالنسبة الى جزء منه لا ريب في خلفه كل من
كان بحيال الباب والاكتفاء به مشكل ولان الظاهر من قوله من كان بحيال الباب هو ما يتبادر من الاختصاص وحمله على ارادة الصف وكون نصف صلوته بالنسبة
الى من كان على يمين الباب وشماله مجاز فيبقى المنع من الصلوة عقيب الجدار والستر بحاله الا ان يحمل على دلالة الصحيح وانصرافه الى ما نحن فيه وقد
على الوجه كما اشرنا وقيل يمكن نفيا ومنها العموم من جهة ... وبالجملة المسألة محل اشكال فلو ثبت الاجماع فهو والا فالاحوط الاجتناب
سيما اذا طال الصف كثيرا واما التجاوز القليل بمثل شخص او شخصين فلعله لا مجال للتامل فيه سيما مع ما ورد في صحيحة الحلبي من انه ...
بالوقوف بين الاساطين بأسا ويظهر الوقوف في صحة صلوة القائمين على يمين من بحيال الباب ويساره وخلفه من بعض متاخرين ونحو ما ذكرنا من لا
يتباعد بين الصف والامام وبين الصف والصف الاخر بعيد ومنع ابو الصلاح وابن زهرة عن حيلولة نهر بين الامام والمأموم ولم نقف على حجتهما
فان اعتبر عدم كونه بعيدا بما لا يتخطى فهو والا فيطالبان بالدليل هكذا رد هذا القول صاحب المدارك ولذا ... الا ان صاحب الذخيرة ...
وسيجيء الكلام فيه ثم ان هذا الحكم الذي ذكرنا من لزوم عدم الحائل مختص بالرجل واما لو كان المأموم مرأة فيجوز ولو كان الحائل غير مشبك بعض
وفاقا للشهيد لموثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي بالقوم وخلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه قال نعم ان كان الامام اسفل
منهن قلت فان بينهن وبينه حائطا او طريقا قال لا بأس فان الصحيح لا يدل على حكم المرأة ولو سلم فالخاص مقدم على العام وان كان موثقا والعام صحيحا
لاعتضادها بعمل الجمهور وخالف في ذلك ابن ادريس ... ان يصلين وبينهن وبين الامام حائط والاول اظهر واصح
ان ادلة المساواة مع الرجال وطريق الاحتياط واضح ولا يجوز التباعد بين الامام والمأموم الا بالصفوف المتصلة وهو اجماع اصحابنا واكثر اهل العلم
واختلفوا في تحديده فحاله الاكثر الى العرف وربما يستبعد ذلك ولا وجه له اذ المستفاد من الاخبار الكثيرة المتضافرة في صلوة الجماعة انه يتقدم
الامام ويقوم المأموم خلفه او يقوم قدامه ونحو ذلك وهذه الالفاظ يرجع فيها الى العرف ففي رواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام انه سئل عن الرجل يؤم
الرجلين قال يتقدمهما ولا يقوم بينهما وعن الرجلين يصليان جماعة قال نعم يجعله عن يمينه الحديث وفي صحيحة عن احدهما قال الرجلان يؤم احدهما
صاحبه يقوم عن يمينه فان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه الى غير ذلك من الاخبار وقال في الخلاف حد ذلك مع عدم اتصال الصفوف ما يمنع عن مشاهدته
والاقتداء بافعاله ونقل عن المبسوط جواز البعد بثلثمائة ذراع وكلاهما بعيدان وحدده ابو الصلاح وابن زهرة بما لا يتخطى لصحيحة زرارة المتقدمة
ولا ريب انه احوط ثم اعلم ان الذي يظهر من مجموع الاطلاقات وخصوص صحيحة زرارة المتقدمة انه يصح صلوة من احرم بالصلوة في الصف الاخير قبل
احرام من في الصف الاول على الاطلاق ولا يعتبر ذلك التباعد بسبب عدم كونهم مصلين في هذه الحالة اذ الذي ظهر من عدم جواز التباعد وما قبل
ما يجوز منه على سبيل التسليم الظاهر هو ما لا يتخطى كما في الصحيح وذلك كما انه يكفي في التفاصل بين المأموم والامام فهو يكفي ايضا بين الصفين كما نص
عليه في هذا الصحيح فليس هذا المأموم منعزلا بحالة عنوان من لا صلوة لهم ولم يظهر من الاخبار وكلام الاصحاب مانع من ذلك من غير جهة التباعد

فلا وجه لتقييد الاخبار الدالة على عدم الاعتداد بغير دليل واما على قول المشهور بناء ذلك على العرف وان ما بينهم من الاطلاقات هو الحجة كما
اسهل لانه يصدق عليه عرفا انه متصل خلف الامام وانه يصلي خلفه في الصف الاخير ونحو ذلك مما هو مذكور في الاخبار وقال السيد الفاضل في
المدارك فاعلم انه ينبغي للبعيد من الصفوف ان لا يحرم بالصلوة حتى يحرم من قبله من المتقدم من يزول معه التباعد اقول بعد ما ذكرنا فلا وجه
له لعدم ظهور الدليل على ذلك واما ما يظهر من تعليله لذلك الحكم برفع التباعد فقبيله بعينه ما عرفت نعم يمكن ان يقول بشمول الصحيح لذلك
محل تامل وكذا انهم العرف من الاخبار المطلقة فيحصل الاحتمال سيما مع كثرة الصفوف وكون الصف الاخر اول من يحرم فيكون ترك ذلك اولى و
احوط فيكون مستحبا ولعله مراده ايضا بالاستحباب كما يشعر به كلامه ولكن بغيا نصه وفضيلة المساعدة والتبعية الى الخبر ومع ذلك فالاحوط فيما
فيما فرضنا التأخير ومما ذكرنا العلامة تنبه على حال من يقطع عنه الصفوف في حال الصلوة بان يتم صلوتهم كما لو كانوا مسافرين او مؤتمين بغير
صنف صلوتهم او يقصدون الانفراد ونحو ذلك فالظاهر صحة صلوته ولا عبرة بالتباعد بينه ولا يجب عليه العود الى ما يتخطى ونحوه اذا لم يكن
فعلا كثيرا والا الى قصد تجديد القدوة بناء على جواز تجديد المؤتم بامام اخر اذا انتهت صلوة الامام والذي يستفاد من الاخبار انه يعتبر على الصبيان
ذلك في اول الصلوة ولا دليل في غيره وقيل ينفسخ القدوة ولا تعود بانتقاله الى محل القرب ولقد احتمل السيد الفاضل ره حيث قال وصح الا
ان عدم التباعد انما يعتبر في ابتداء الصلوة خاصة دون استدامتها كالجماعة والعدد في الجمعة تمسكا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض وانكشف
بما ذكرنا من ظهور العرف من الاطلاقات اعلى وبالجملة الاحتياط في امثال المسائل التي لا نص عليها بالخصوص اولى ولكن الاحتياط ههنا مع ما
يلزم من الاشكال في اطلاق الحكم في جواز الانفراد ومع ثبوت الاشكال في العود الى ما يقرب من الامام او قصد تجديد القدوة لعله الاحتياط
الابتغاء الصلوة **الخامس** المشهور بين الاصحاب عدم جواز علو الامام بما اذا كان شبه الدكان والابنية لا في الارض المنحدرة وظهر من كلام
بعضهم انه نقل الاجماع على ذلك ايضا لما رواه المشايخ الثلثة في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يصلي بقوم وهم في موضع اسفل من موضعه
الذي يصلي فيه فقال ان كان الامام على شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلوتهم وان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا
كان الارتفاع ببطن مسيل فان كان ارضا مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع وقام من خلفه اسفل منه والارض
مبسوطة الا انهم في موضع منحدر فلا باس به قال وسئل فان قام الامام اسفل من موضع من يصلي خلفه قال لا باس وقال وان كان رجل فوق بيت او غير ذلك
دكانا كان او غيره وكان الامام يصلي على الارض واسفل منه جاز للرجل ان يصلي خلفه ويقتدي بصلوته وان كان ارفع منه بشيء كثير وفي التهذيب
مقام قوله ببطن مسيل بقدر شبر وقيل واكثر نسخ الفقيه مقام ببطن مسيل يقطع سيل والخبر وان كان مختلط الالفاظ مشتملا على
ما ينافي فتوى الاصحاب من اعتبار الاصبع واقل منه **اللهم** الا ان يحمل المراد بطول الاصبع قلة لكنه لا ينفي بذلك الاشكال بالمرة ايضا الا انه
الاصحاب مع ظهور ما هو من اللفظ يكفي في ذلك سيما مع توقف اليقين بالبراءة على ذلك هذا مع ان الظاهر من الخبر من قوله فان كان ارضا
مبسوطة الى اخره هو ذلك التفصيل لا الاختلال في صدر الخبر الا ان او بساطة ... والظاهر دلالة الخبر على المطلوب انما هو على
ما في اكثر نسخ الكافي كما ذكرنا فيكون كلمة ان في قوله وان كان ارفع منهم بقدر اصبع وصلية ويكون قوله اذا كان الارتفاع ببطن مسيل تاكيدا
لقليل السابق ولهذا الرواية تحتمل في مكان اثباتا فيكون المطلوب من اول الخبر الى هنا بيانا لعدم جواز الارتفاع لو كان من قبيل الدكان او بطن السيل
ونحو ذلك وما بعده لبيان جواز العلو في المنحدر مما يقرب من هذا وجه في الفقيه ايضا واما ما في التهذيب فلم اجد له وجها وجيها وتردد
في ذلك الحكم المحقق في المعتبر ولعله للاضطراب الخبر وحكم الشيخ في الخلاف بالكراهة واختاره ايضا بعض المتأخرين واختلفوا في قدر العلو المانع فقيل
ما يعتد به وقيل قدر شبر وقيل ما لا يتخطى ولعل نظر القائل بالاخيرين الى رواية عمار على بعض الطرق وصحيحة زرارة المتقدمة بناء على بعض الوجوه ولا
يخفى انهما لا يدلان على احدهما كما عرفت فتأمل في المسئلة ذكره لو كان العلو تسبب انحدار لجاز اجماعا والاحتياط الاجتناب عن العلو مطلقا ثم انه نسب الى الاصحاب
ان الباطل هو صلوة المأموم دون الامام والى بعض العامة بطلانهما واما المأموم فيجوز علوه على الامام ولعله اجماعي واستدلوا عليه بالمنقول في
علمائنا او لو نعرف فيه من الاصحاب على مخالف ويدل عليه مضافا الى الاطلاقات خصوص الموثقة المتقدمة واما ما رواه محمد بن عبد الله عن الرضا ع
قال سئلته عن الامام يصلي في موضع والذين يصلون خلفه في موضع ارفع منه فقال يكون مكانهم مستويا فلا بد من حمله على الاستحباب للعلة
ضعفا ومنها لما ذكرنا الجهالة الراوي وان كان الراوي عنه صفوان بن يحيى وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولم نر ظاهرها عند
الاصحاب والاحتياط في ذلك ما لو يضيق المكان فلا يجوز تقديم المأموم على الامام للاجماع ولعدم توظيف ذلك من الشارع وتوظيف خلافه
بظاهر ذلك من الاخبار الكثيرة وهل يكفي التساوي او يجب التأخير قليلا نسب الى اكثر الاصحاب والمشهور بينهم هو عدم وجوب التأخر والمنقول عن ظ

في اشتراط عدم علو الامام من المأمومين

واستدلوا على ذلك



ن ادريس لزوم التأخر والاول اقرب **لنا** مضافا الى ظاهر الاطلاقات اطلاق صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة **و**لكن يثبت التفصيل بالنسبة الى الرجلين
الاكثر وان الوقوف على اليمين انما هو اذا كانا رجلين وفي معناها رواية الاخرى المتقدمة **و**يدل على جواز التساوي ايضا موثقة سعيد الاعرج
عن الصادق عليه السلام في الرجل ياتي الصلوة فلا يجد في الصف مقاما ايقوم وحده حتى يفرغ من صلوته قال نعم لا باس ان يقوم بحذاء الامام وفي معناه رواية
بلفظ الحذاء وان كان يمكن حملها على التقديم الاخبار الواردة في صلوة المرأة بحذاء الرجل هو كونها على جنبه ولكن ارادة المحاذاة خلف الامام هنا لا تخ
عن بعد **و**سيجيء ايضا ما يشير الى ذلك وعضد الاخبار ايضا للرجل او لحائي المواد المعينة **اللهم** الا ان يقال ان القول الثالث متفرع فاذا ثبت
جواز التساوي في الرجلين يثبت في الاكثر فلا بد من حمل نقله الصحيح وما في معناها من الاخبار الظاهرة الدالة على مذهب ابن ادريس وفي مرفوعة علي
بن ابراهيم رفعه قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي بقوم وهو الى زاوية في بيته بقرب الحائط وكلهم عن يمينه وليس على يساره احد وتمام ما اخترناه **و**
بقي الكلام في وجه الترجيح وحمل الخلاف على الاستحباب وما ذهب اليه ابن ادريس اقوى بالنسبة الى الاصول وظواهر كثير من الاخبار واشتراكه في
ذلك المشكل كما ذكرنا والمشهور بالنسبة الى الشهرة ومطابقته الاطلاقات **و**لا ريب ان الاحتياط مع مذهب ابن ادريس سيما فيما لو كان اكثر من رجلين **و**
نقل التفصيل كما هو مضمون الروايتين بل الروايات ليس بذلك البعيد كما يظهر ذلك من بعض المتاخرين لعدم ظهور الاجماع المركب فيهما ههنا **ثم**
بعد البناء على التاخر والاجتناب **فهل** الوقوف على اليمين بالتفصيل المذكور واجب او مستحب فيه وجهان والمشهور بين الاصحاب انه مستحب بل قال في
المنتهى ان هذا الموقف سنة فلو خالف بان وقف الواحد على يسار الامام او خلفه لم يبطل صلوته عند علمائنا اجمع **و**هذا الاتفاق في خلاف ابن
ادريس انه هو في التقدم والتأخر وكل منهما اعم من كل من اليمين واليسار من جهة **و**نقل عن ابن الجنيد القول بوجوب ذلك لظاهر الروايتين **و**يرد
عليه صحيحة الحسين بن يسار المدائني انه سمع من يسال الرضا عليه السلام عن رجل صلى الى جانب رجل فقام عن يساره وهو لا يعلم كيف يصنع اذا علم وهو في الصلوة
قال يحوله عن يمينه **و**لا ريب ان الاحتياط في ذلك والمرجع في التقدم والتاخر الى العرف **و**قد نسب الى صريح الاصحاب ان التساوي يعتبر بالاعقاب
فلو تساوى العقبان لم يضر تقدم اصابع رجل الماموم ولا تقدم راسه وصدره ولا ينفع العكس لو تقدم العقب **و**قيل يعتبر تقدم الجالس **و**
الاحوط اعتبار كل المذكورات **السادس** يجب نية الايتمام وتعيين الامام ولو بان يقصد بمن يصلي انه احد العدلين المرضيين عنده ويجب متابعة
الامام في الافعال اجماع العلماء كما يظهر من المنتهى **و**يدل عليه مضافا الى الاجماع كما ذكره جماعة من الاصحاب بل هو عدم تحقق معنى
القدوة بدونه وعدم حصول البراءة الا بذلك وما رواه في النبوي قال انما جعل الامام اماما ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا **و**من طريق
الخاصة ايضا اخبار تدل على ذلك وسيجيء شطر منها **و**المراد من المتابعة ههنا عدم التقدم سواء قارنه او تاخر عنه ولا يجب التاخر للاصل وظاهر
الاطلاقات الا انه افضل **و**يظهر من الصدوق ان ثواب الجماعة مشروط بذلك قال في الفقيه ان من الماموين من لا صلوة له وهو الذي يسبق الامام
في ركوعه وسجوده ورفعه ومنهم من له صلوة واحدة وهو المقارن له في ذلك ومنهم من له اربع وعشرون ركعة وهو الذي يتبع الامام في كل شيء فيركع
بعده ويسجد بعده ويرفع منهما بعده **و**ظاهر العبارة وان كان سابقا منافيا لنفي الفضيلة والثواب في التقدم الا انك عرفت ان ثبت بعد وجوبه بالاجماع
**و**بقي الكلام في انه هل يبطل الصلوة بذلك ام لا ظاهر ما ذكرنا من الادلة وان القدوة لا يتحقق الا بذلك يقتضي بطلان الصلوة لان هذه الصلوة
خارجة عن الجماعة وغير داخلة في الانفراد لان الجماعة مشروطة بالنية كما سيجيء في الانفراد ومع التخلف لا يصح الجماعة سيما اذا
قلنا بكون العبادات اسامي للصحيحة وظاهر ما سيأتي من الاخبار وكلام الاصحاب الصحة وكلام الصدوق مما يحتمل لهما فلو رفع راسه عن الركوع قبل الامام
او عن السجود فيجب عليه الاستمرار لو كان عامدا في ذلك **قال** في المدارك انه مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا صريحا **و**لكن انما يفيد اطلاق العود
ولم يقيده بالعامد **و**استدلوا على ذلك بموثقة غياث بن ابراهيم قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع راسه من الركوع قبل الامام ايعود فيركع اذا ابطا
الامام ويرفع راسه قال لا والتزموم زيادة في الصلوة ركنا كان او غيره لو عاد الى ما تقدم فيه عن الامام ولو كان ناسيا ففي ذلك قالوا ايضا انه يعود الى ما
كان فيه ثم مع الامام **و**يدل عليه صحيحة ربعي بن عبد الله والفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام قالا سالناه عن رجل صلى مع امام ياتم به فرفع راسه من السجود قبل ان
يرفع الامام راسه من السجود قال فليسجد وصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع امام يقتدي به ثم يرفع راسه قبل الامام قال يعيد ركوعه معه
وحسنة محمد بن سهل الاشعري عن ابيه عن ابي الحسن الرضا عليه السلام مثلها مع ادنى تغاير في اللفظ **وقد** يستشكل في هذا الحكم وهذا الاستدلال لان
تلك الاخبار مطلقة ولكن موثقة غياث فلا وجه لحملها على العامد وتلك على الناسي مع ان تلك الموثقة لا تنهض لتمام المطلوب وفي ثبوت الاجماع المركب تأمل
**اقول** وما يختلج بالبال في تنقيح المقال ان الظاهر من تلك الاخبار انها في صورة التبعية اذ هو المتبادر منها ذلك لكون وجوب المتابعة مجمعا عليه وهو
بين الاصحاب سيما المتاخرين ومن البعيد ان يكون من كان في صلوة الجماعة ويدخل في زمرة الصالحين ان يفعل ذلك العمل عمدا وسيما بحيث يكون هذا

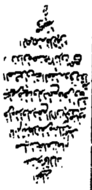
موردين من غير تحقق في جملة من الاخبار ولعله لا فرق بين ذلك وبين الخطأ بل هو الاغلب في الشايع والحمل على جاهل المسئلة ايضا مع بعده لان الجاهل
صلوته باطلة ثابت على ما هو التحقيق فلا يلائم المقام ولا يبعد فان الذي يجده الطبع السليم ان المراد بتلك الاخبار هو صورة الظن او الخطأ او الذي يشبه
اركان ذلك فلا يلائم من موثقة ابن فضال في الهوي الى الركوع قبل الامام لما ذكرنا من انه لا فرق بين الخطأ والنسيان ولا قائل بالفصل بين حكم الرفع
والهوي فيتم التقريب واما موثقة غياث فلما كانت مخالفة لتلك الاخبار الكثيرة فلا بد من حملها على صورة السهو ايضا وذلك الموجب فيفسد لا الشاهد
للاستمرار في حالة العمد اذ الدليل لا بد ان يكون نصا او ظاهرا وما ذكرناه من الظهور في تلك الاخبار فانما يثبت منها مفهوم المعية ولا يجيء فيه حتى
نقول انه هو المخصص للموثقة **فنقول** ان الاصل في الصلوة عدم جواز الزيادة على الهيئة المخصوصة لكونها مخرجا لها عن المطلوب للشارع ولا ريب ان
زيادة كل واجب في الصلوة او نقصه عمدا مبطل للصلوة فهذا الاصل اصل متفق عليه ولم يثبت مخصص له فلا يجوز فيه العود لمزوم الزيادة عمدا الا فيما ثبت من
الرخصة وهو في حالة النسيان لظهور الاخبار في ذلك وعلى فتوى مخالفة الاصل لا بالقدر المتيقن فموثقة غياث مفردة للاصل ولم يوجد هناك قائل بها او
يتبرع عليها لما ذكرنا من عدم ظهور الاخبار في العامد مع ان الاخبار الترجيح للمقرر كما هو التحقيق والقول الذي قابل الناقل لتوثيقه وهو صورة النسيان فقد
خصصنا فيبقى صورة العمد بحاله ومن هذا يظهر وجه تفرقة الاصحاب وان كان يبقى الاشكال في تصريحهم بانه يستمر حتى يلحقه الامام ولم يحكموا ببطلان الصلوة
ح بل قد يحكموا بصحتها فان المصنف والمقرر وجماعة بل وسند العلماء كانوا قد يوجب المتابعة ومع التخلف عن ذلك فالاوجه البطلان فكيف يحكم بالصحة فتوى
غياث يصلح لاثباته في ذلك ولو تصرح فيه بلزوم الاستمرار ولعله يكون المراد نفي البطلان ايضا وقد يقول البطلان يظهر من كلام الشيخ في المبسوط ايضا
حيث قال من فارق الامام بغير عذر بطلت صلوته ولا يبعد ترجيح الحمل ايضا ولعل نظر الاصحاب ان المتابعة واجب خارج عن الصلوة فتركه يحصل الاثم خاصة و
نقل في كلام الصدوق والذي ذكرناه ايضا ثبتنا ابدالك ويشكل هذا الحكم لو قلنا بان الجماعة التحية منها **ثم** بعد البناء على ذلك فالموثقة يحكم على



مورد خاص والاجماع المركب لا يتفق حتى من يدعيه فيهما ولم يظهر لنا القطع برفع الاحوط في غير مورد الخبر العود والاعادة بل لحاصل هذا الحكم
عندي اشكال ولو وافق الاصحاب فذلك على غير بعيد **ثم** ان العلامة قد ذهب في التذكرة والنهاية الى استحباب العود في صورة النسيان ولعله
لتلك المعارضات استضعف دلالتها على الوجوب وفيه نظر لوقف ابن بابويه على ذلك وبعد البناء على المشهور من الوجوب **فهل** يبطل لتعمد ترك
العود ام لا وجهان اما البطلان فلحمل النهي عن الجماعة والاخلال بها وعدم البطلان في صورة العمد يؤيد عدم البطلان هيهنا وان ثبت العصيان
والاحوط البناء على البطلان والاعادة في الوقت واما الخارج ففيه شبهة لذلك الاشكال وهذا الحكم الذي نقلناه من المشهور في الرفع فهو
قولهم في الهوي الى الركوع والسجود اما في صورة العمد فللزوم الزيادة كما ذكرنا واما في صورة النسيان فلموثقة حسن بن علي بن فضال قال كتبت الى ابي
الحسن الرضا ع في الرجل كان خلف امام يأتم به فركع قبل ان يركع الامام وهو يظن ان الامام قد ركع فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم اعاد الركوع مع الامام ا
يفسد ذلك صلوته ام يجوز له الركعة فكتب يتم صلوته ولا يفسد ما صنع صلوته وفيه التقريب بعدم القول بالفصل ويظهر لك مما ذكرنا سابقا الاشكال في
صورة العمد والجواب عنه وكذا التعدي عن حكم الهوي الى الركوع كما هو مورد النص الى غيره وان الاحتياط ماذا ولا بد من تقييد ذلك بما اذا تم قراءة الا



ولا فيشكل الحكم بالصحة للاستمرار في حال العمد في جميع هذه الصور اشكال وكذا العود في هذه الى الذي الاحتياط في الاستمرار والاعادة للصلوة
هذا في حال الافعال واما الاقوال والاذكار ففيها قولان الاول وهو الاكثر عليه عدم الوجوب للاصل وصدق الامتثال بالطلقات بدون ذلك وعدم
التقييد وانه لو كان واجبا لوجب على الامام الجهر ليعلم المأموم فلا يفيد وثانيهما قول الشهيد في جملة من كتبه وهو وجوب المتابعة ولعل نظره الى
الرواية النبوية المتقدمة وبان القدوة لا يحصل الا بذلك والاحوط هو ما ذكره ولعل المراد بالمتابعة في الاقوال هو المتابعة في تحصيل الذكر الا
لا مجرد التقديم والتأخير **هذا** في غير تكبيرة الاحرام واما فيها فلا ريب في البطلان مع التقدم ويظهر وجهه بما اسلفنا واما معه فقولان
والاصح البطلان للاصل ولعدم ظهور صدق القدوة لان القدوة يحصل اذا ثبت صلوته بتبعه بها والا فذلك ايضا انما يحصل بانعقاد الصلوة
ولا ينعقد الا بعد تمام التكبير وتمامه لابن في حال انعقاد صلوة المؤتم بل يكون بعضه قبل انعقاد صلوته ولكن الحكم فيرد في حديث الا



عن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يصلي فكبر قبل الامام قال لا يكبر الا مع الامام فان كبر قبله اعاد التكبير وفي دلالتها على خلاف ما نا
تامل **اعلم** ان كلام الاصحاب في هذه المسئلة كالاخبار معيد بالصلوة خلف من يقتدى به واما خلف من كان والله العالم **السابع** الاظهر انه يجب ترك
القراءة للمأموم مطلقا الا اذا كان الصلوة جهرية ولم يسمع صوت الامام ولا همهمة ويستحب القراءة في هذه الصورة وفاقا لجماعة من المتأخرين **لنا**
ظاهر الاية الشريفة وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن الصلوة خلف الامام اقرأ خلفه فقال اما الصلوة التي لا يجهر فيها بالقراءة
فان ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه واما الصلوة التي يجهر فيها فانما امر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وان لم تسمع فاقرأ وصحيحة

زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال وإن كنت خلف إمام فلا تقرأن شيئاً في الأولتين وأنصت لقراءته ولا تقرأن شيئاً في الأخيرتين فإن الله عز وجل يقول
للمؤمنين وإذا قرئ القرآن يعني في الفريضة خلف الإمام فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون والأخيرتان تبع للأولتين وحسن الحلبي عن أحدهما عليهما السلام
قال إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت وسبح في نفسك وخبر قتيبة عن الصادق عليه السلام قال إذا كنت خلف إمام ترتضي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة
فلم تسمع قراءته فاقرأ أنت لنفسك وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ وصحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالا كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول من قرأ خلف إمام
يأتم به فمات بعث على غير الفطرة وموثق يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة خلف من أرتضي به أقرأ خلفه قال من رضيت به فلا تقرأ
خلفه وصحيح سليمان بن خالد قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أيقرأ الرجل في الأولى والعصر خلف الإمام وهو لا يعلم أنه يقرأ فقال لا ينبغي له أن يقرأ
يكله إلى الإمام وصحيح ابن سنان عنه عليه السلام قال إذا كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه
في الأولتين وقال يجزيك التسبيح في الأخيرتين قلت أي شيء تقول أنت قال أقرأ فاتحة الكتاب ورواية الحسين بن بشير عن أبي جعفر عليه السلام أنه سأله
رجل عن القراءة خلف الإمام فقال لا إن الإمام ضامن للقراءة وليس يضمن الإمام صلاة الذين خلفه إنما يضمن القراءة وموثق سماعة قال سألته
عن الإمام إذا أخطأ في القرآن فلا يدري ما يقول قال يفتح عليه بعض من خلفه قال وسألته عن الرجل يؤم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما
يقول فقال إذا سمع صوته فهو يجزيه وإذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه وصحيح عمر بن يزيد قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أموره عارف
غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما أقرأ خلفه قال لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً وغير ذلك من الأخبار الدالة على سقوط القراءة مع
سماع القراءة [illegible] اتحاد حكم الهمهمة [illegible] خصوص [illegible] الروايات المتقدمة [illegible] الأخبار الأخر وكذا أخبار سقوط القراءة [illegible]
في الأوليين من الإخفاتية [illegible] الأخبار المتقدمة [illegible] صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح ابن سنان [illegible]
[illegible] لا يقرأ المأموم خلف [illegible] في جميع الصلوات [illegible] إلا أن يكون [illegible] جهرية [illegible]
قراءة الإمام فيقرأ كل واحد لنفسه [illegible]
قراءة على المأموم في جميع الركعات والصلوات سراً كانت أو جهرية [illegible]
بلا خلاف ثم نقل روايات أخرى ثم قال بعد ذلك والأولى أظهر [illegible] ويظهر من كلام [illegible] من الأصحاب [illegible]
لكن كلامهما ليس بصريح في التحريم وكلام ابن إدريس إنما [illegible] الوجوب [illegible] الشهرة [illegible] نعم [illegible]
في الحرمة ويؤيده ما يظهر من ابن إدريس [illegible] كلام المحقق في المعتبر حيث [illegible] ويكره القراءة خلف الإمام في الإخفاتية [illegible] الجهرية لو سمع [illegible] ولو
لم يسمع قرأ ثم قال [illegible] الأولى يسقط القراءة [illegible] وهو اتفاق علمائنا [illegible] لا يجوز [illegible] في الجهرية إذا سمع قراءة
ولو همهمة إلى آخر ما ذكره وأما الركعتان الأخيرتان فقيل على عدم الجواز في الجهرية [illegible] زرارة المتقدم [illegible]
إلى الإخفاتية أيضاً وقد ثبت عدم الجواز في أوليها فكذا [illegible] العموم [illegible] الجهرية والإخفاتية وأما استحباب القراءة فيما لم يسمع
صوت الإمام [illegible] من الأخبار [illegible] الوجوب [illegible] وجود [illegible] فلا أصل [illegible] مورد الحظر غالباً أو
مورد توهمه ولخصوص صحيح الحسن بن يقطين قال سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلي خلف إمام يقتدى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع
القراءة قال لا بأس إن صمت وإن قرأ **ثم** يرد على بعض ما ذكرنا من الأحكام أمور **الأول** ما ذكره من الأدلة يقتضي حرمة القراءة في الركعتين
الأوليين من الإخفاتية وقد روى إبراهيم بن علي المرافقي وأبو أحمد عمر بن الربيع البصري عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه سئل عن القراءة خلف الإمام فقال إذا كنت خلف الإمام تتولاه وتثق
به فإنه يجزيك قراءته وإن أحببت أن تقرأ فاقرأ فيما يخافت فيه فإذا جهر فأنصت قال الله تعالى وأنصتوا لعلكم ترحمون قال قلت له فإن لم أكن أثق به أصلي
خلفه قال [illegible] قبله أو بعده قيل له فأصلي خلفه وأجعلها تطوعاً قال لو قبل التطوع لقبلت الفريضة ولكن اجعلها سبحة وهذه الرواية ظاهرة
في جواز القراءة وكذا صحيح سليمان بن خالد المتقدم يشعر بذلك حيث قال لا ينبغي وهو لا يدل على الحرمة بل هو ظاهر في الكراهة فالوجه الجمع بين الأخبار
بالكراهة وأفضلية التسبيح كما سنذكر وفيه أن الصحيح غير صريح في المطلوب لمنع ظهور لا ينبغي في الكراهة [illegible] على الحرمة ولعل الصحيح
ظاهر في الركعتين الأخيرتين كما يشعر به قوله وهو لا يعلم أنه يقرأ [illegible] فيهما كلام ولو سلمنا الظهور في المطلوب [illegible] فهو لا يعارض الأخبار الكثيرة
الصريحة الصحيحة سيما مع ما عرفت من أنه الأوفق بالمذهب والمشهور بين الأصحاب على ما ظهر من كلام السيد وإن كان يظهر خلافه من المحقق [illegible]
الأقوى عن ظاهر [illegible] بمخالفة الأضعف ظاهراً ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الرواية والوجه المذكور [illegible] فيها أيضاً على ضرب من [illegible] **الثاني**
أنه يعارض ما دل على حرمة القراءة في الركعتين الأخيرتين [illegible] بن يقطين قال سألت أبا الحسن عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام

[illegible]

[illegible]

بعد قراءة الحمد وهو امام يقرأ ... فلا بأس وان سكت فلا بأس وفي رواية ابي خديجة عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرء
في الركعتين الاوليين وعلى الذين خلفك ان يقرؤوا فاتحة الكتاب وعلى الامام التسبيح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين وبما رواه المحقق
في المعتبر عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كنت في الاخيرتين فقل للذين خلفك يقرؤون فاتحة الكتاب ويؤيده صحيحة ابن سنان المتقدمة
حين نعيض ... وكذا صحيح سليمان بن خالد وليس في عموم تلك الاخبار ايضا ما يشمل ما نحن فيه ظاهرا الا صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وموثق
يونس بن يعقوب واما مثل رواية الحسين بن بشير فلعل الظاهر منها ان فيما لم يسمع الامام همهمة قراءته فيختص بها قراءة من خلفه في الزام القراءة في الاخيرتين
ووجوبها حينئذ غير واضح بل عرفت سابقا افضلية التسبيح واما مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح الحلبي وعمر بن يزيد وغيرها وان كان فيها
اطلاق لكن الطبع السليم والذهن المستقيم لا يفهم منها عموما ولا ينصرف الى الركعتين الاخيرتين قطعا كما لا يخفى واما صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وموثق
يونس فهما ايضا عارضهما مع ما ذكرنا من الاخبار وعموما جواز القراءة في الصلوة وفي خصوص الركعتين الاخيرتين ويمكن دعوى ان صحيح علي بن يقطين
ظاهرة في الجهرية وبعضها خصوص صحيح زرارة المتقدمة فيمنع التأييد بها نظرا الى العموم لا ايضا ومنها هذا الصحيح ولما في رواية ابي خديجة فربما يقال ان المراد
منها بقوله عليه السلام اذا كان في الركعتين الاخيرتين اذا كان الائتمام في الركعتين الاخيرتين بان يكون المأمومون مسبوقين ويقولون في الركعتين الاخيرتين
في الخبر من خلفك فتأول على الامام التسبيح ولا يتم التقريب الا هو مسلم عليه وسيجيء انشاء الله وعلى فرض تسليم الدلالة فقاصرة السند ولا
تقاوم الاخبار الصحيحة الظاهرة ومن هذا يظهر الجواب عن القول الاول يعني قول الصحيح والموثقة لان تلك تحمل ... ظاهران فيما يثبت فيه القراءة
فيخص عموم جواز القراءة بحالها الا ان ترك القراءة احوط سيما مع ما ذكرنا من استحباب التسبيح وذكرنا سابقا من افضليته مطلقا وبالجملة الاولى
ترك القراءة في جميع تلك المواد الا في الجهرية اذا لم يسمعها المأموم ولعله يمكن القول بالاولوية هنالك ايضا لعمل الشيخ فيها كما ذكرنا واما افضلية التسبيح
بالخصوص بمعونة الاخبار الدالة عليها منها ما تقدم ومنها ما سيجيء ثم ان جمعا من الاصحاب حكموا باستحباب التسبيح في الاخفاتية لصحيح بكر بن محمد
الازدي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اني لاكره للمؤمن ان يصلي خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كانه حمار قال قلت جعلت فداك فيصنع ماذا
قال يسبح وتقدم مرارا في خبر ابي خديجة وحسنة زرارة قال الاول حسنة زرارة يشمل باطلاقها الجهرية وان يسمع قراءة الامام بل هو ظاهر فيها فيرد الاشكال
من جهتين دلالة على استحباب القراءة فيما لا يسمع الصوت ولا الهمهمة ومن سماعها فيما يسمعها ومن جهة اطلاق رواية ابي خديجة وظاهر الحسنة لانهما تدلان
على رجحان التسبيح مطلقا لعدم الاستماع اما الاشكال الاول وهو رجحان التسبيح كما هو مقتضى رواية ابي خديجة ففيه انها لا تنافي ما ذكرنا
كما ذكرنا سابقا واما الاشكال الثاني وهو رجحان التسبيح مع منافاته للاستماع كما افاده الحسنة فقد قيل في وجه الجمع بينها وبين الاية توجيهان
الاول ان يكون المراد التسبيح الخفي بحيث لا ينافي الانصات العرفي والثاني ان يكون المراد التسبيح القلبي والنفسي لا الذكري كما هو ظاهر الخبر وفي كليهما نظر
لان المأمور به في الاية الاستماع والانصات ولا يتحقق الانصات الا بترك القراءة ولا ريب ان الاستماع امر مربوط بالقلب فانما هو اعمال القلب والجارحة المخصوصة
لحصول المقصود مع ربط القلب بتحصيل السماع فيشكل الالتفات الى التسبيح النفسي والقلبي الذي ليس هو الا توجه القلب ولا مدخل فيه لجارحة اخرى اذ ما جعل
الله لرجل من قلبين في جوفه فلعل حملها على الاخفاتية وجعل الانصات عبارة عن ترك القراءة اولى ويشعر بذلك ايضا بعض الاخبار كصحيح علي بن يقطين و
بالجملة الحكم باستحباب التسبيح في الركعتين الاوليين من الجهرية اذا سمع القراءة في غاية الاشكال بل وجوازه ايضا **الثامن** يستحب حضور جماعة اهل الخلاف
استحبابا مؤكدا للاخبار الكثيرة فروى زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال يا زيد خالقوا الناس باخلاقهم صلوا في مساجدهم وعودوا مرضاهم واشهدوا
جنائزهم وان استطعتم ان تكونوا الائمة والمؤذنين فافعلوا فانكم اذا فعلتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية رحم الله جعفرا ما كان احسن ما يؤدب اصحابه واذا
تركتم ذلك قالوا هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان اسوء ما يؤدب اصحابه وحفص بن البختري في الصحيح عنه قال يحسب لك اذا دخلت معهم وان
لم تقتد بهم مثل ما يحسب لك اذا كنت مع من تقتدي به وحماد بن عثمن في الصحيح عنه انه قال من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله
في الصف الاول الى غير ذلك من الاخبار ويستحب الصلوة في المنزل اولا ثم الصلوة معهم لصحيحة عمر بن يزيد عنه عليه السلام انه قال ما منكم احد يصلي صلوة
فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلوة تقية وهو متوضئ الا كتب الله له بها خمسا وعشرين درجة فارغبوا في ذلك وصحيح عبد الله بن سنان
عنه انه قال ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء الا كتب الله له خمسا وعشرين درجة ... هذا
يكون فيه قوم مخالفون معاندون وهم يمسون في الصلوة فانا اصلي العصر ثم اخرج فاصلي معهم فقال اما ترضى ان تحسب لك باربع وعشرين صلوة
وما رواه مروان بن عبيد في الصحيح عن نشيط بن صالح قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام الرجل منا يصلي صلوته في جوف بيته مغلقا عليه بابه ثم يخرج
فيصلي مع جيرته تكون صلوته تلك وحده في بيته جماعة فقال الذي يصلي في بيته يضاعف الله له ضعفي اجر الجماعة تكون له خمسين درجة والذي يصلي





جبرئيل يكتب الله لمن صلى خلف من يقول بقوله ويدخل معهم في صلاتهم فيخلف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناتهم الى غير ذلك من الاخبار ولا
يسقط القراءة ح وقال في المنتهى لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه مضافا الى ذلك والى كونه منفردا في الحقيقة صحيح الحلبي عن الصادق ع قال اذا صليت
خلف امام لا يقتدى به فاقرأ خلفه سمعت قراءته او لم تسمع وصحيح علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدى بصلوته والامام
يجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس وصحيح محمد بن ابي حمزة عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال يجزيك اذا كنت معهم من القراءة مثل
حديث النفس ويسقط الجهر للروايتين الاخيرتين وربما اشعر بعض الاخبار من ترك القراءة مثل ما رواه بكير بن اعين في الموثق قال سألت ابا عبد الله ع
عن الناصب يؤمنا ما تقول في الصلوة معه فقال اما اذا جهر فانصت للقرآن واسمع ثم اركع واسجد انت لنفسك وما رواه زرارة وليس في طريقها
قاسم بن عروة عن ابي عبد الله ع قال لا بأس بان تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فان قراءته يجزيك اذا سمعتها وما رواه معوية بن وهب في الصحيح
المعتبر قال سألته عن الرجل يؤم القوم وانت لا ترضى به في صلوة يجهر فيها بالقراءة فقال اذا سمعت كتاب الله يتلى فانصت له قلت فانه يشهد علي بالشرك
قال ان عصى الله فاطع الله فرددت عليه فابى ان يرخص لي قال قلت له اصلي اذن في بيتي ثم اخرج اليه فقال انت وذاك وقال ان عليا ع كان في صلوة
الصبح فقرأ ابن الكواء وهو خلفه ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين فانصت علي ع تعظيما للقرآن حتى
فرغ من الاية ثم عاد ابن الكواء فانصت علي ع ثم قال فاصبر ان وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون ثم اتم فالاجود حملها على شدة التقية كما حملها
الشيخ وحملها على ان يقرء اذا سكت المخالف ويكون اذا قرء مؤيدا ذلك بنقل حكاية علي ع ليس بذلك ويشهد له الخبر المروي عن ... علي
بن سعد البصري قال قلت لابي عبد الله ع اني نازل في بني عدي ومؤذنهم وامامهم وجميع اهل المسجد عثمانية يبرءون منكم ومن شيعتكم وانا نازل فيهم
فما ترى في الصلوة خلف الامام قال صل خلفه واحتسب بما تسمع ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار واخبرته بما افتيتك فتأخذ بقول الفضيل
وتدع قولي قال علي فقدمت البصرة واخبرت فضيلا بما قال فقال هو اعلم بما قال لكني قد سمعته وسمعت اباه يقولان لا تعتد بالصلوة خلف الناصب واقرأ لنفسك
كانك وحدك قال فاخذت بقول الفضيل وتركت قول ابي عبد الله ع والاولى الجمع بين الاستماع والانصات والقراءة حسب ما امكن ولو لم يقدر الا
على ام الكتاب وحدها فيجزي بها وان كانت السورة واجبة على الاصح وادعى في المدارك عليه الاجماع والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه ايضا رواية
احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي عن الرضا ع قال قلت له اني ادخل مع هؤلاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ما ان اؤذن واقيم ولا اقرأ الا الحمد حتى يركع ايجزيني
ذلك قال نعم يجزيك الحمد وحدها ورواية علي بن اسباط عن الحسن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله وابي جعفر ع في الرجل يكون خلف امام لا يقتدى
به فيسبقه الامام بالقراءة قال اذا كان قد قرأ ام الكتاب اجزأه يقطع ويركع واما لو ركع الامام قبل اكمال الفاتحة فقيل يقرأ في ركوعه وقيل يسقط القراءة
للضرورة وحكم بذلك الشيخ في التهذيب حيث قال ان الانسان اذا لم يلحق القراءة معهم جاز له ترك القراءة معهم والاعتداد بتلك الصلوة بعد ان يكون
قد ادرك الركوع ويدل عليه اخبار كثيرة فروى ابو بصير في الصحيح قال قلت لابي جعفر ع من لا اقتدي به في الصلوة قال افرغ قبل ان يفرغ فانك في حصار
فان فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه وروى معاذ بن كثير في الصحيح عن الصادق ع قال اذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتم بصاحبه وقد بقي على الامام اية او
ايتان فخشي ان هو اذن واقام ان يركع فليقل قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله وليدخل في الصلوة وروى اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد
الله ع اني ادخل المسجد فاجد الامام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني ان اؤذن واقيم واكبر فقال لي فاذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة واعتد بها
فانها من افضل ركعاتك قال اسحق فلما سمعت اذان المغرب وانا على بابي قاعد قلت للغلام انظر اقيمت الصلوة فجاءني فقال نعم فقمت مبادرا فدخلت
المسجد فوجدت الناس قد ركعوا فركعت مع اول صف ادركت واعتددت بها ثم صليت بعد الانصراف اربع ركعات ثم انصرفت فاذا خمسة او ستة من
جيراني قد قاموا الي من المخزوميين والامويين فاقعدوني ثم قالوا يا ابا هاشم جزاك الله عن نفسك خيرا فقد والله رأينا خلاف ما ظننا بك وما قيل فيك
فقلت واي شيء ذلك قالوا اتبعناك حين قمت الى الصلوة ونحن نرى انك لا تقتدي بالصلوة معنا فوجدناك قد اعتددت بالصلوة معنا وصليت بصلوتنا
فرضي الله عنك وجزاك خيرا قال قلت لهم سبحان الله ألمثلي يقال هذا قال فعلمت ان ابا عبد الله ع لم يأمرني الا وهو يخاف علي هذا وشبهه وروى احمد بن
عائذ قال قلت لابي الحسن ع اني ادخل مع هؤلاء وشبهه وروى احمد بن عائذ قال قلت لابي الحسن ع اني ادخل مع هؤلاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى
ما ان اؤذن واقيم فلا اقرأ شيئا حتى اذا ركعوا واركع معهم افيجزيني ذلك قال نعم وقال بعض المتأخرين كصاحب الذخيرة وصاحب المدارك لا يبعد ...
الشيخ على المطلب ... انه يشكل التعويل عليها لضعف الرواية وقال ان الاحوط الاتمام والاعادة خصوصا مع عدم التمكن من قراءة الفاتحة وعدم ثبوت
عدم انحصار الدليل فيها ولا يخفى ان ما ذكرناه من الروايات يكون في اثبات ذلك الحكم وان كان لضعف بعضها وقد اعتضد بعضها ببعض مع ان رواية ابي بصير
والظاهر ان ابا بصير هو الثقة وكذا رواية معاذ وقد ذكر للغيبة ... الصالحين من شيوخ اصحابنا وخاصته والظاهر ان القراءة

وأما لو لم يكن هناك تقية ففيما ذكره الاحتياط ولعله يمكن ان يبقى على سند حال الركوع بالقراءة للقائل ولو نفت الجليل للثقة الصوتي
في صورة التقية والضرورة فلعله ليس مجال الترك في الحكم ومن هذا يظهر الحكم باستحباب الجماعة مع المخالفين وجواز الاعتداد بتلك الصلوة
وانه متى وانى يستحب فحيثما يجب ويستحب لو فرغ قبل الامام ان يمجد الله ويثني عليه حتى يفرغ ففي موثقة عمر بن ابي شعبة لابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قلت اكون مع الامام فافرغ من القراءة قبل ان يفرغ من قراءته قال فاتم السورة ومجد الله واثن عليه حتى يفرغ ويقرب منها مرسلة اسحاق بن عمار وفيه
وفي آخرها فسبح حتى يفرغ وروى زرارة في الموثق لابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الامام اكون معه فافرغ من القراءة قبل ان يفرغ قال امسك
آية ومجد الله واثن عليه فاذا فرغ فاقرأ الآية واركع ولم اطلع على نص من كلام الاصحاب في وجه جمع تلك الاخبار وصحيحة ابي بصير المتقدمة ويؤيد
الروايات الاولة وكذا غيرها ولعل الاتمام والاولى وان كان حمل موثقة زرارة على الاستحباب ايضا ليس بذلك البعيد وحكم بعض الاصحاب باستحباب
التسبيح والذكر قبل فراغ الامام خلف من يقتدى به ايضا فيما يجوز فيه القراءة للاطلاق **التاسع** يجوز ان يأتم المفترض بالمفترض وان اختلفا كالظهر
والعصر هذا هو المعروف بين الاصحاب قال العلامة في المنتهى انه قول علمائنا اجمع والظاهر انه لم يعرف فيه خلاف نعم خالف في الكم ايضا كالظهر والصبح
او المغرب مثلا بان يكون بعضها قضاء او كلها وقيل لعل ذلك مضافا الى الاجماع صحيحة حماد بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل امام قوم فصلى
العصر وهي لهم الظهر قال اجزأت عنه واجزأت عنهم وموثقة ابي بصير قال سألته عن رجل صلى مع قوم وهو يرى انها الاولى وكانت العصر قال
فليجعلها الاولى وليصل العصر ورواية زرارة وفي طريقها علي بن حديد عن الباقر عليه السلام في رجل دخل مع قوم ولم يكن صلى هو الظهر والقوم يصلون
العصر يصلي معهم قال يجعل صلوته التي صلى معهم الظهر ويصلي هو بعد العصر وحسنة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل ام قوما في العصر فذكر وهو يصلي بهم انه لم يكن صلى الاولى
قال فليجعلها الاولى التي فاتته ويستأنف بعد صلوة العصر وقد قضى القوم صلوتهم وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال اذا صلى المسافر خلف قوم حضور فليتم صلوته
ركعتين ويسلم وان صلى معهم الظهر فليجعل الاوليين الظهر والاخيرتين العصر وموثقة الفضل بن عبد الملك عن الصادق عليه السلام قال لا يؤم الحضري المسافر
ولا المسافر الحضري فاذا ابتلي بشيء من ذلك فام قوما حاضرين فاذا اتم الركعتين سلم ثم اخذ بيد بعضهم فقدمه فامهم واذا صلى المسافر خلف قوم حضور
فليتم صلوته ركعتين ويسلم وقد استدل العلامة في التذكرة على انه يأتم المفترض بالمتنفل كما في المعادة فصحيح فيهما ولا اعتماد عليه ونقل عن الصدوق انه قال
لا بأس ان يصلي الرجل الظهر خلف من يصلي العصر ولا يصلي العصر خلف من يصلي الظهر الا ان يتوهمها العصر فيصلي معه العصر ثم يعلم انها كانت الظهر
فيجزي عنه وربما يستدل له بصحيحة علي بن جعفر انه سأل اخاه موسى عليه السلام عن امام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلي معه وهي تحسب انها العصر
هل يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلوتها وهي ناظرة
مطلبه كما لا يخفى ولعل الامر بالاعادة لكونها محاذيا للامام بناء على عدم الجواز ويحمل على الاستحباب بناء على المختار من الكراهة وربما يؤول لعله
لا تعتد المرأة لاختلاف الوقع وفيه تأمل وربما نقل عن ابن بابويه القول باعتبار الاتفاق في الكم ويدفعه الاخبار الصريحة في ايتمام المسافر بالمقيم ولكن
الآن لمقابلات العموم ولعله لا قائل بالفصل لم يجد في الاخبار نصا في عينها بعينه روى الكليني والشيخ عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسي الصلوة او نام عنها صلى حين يذكرها وان ذكرها وهو في صلوة بدأ بالتي
نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها وان كان صلى العتمة وحده فصلى منها ركعتين ثم ذكر انه نسي
المغرب اتمها بركعة فيكون صلوته للمغرب ثلث ركعات ثم يصلي العتمة بعد ذلك فان الظاهر منها انه يعدل الى العصر ويأتم فيها بالمغرب وروى الشيخ عن
اسحاق بن عمار وفي طريقها اسماعيل ... والراوي عنه ابن ابي عمير والصدوق وابنه بسنده عن اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تقام الصلوة
وقد صليت فقال صل واجعلها لما فات واستثنى الشهيد صلوة الاحتياط الا فيما اشترك الامام والماموم في الشك والاحتياط الترك مطلقا اقتصارا على
المتيقن واعلم ان ما ذكرنا من جواز الايتمام انما هو اذا لم يتخالفا كيفية كاليومية والكسوف والعيدين لا يتحقق المتابعة فيهما والجنازة ويمكن
بالتشهد او لمكان التعلق فلا مانع من المتابعة في الركوع الاخير او القنوت الاخير ونحو ذلك لشمول العمومات والاحتياط الترك ويجوز ايتمام المتنفل
بالمفترض كما في المعادة وكذا ايتمام ... بالمتنفل بناء على كون ... مثل ذلك يظهر من الاخبار ... وعكسه كاستيمام
... بالمعيد ... دليله والمتنفل بالمتنفل في مواضع كالعيدين مع انتفاء الشرائط وكذا الاستسقاء والعيد على راي ابي الصلاح **العاشر**
لا يجوز مفارقة الامام بلا عذر بغير قصد الانفراد للتأسي ولان الامام انما جعل اماما ليؤتم به ولانه لا دليل على صحة مثل هذه الصلوة والاصل
الفساد واما مع العذر فلا خلاف فيه كالانفراد في التشهد اذا كان مسبوقا بالامام ونحو ذلك وكذا لا اشكال في جواز المفارقة مع قصد الانفراد مع
العذر وبقي الكلام في جواز المفارقة مع قصد الانفراد بلا عذر فهو المشهور بين الاصحاب والمعروف من مذهبهم بل نقل العلامة في النهاية الاجماع

(هامش) في جواز اقتداء المفترض بمثله وبالمتنفل وعكسه
(هامش) قال يجعل صلوته التي صلى معهم
(هامش) ثم فليصلها الاولى
(هامش) في عدم جواز مفارقة الامام بلا عذر

حل ذلك فكذا نقل عن ظ المنتهى ايضا وقال الشيخ في المبسوط من فارق الامام بغير عذر بطلت صلوته وان كان لعذر تمم صحت صلوته وحجتهم
على الشبه الاخبار الاتية في الانفراد في التسليم والتشهد وغير ذلك بفعل النبي صلى الله عليه وآله في صلوة ذات الرقاع فانه صلى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة ثم خرجت
من صلوته واتمت منفردة وببعض الاخبار الضعيفة التي لا يمكن الاعتماد عليها والجواب عن الاخبار القول بموجبها اذ هو مع العذر في الاغلب ونطالبه
بالدلالة واما مثل صحيح ابي المعزا الاتي في صحيح تمام الاستدلال بها بابتنائه بالقول بالفصل وهو غير مسلم ويدل على مذهب الشيخ عدم شمول التوقيف
بمثل هذه الصلوة والاصل عدم الصحة ويؤيده قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقوله انما جعل الامام اماما ليؤتم به ويمكن القدح في ما يبعد الاخبار وجعلها
الشيخ دليلا على ما نقل عنه ويؤيده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سأله عن امام احدث فانصرف ولم يقدم احدا ما حال القوم قال لا صلوة
لهم الا بامام فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقي منها وقد تمت صلوتهم فان الاجماع انما هو في المعذور والانفراد دليل للشيخ ظاهرا فالحكم على خلافهم والقطع ببطلان
الصلوة مشكل والاحتياط في عدم الانفراد من دون العذر وما ذكرنا انما هو في الجماعة المستحبة واما الواجبة فلا يجوز قطعها وهل يجوز
للمنفرد الى الايتمام الاصل يقتضي عدم الجواز وجوز الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والاحوط الاجتناب وقد مر في مباحث النية شيء من مباحث
المسئلة فراجع وتأمل ثم بعد البناء على جواز العدول يجب اتمام الصلوة من موضع الانفراد فاذا كان قبل القراءة قرأ وبعدها ركع ولو كان في اثنائها
ففيه اشكال واوجب الشهيد الثاني الاستيناف من اول تلك السورة والشهيد الاول الاستيناف مطلقا لانه في محل القراءة وقد نوى الانفراد وقال في
المدارك ولعله احوط ولكن الاشكال في تلك الاحتياط ايضا محتمل سيما على مذهب من يحرم القران كما هو المختار الآن بناء على ان القران المحرم هو ما كان
القراءة المعينة للصلوة كما ذكرنا ويجوز ان يسلم المأموم قبل الامام وينصرف للضرورة وغيرها قال في المدارك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب
حتى في كلام القائلين بوجوب التسليم ويدل على ذلك صحيح ابي المعزا عن الصادق في الرجل يصلي خلف امام فيسلم قبل الامام قال ليس بذلك بأس و
لكن ابي المعزا روى ايضا في الصحيح عنه في رجل يكون خلف الامام فيسهو فيسلم قبل ان يسلم الامام قال لا بأس ولعله يحمل على حمله في الاطلاق ويدل على
صورة العذر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون خلف الامام فيطول الامام بالتشهد فيأخذ الرجل البول او يتخوف على شيء او يمرض كيف
يصنع قال يتشهد هو وينصرف ويدع الامام وصحيحة الاخرى عنه عن الرجل يكون خلف امام فيطول في التشهد فيأخذه البول او يخاف على شيء ان يفوت او
يعرض له وجع كيف يصنع قال يسلم وينصرف ويدع الامام وصحيحة زرارة عن الصادق قال سألته عن رجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد قال يسلم
ويمضي في حاجته ان احب وفي هذا التعبير ايضا ظاهرها جواز التسليم من غير العذر كما لا يخفى والظاهر انه لا يجب هنا قصد الانفراد وربما ينسب ذلك الى
ظ الاصحاب ايضا وربما يقوى ذلك على القول بعدم وجوب المتابعة في الاقوال ولعل الاشرف ما ينبغي ان يكون الجلوس المتين من الاستقامة والاصرار قبل
الامام سيما اذا كان التشهد يستلزم عدم المتابعة في الفعل ايضا والاخبار المطلقة ولعل قصد الانصراف يكون مع عدم قصد الايتمام ولا حاجة الى قصد
بنيته الحادي عشر لا شك في ان الاولى بالتقدم هو امام الاصل لو كان حاضرا بل ويكون حكما من ائمة الامام بخصوص الصلوة واما عند غيبته
المنزل والامارة من جانب الامام والمسجد الراتب اولى من غيرهم وان كان الغير افضل والظاهر الخلاف في ذلك وقال العلامة في المنتهى انه لا نعرف فيه
خلافا ويدل على ذلك رواية ابي عبيدة الاتية في مقامها ايضا ويحكى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله ولكنها ايدل على الاولين واما المسجد فربما يستدل بان تقدم
الغير يورث حشمة وتنافرا وبانه مثل منزله ويمكن ان يقال ان ذلك سلطنة صاحب المسجد فيدخل في الرواية ايضا وكلام الاصحاب في ذلك يكون للتسامح
في ادلة السنن وحكم الشهيد بان الكراهة تنتفي لو كان باذنهم لان اولويتهم ليست مستندة الى فضيلة ذاتية بل الحسنيات ادبية وقال صاحب المدارك
انه اجتهاد في مقابل النص ويمكن ان يقال ان الظاهر من النهي في الرواية هو النهي عن التقدم في نفسه ولا واما التقدم بسبب تقديمهم اياه فلا يسعنا من
النص فيبقى على الاصل وليس بذلك البعيد ولعل سياق الرواية ايضا يقتضي ذلك بان يكون هي ايضا من المرجحات كالاقرأية والاعلمية وغيرهما فيكون
الامر كما ذكره وعلى هذا فلا يتفرع اثر على النزاع في انه هل الافضل تقديمهم او الاذن للافضل الاولى ما ذكره وتشبيه الظاهر افضلية الاذن لما
سيجي من الادلة على اولوية الاعلم وغيره مما نريد ذكره واما على ما ادعوه من ظهور الرواية في الاطلاق فالاولى المباشرة ونقل عن جماعة من الاصحاب ان الاولوية
لا يتوقف بحضورهم بل يرسل اليهم لو كانوا غائبين فان حضروا واستنابوا احدهم والا قدم المأمومون من يريدون مع خوف ضيق الوقت والظاهر ان المراد
من صاحب المنزل هو ساكنه ولو بالعارية فلو اجتمع المالك والساكن والمستعير فالظاهر تقديمهما ونقل عن الشهيد الثاني ترجيح المالك وفي الحكم
ليس بواضح ولو اشتركوا فلم يعرف على مرجح في انفسهم ولو اجتمعوا ثم نقل عن جماعة من الاصحاب ان الهاشمي اولى والظاهر ان مرادهم بعد الثلاثة المتقدم كما
يظهر من غير واحد من الاصحاب وكما يظهر من كلام العلامة في المنتهى في حكاية تقديم الثلاث وقال الشهيد في الذكرى بعد ان اعترف بعدم النص ظاهرا عليه
الا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله بطريق غير معلوم قدموا قريشا ولا تقدموها وهو نعم فيه اكرام الرسول صلى الله عليه وآله اذ تقديمه لاجله نوع اكرام واكرام رسول الله



وبتجه بما ذكرناه اختصاصه ولو بنده و قد يستدل لو عليه بان الافضل وتقديم المفضول قبيح عقلا ثم لو تشاح الائمة فالمنسوب الى اكثر الاصحاب تقديم
الاقرء على الافقه و يدل عليه رواية الجمهور عن النبي صلى الله عليه وآله يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في
القراءة والسنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سنا وما رواه صاحب ابو عبيدة الحذاء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القوم من اصحابنا
يجتمعون فتحضر الصلوة فيقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال يتقدم القوم اقرؤهم للقرآن فان كانوا في القراءة سواء فاقدمهم
هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاكبرهم سنا فان كانوا في السن سواء فليؤمهم اعلمهم بالسنة وافقههم في الدين ولا يتقدمن احدكم الرجل في منزله
ولا صاحب سلطان في سلطانه و يؤيده صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرانا قال لا باس به و المراد
بالاقرء على ما نقل عن جماعة من الاصحاب هو الاجود قراءة واتقانا للحروف واشد اخراجا لها من مخارجها و ربما يضم الى ذلك المعرفة بالاصول
المقررة بين القراء و قيل يحتمل ارادة اكثرية قراءة القرآن واجودية طلاقة اللسان و نقل العلامة في التذكرة قولا بتقديم الافقه على الاقرء و مال اليه
جماعة من متأخري اصحابنا بل وقطع بعضهم به و هو قوي لما رواه الصدوق مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله قال امام القوم وافدهم فقدموا انفسكم افضلكم والوافد
الامير الزيادة والاستزادة ونحوهما والابل السابق للقطار وروى عنه صلى الله عليه وآله ايضا ان سركم ان تزكوا صلوتكم فقدموا خياركم و يدل عليه ايضا الايات و
الاخبار الكثيرة الدالة على افضلية العالم وجعله للتقدم وكونهم بمنزلة الانبياء وكونهم ورثتهم وافضل من سبعين الف عابد الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
فهل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون بل الذين اوتوا العلم منكم درجات و يؤيده ايضا حسنة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له الصلوة خلف العبد
فقال لا باس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه قال قلت اصلي خلف الاعمى قال نعم اذا كان له من يسدده وكان افضلهم و موثقة سماعة قال سألته عن المملوك
يؤم الناس فقال لا الا ان يكون افقههم واعلمهم وروى الصدوق مرسلا عن الصادق عليه السلام انه سئل لا باس ان يؤم الاعمى اذا رضوا به وكان اكثرهم قراءة وافقههم
و ربما قيل بالتخيير ولعله نظر الى الجمع بين الاخبار ويؤيده هذه الرواية ايضا و قد يجاب عن الرواية بضعف السند واشتمالها على خلاف المعروف
بين الاصحاب وهو تقديم الاسن على الاعلم و قد يوجه رواية ابي عبيدة بان المراد بالاقرء المستكثر للفقه والعلم باحكام القرآن وان اطلاق القارئ على
العارف بذلك كان شايعا في الصدر الاول و قد يرد ذلك بانه صرح فيها بذكر الاعلم بالسنة عقيبه وان العلم بمعاني القرآن لا يستلزم العلم بالسنة فلا ينفع
ذلك لتوجيهه لان يقال انه في نوع المروزة في القرآن مما ينتفع باهل التفكر فيه ويتعظ بما يذكرون كثيرا مما ينفك عنه العالم بالسنة بل الاعلم بها اذ
لظن العلم بالسنة هو العلم بالفروع الشرعية مما يحتاج اليها في الصلوة وغيرها مع المفروض ان الامام لا بد ان يكون عالما باحكام صلوته اي نحو كان
بنفسه او تقليدا وهذا يكفي و اما مرتبة التدبر في الايات والتذكر بها والتقرب بذلك الى جناب الباري جل اسمه فلعله مرتبة مزيد فضله على هذا
الفضل من المرتبة في العلم و يؤيده الاخبار الكثيرة الواردة في قراءة القرآن ولزوم التدبر فيه وان لا يكون همّ احدكم آخر السورة بل ان تقرعوا قلوبكم القاسية
فيكون المراد بالاقرء هو ذلك الا انه لم يعهد هذا القول من الاصحاب في الخبر لفظ الدلالة على مطلوبهم هو الرواية السابقة و لعل ضعفه منجبر بعملهم
مع كونه من ادلة السنن ثم المشهور بين المتأخرين انه يقدم بعد الافقه الاقدم هجرة وهو المنقول عن الشيخ في النهاية وقيل بتقديم الاشرف بعد الافقه
على الاقدم هجرة و الدليل على ذلك هو الرواية السابقة والمراد بالاقدم هجرة على ما ذكره في التذكرة سبق الاسلام او من كان سبق هجرة من دار الحرب الى دار
الاسلام او يكون من اولاد من تقدمت هجرته وقد عرفت سابقا ما يفعلت ذلك ثم تقدم الاسن و ظن جماعة ان المراد علو السن في الاسلام وهو مما يخالف النص ولا يدل
على تعيينه ما ايضا الرواية العامية ثم تقدم الاصبح وجها ذكره جماعة من اصحابنا كابن بابويه والشيخ في ... وابن البراج والفاضلان ونقل عن المرتضى وابن الجنيد لما روي
اذا تساووا فاصبحهم وجها و فسر تارة بالحسن صورة و مرة بالحسن ذكرا و قال العلامة في التذكرة فان استووا في ذلك كله قدم اشرفهم اي اعلاهم نسبا
وافضلهم في نفسه فان استووا في هذه الخصال قدم اتقاهم واورعهم لانه اشرف في الدين واقرب الى الاجابة و ربما رجح بعضهم على الاول ثم قال فان
استووا في ذلك كله فالاقرب القرعة قال وهذا كله تقديم استحباب لا تقديم اشتراط ولا ايجاب فلو قدم المفضول جاز ولا نعلم فيه خلافا هذا كله اذا
اختلف المأمومون ولم يتفقوا على شيء وهذا مذهب الاكثر وقال العلامة في التذكرة انه يقدم اختيار الاكثر فان تساووا طلب الترجيح وهو خلاف ما
اقتضته النصوص لو اتفقوا انما يتقدمون على واحد فهو اولى لما فيه من اجتماع القلوب وحصول الائتلاف المطلوب وكذا لو كرهه الجميع ولا يتقدم ح لقوله ثلثة
لا يقبل الله لهم صلوة احدهم من تقدم قوما وهم له كارهون قيل و قال العلامة في التذكرة والاقرب انه اذا كان ذا دين فكرهه القوم لذلك لم يكره امامته
والاثم على من كرهه و الاكره هو و استحسنه بعض المتأخرين ايضا و هو في محله ثم اعلم ان ما ورد من الاخبار في تلك المرجحات كرواية ابي عبيدة انما
يفيد الترجيح على العموم لان العبرة بعموم اللفظ والسؤال غير مخصص للحكم على الاصح و لا يخفى ان المرجحات الثلثة التي ذكرناها اولا ايضا مذكورة في باب
المرجحات وظاهرها العموم و لكن جماعة من اصحابنا قد اطلقوا الحكم اولا باولوية الثلثة الاول ثم ذكروا انه ان تشاح الائمة واختلفوا فيقدم بتلك المرجحات





فان كان المستند رواية ابي عبيدة فهو يقتضي اتحاد حكم الثلاثة الاول ايضا لها فلا وجه لتخصيصهم تلك بصورة التشاح بل لابد من جعل الشرط
ايضا في هذه الصورة او بجعل المجموع شرطا عن ذلك الشرط فلا وجه لحكمهم باولوية من اتفق عليه المأمومون وان لم يكن صاحب احد هذه المرجحات
وان كان غيره مثل حديث النبوي فلا وجه لتخصيصهم اعمال تلك المرجحات بصورة التشاح اذ هو عام فلا وجه للقول باولوية من اتفق المأمومون
عليه كما ذكروه وان لم يكن واجدا لاحد هذه المرجحات وبالجملة تلك الاخبار وغيرها مما اوردنا بعضها في العبادة تقتضي ثبوت تلك الامور
مرجحات على الاطلاق غاية الامر تقديم الثلاثة الاول على المرتب الثانية للتأكيد في الخبر والاجماع المنقول ظاهر كما ذكرنا ثم ان الظاهر من التشاح هو
ما يتضمنه رواية ابي عبيدة ولعله يدخل فيه تشاح الائمة ايضا لتحصيل الثواب اذ لم يعتبر هذه المرتبة والعدالة و لعله غير مضر الثاني
عشر يستحب وقوف المأموم عن يمين الامام ان كان رجلا واحدا وخلفه ان كان كثيرا لرواية محمد بن مسلم المتقدمة و قد مر الكلام في دليله
وكذا يستحب ان يقف خلفه ان كان امرأة او اكثر لموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن الصادق في الرجل يؤم المرأة قال نعم تكون خلفه وعن المرأة تؤم
النساء قال نعم تقوم وسطا بينهن وفي صحيحة ابن مسكان عن ابي العباس قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يؤم المرأة في بيته فقال نعم تقوم وراءه و
يستحب ان كانت واحدة ان تقف مع ذلك خلف يمين الامام لما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله اصلي
المكتوبة بام علي قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك وان كان رجل ونسوة فيقوم الرجل عن يمين الامام والنسوة خلفه لما رواه
الشيخ في الصحيح عن القاسم بن الوليد قال سألته عن الرجل يصلي مع الرجل الواحد معهما النساء قال يقوم الرجل الى جنب الرجل ويتخلفن النساء خلفهما ولو كان
مع النسوة صبي او اكثر فقدمه تقدمونها وان كانوا عبيدا مثلها لما رواه عن ابرهيم بن ميمون عن الصادق في الرجل يؤم النساء وليس معهن رجل في الفريضة
قال نعم يقمن خلفه وان كان معه صبي فليقم الى جانبه وفي الصحيح عن الحلبي عن الصادق في رجل يؤم النساء قال نعم وان كان معهن غلمان فاقيموهم
بين ايديهن وان كانوا عبيدا ورواية ابن سنان وليس في طريقه الا محمد بن سنان قال بعثت اليه بمسئلة في مسائل ابرهيم فدفعها الى ابن حديد وسأله
عنها وابرهيم بن ميمون جالس عن الرجل يؤم النساء فقال نعم فقلت سله عنهن اذا كان معهن غلمان لم يدركوا ايقومون معهن في الصف ام يتقدمون
فقال لا بل يتقدمونهن وان كانوا عبيدا ولو كان الامام امرأة وقفت النساء الى جانبيها بمعنى ان لا يتأخرن عنها ولو احتجن الى ازيد من صف وقفت
التي تؤم وسط الصف الاول على المشهور والمشهور على ذلك اتفاق القائلين بامامة النساء ويدل عليه الاخبار المتقدمة في
امامتهن ومثلهن العراة ولكن امامهم يبرز بركبتيه لصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال قوم صلوا جماعة وهم عراة قال يتقدمهم الامام
بركبتيه ويصلي بهم جلوسا وهو جالس و ظاهره تعين الجلوس عليهم مطلقا و قيل بوجوب القيام مع امن المطلع وجلوسهم مع عدمه والاول
اقوى للصحيحة المذكورة ولان الظاهر ان الصلوة المفروضة من صلوة جماعة الامن من المطلع وان كان لا من حصول من مطلع غيرهم و ربما يستدل بجواز الجماعة
للعاري على جواز الجلوس لمطلق كما هو مذهب المرتضى لكونها مستحبة ولا يجوز ترك الركن لامر مستحب و هو كما ترى بل هذا موافق
لتفصيل المشهور كما اخترناه سابقا لما ذكرنا من الظاهر ثم ان الظاهر وجوب الايماء للركوع والسجود كما اختاره الاكثر ويدل عليه بعد دعوى الاجماع والاطلاقات
في الاخبار المستند رواية زرارة قال قلت لابي جعفر رجل خرج من سفينة عريانا او سلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلي فيه فقال يصلي ايماء وان كانت امرأة جعلت يدها
على فرجها وان كان رجلا وضع يده على سوءته ثم يجلسان فيؤميان ايماء ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلوتهما ايماء برؤسهما
الحديث و قال الشيخ في النهاية يومي الامام ويركع من خلفه ويسجد و يدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله قوم قطع عليهم
الطريق واخذت ثيابهم فبقوا عراة وحضرت الصلوة كيف يصنعون فقال يتقدمهم امامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيومي ايماء بالركوع والسجود
وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم و قال المحقق في المعتبر بعد نقلها وهذه حسنة لا يلتفت الى من يدعي الاجماع على خلافها و يمكن
ان يكون المراد من هذه الموثقة ايضا ذلك بان يكون قوله على وجوههم متعلقا بقوله يومي وح يندفع الاشكال من جهة الاطلاقات وعمل الاصحاب ومن
جهة تلك الرواية وان الميسور لا يسقط بالمعسور سيما مع الامن عن مطلع لحال ركوعهم وسجودهم و يمكن ان يقال بمنع شمول الاطلاقات لحالة الجماعة
وان اشتغال الذمة يستدعي اليقين بالبرائة وان الميسور لا يسقط بالمعسور وغير ذلك مما تكرر منه ولكنه يشكل بعد ثبوت التوظيف في
الحالة بهذه الخصوصية فلا يحصل اليقين بالبرائة و الاحتياط في الاتيان بالصلوتين وان كان الاظهر قول الشيخ للاجماع المنقول والشهرة وظواهر الاطلاقات

**الثالث عشر** يستحب ان يكون في الصف الاول اهل المرتبة الكاملة من علم وعمل وعقل لانه افضل الصفوف للاخبار والافضل للافضل ويدل
عليه رواية جابر عن ابي جعفر قال قال النبي ليكن الذين يلون الامام منكم اولوا الاحلام والنهى فان نسي الامام او تعايا قوموه وافضل الصفوف اولها وافضل اولها
ما دنى من الامام وفضل صلوة الجماعة على صلوة الرجل فذا خمس وعشرون درجة في الجنة وما روي عن النبي من طريق العامة ليليني اولوا الاحلام ثم الذين يلونهم

الصفين ثم الثاني قال في الذكرى يستحب ان يكون يمين الصف لأفاضل الصف لما روي ان الرحمة تنزل من الامام الى يمين الصف ثم الى الثاني والأفضل
للأفضل ويدل على فضل الصف الاول وميامن الصف اخبار منها ما رواه الصدوق باسناده قال قال فضل ميامن الصفوف على مياسرها
كفضل الجماعة على صلوة الفرد وروى الصدوق مرسلا عن الكاظم ع ان الصلوة في الصف الاول كالجهاد في سبيل الله عز وجل وذهب العلامة في
المنتهى الى استحباب توسيط الامام ... وروى الجمهور عن النبي ص انه قال وسطوا الامام وسدوا الخلل ... مرفوعة ... بن ابراهيم ...
حيث تقدم الامام ... وبعض ... توسيع اليمين واستحبابه ... ذلك ويكره ان يقوم وحده مع ...
الصفوف ... وهو المشهور بين الاصحاب ... ونقل العلامة ايضا ونقل عن ابن الجنيد القول بالمنع و
الاول اقوى ... قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يقوم في الصف وحده ... الامام ... واحد بعد واحد
وروى الصدوق عن موسى بن بكر انه سأل ابا الحسن موسى ع عن الرجل يقوم في الصف وحده فقال لا بأس انما يبدو الصف واحد بعد واحد و
يدل ... الروايات الكثيرة ... وهو بعيد عن الضعيف وخصوص صحيحة
... الصف وصحيحة الحلبي
... خلف الصفوف
... قال قال رسول الله ص سووا بين
صفوفكم وحاذوا بين مناكبكم لا يستحوذ عليكم الشيطان واحتج ابن الجنيد على البطلان برواية السكوني وهي مع ضعفها لا يفيد ...
فيحمل على الكراهة جمعا اما لو كان الصف ممتلئا ... ويدل على ذلك ... رواية السكوني ...
... سألته عن رجل دخل في صلوة فلم يجد في الصف مقاما ايقوم وحده حتى يفرغ من صلوته قال نعم لا بأس يقوم بحذاء الامام و
... يصلي مع الامام ... يجوز ذلك ...
... معتبرة ومما ذكرنا ظهر انه يستحب سد الفرج في الصفوف ولا بأس بالتقدم والتأخر ... الصف ويدل عليه
... صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع ... خلف الامام في الصف ... فان استطاع ...
... ويتأخر ... موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال لا يضرك ان تتأخر وراءك اذا وجدت ضيقا في الصف ... الى الصف الذي خلفك و
ان كنت في صف وأردت ان تتقدم ... فلا بأس ان تمشي اليه ومن جميع ما ذكر ظهر انه تصح الصلوة مع تخلل الصف ... وان كان كثيرا
صلوة ذلك الصف ... لو كان الصف مستطيلا ... الفصل بين كل منها اكثر
فصح الصلوة لكن خلاف المستحب واما صلوة من يليهم من الصف الثالث فيشكل حيث لو كان الفصل كثيرا ... الفصل بين الصفين بازيد
مما يتخطى لان يكون الفصل قليلا بمثل مكان رجل وازيد ... فيشكل الحكم بالبطلان ... الصحيح على القول باشتراط عدم الزيادة مما يتخطى
يضر مع احتمال الصحة ولو كان الفصل كثيرا ... بين الصف الذي قدامه ... الصف مجاز وهو خلاف
الاصل ويستحب تسوية الصفوف واقامتها قال في الذكرى يستحب اقامة الصفوف استحبابا مؤكدا قال ابن بابويه قال رسول الله ص اقيموا صفوفكم فاني
اريكم من بين يدي ... ولا تخالفوا فيخالف الله بين قلوبكم ... وقال ... من وجد خللا في الصف ان يسده ... ان الله وملائكته
يصلون على الذين يلون الصفوف الاول ... خطوة احب الى الله من خطوة يمشيها يصل بها صفا ... للامام امرهم بتسوية الصفوف
لان النبي ص كان يقول ... سووا صفوفكم ... الرابع عشر يكره ان يأتم حاضر بمسافر على المعروف
من مذهب الاصحاب بل ... الفاضلين انه موضع وفاق وكذا العكس كما صرح به في المنتهى ونقل عن علي بن بابويه القول بالمنع فيهما والاول اقرب
لنا على الجواز العمومات والروايات الكثيرة كصحيحة حماد قال سألت ابا عبد الله ع عن المسافر يصلي خلف المقيم قال يصلي ركعتين ويمضي حيث شاء وحسنة
الحلبي ... في الحديث وصحيحة محمد بن مسلم ... وصحيحة ابن مسكان وموثقة ... قال اذا دخل
مع اقوام حاضرين في صلوتهم فان كانت الاولى فليجعل الفريضة في الركعتين الاولتين وان كانت العصر فليجعل الاوليين نافلة والاخيرتين فريضة و
على الكراهة ... موثقة الفضيل بن عبد الملك ... يجعل الاوليين من ظهر والاخيرين من عصر وكذا صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة
لعل ذلك انما هو لكراهة الصلوة النافلة بعد صلوة العصر كما ذكره الشيخ ... الفريضة في الاخيرتين ويدل على الكراهة في الصورة
موثقة الفضيل بن عبد الملك ... وهي ... انه يجعل الاوليين من ظهر والاخيرين من عصر وكذا صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وبخصوص الصورة

الاولى صحيحة ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يصلي المسافر مع المقيم فان صلى فلينصرف في الركعتين و الخبران ظاهران في الجواز ايضا و الظاهر ان كل ما تضمنت تلك الاخبار من حمل الاولين ظاهرا والاخيرين نصا على الواحد بمنزلة الاخرى ما قلة فيما يجوز الاشتغال فيه وغير ذلك مما كان بينا انسب نعم و المحقق في المعتبر قيد الكراهة بصورة اختلاف الفرضين كيفية حتى ذلك بلزوم المفارقة المكروهة فيهما دون غيرها فلا يكره ذلك في الصبح والمغرب و اختاره بعض المتأخرين ايضا وربما كان في الموثقة المتقدمة اشعار الى غير ذلك ويحتمل ما ذكره بلزوم عدم الكراهة في صورة الاختلاف ايضا ان كان في صورة الاختلاف ايضا ان كان في الركعتين الاخيرتين و يؤيد ما ذهب اليه عدم ظهور الاطلاقات في غير الرباعية كما لا يخفى على المتتبع كالصريح صريح فيها و لا يبعد القول بانه يحصل منها ظن قوي بانحصار العلة في ذلك وما نحن فيه مثل المغرب والصبح والصلوة التي فرضها بعد الاطلاقات الا ان كلام الاصحاب في ذلك مطلق فلو لم يكن اجماع على الكراهة فيها لكان قول المحقق قويا متينا ثم اذا كان الامام مسافرا وفرغ فلا ينبغي له ما شرع التسليم ثم الصلوة قال في الذكرى لو نقص عدد صلوة المأموم عن صلوة الامام تخير المأموم بين انتظاره حتى التسليم وبين تسليمه و الاول افضل ولو زاد عدد صلوته على صلوة الامام تخير المأموم بين المفارقة في الحال والصبر حتى يسلم الامام فيقوم الامام الى الاتمام و الثاني افضل وح لو نظم الامام فراغ المأموم ثم سلم كان جائزا بل افضل فعلى هذا يقوم المأموم بعد تشهد الامام انتهى ثم هل يجوز ان يقتدي مأموم مسافر في الباقي الظاهر الجواز للموثقة المتقدمة و هو وان كانت في صورة تقديم الامام لكنه لا قائل بالفصل الاخبار الواردة فيما لو عرض عارض للامام واستناب غيره يرشد الى ذلك وتوقف في ذلك العلامة في التذكرة و لا وجه للتوقف فيما لو قدم الامام احدهما بل ولا في غير ما يشتمل ما ذكرنا و اعلم انه يظهر من مجموع الاخبار كراهة الامامة والايتمام كليهما سيما مع ملاحظة خصوص صحيحة ابي بصير فلا يتوهم الاختصاص بالامامة و يكره ان يؤم الفالج الاصحاء والمقيد المطلقين و قد مر ما يدل عليه و الظاهر انه لابد من تقييدهما بما اذا لم يستطع الافلج مجد الجلوس وكذا المقيد في الافلاج يجوز كما ذكرنا بقيا الا ان يكون المأموم ايضا جالسا من جهة اخرى وكذا الكلام في كل مرتبة كان ناقصا من اخرى على ما اشتهر بين الاصحاب و يكره امامة المتيمم بالمتوضئين على المشهور بين الاصحاب بل قال في المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا الا ما حكي عن محمد بن الحسن الشيباني من المنع عن ذلك و يدل على الجواز اخبار كثيرة منها صحيحة جميل بن دراج ومحمد بن حمران عن قال قلنا لابي عبد الله عليه السلام امام قوم اصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل يتوضأ بعضهم ويصلي بهم قال لا ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم فان الله قد جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و موثقة ابن بكير عن الصادق قال قلت له رجل ام قوما وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور فقال لا باس به الى غير ذلك من الاخبار و يدل على الكراهة رواية السكوني في مسئلة امامة الاعمى ورواية الاخرى عن جعفر عن ابيه قال لا يؤم صاحب التيمم المتوضئين ولا يؤم صاحب الفالج الاصحاء ورواية عباد بن صهيب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا يصلي المتيمم بقوم متوضئين وهذا الاخبار ضعيفة متروكة الظاهر عند الاصحاب فيحمل على الكراهة و يكره امامة العبد الا لاهله قال الصدوق في المقنع لا يؤم العبد الا اهله و اطلق الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وابن ادريس القول بالجواز و قال الشيخ في المبسوط والنهاية لا يجوز ان يؤم الاحرار و يجوز ان يؤم مواليه اذا كان اقرأهم و اطلق ابن حمزة ان العبد لا يؤم الحر واختاره العلامة في النهاية و لنا على الجواز الاصل والاطلاقات و حسنة زرارة لابراهيم بن هاشم عن الباقر قال قلت له الصلوة خلف العبد فقال لا باس به اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه و صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما انه سئل عن العبد يؤم القوم اذا رضوا به وكان اكثرهم قرانا قال لا باس به و صحيحة الاخرى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن العبد الحديث بتمامه و موثقة سماعة قال سألته عن المملوك يؤم الناس فقال لا الا ان يكون هو افقههم واعلمهم و احتج ابن حمزة واستثنى الاهل بما رواه السكوني عن ابي جعفر عن ابيه عن علي انه قال لا يؤم العبد الا اهله فهو مع ضعفه لا ينافي الاخبار الكثيرة المعتبرة والاصل والاطلاقات فيحملها على الكراهة و مما ذكرنا ظهر مستند الصدوق والشيخ في المبسوط و لعل الصدوق ايضا موافق للشيخ في المبسوط وجوابه ضعف السند و لعل لذلك اختار الجواز المطلق في الخلاف و لعله اولى لعدم بعد ارادة الاهل من تلك الاطلاقات الكثيرة غاية الكثرة و التخصيص الى هذا القدر مما لا يرضى به المحققون واما قول ابن حمزة فقد استند له العلامة بانه ناقص فلا يليق بهذا المنصب و هو كما ترى و يكره للمأموم التنفل حال الاقامة على المشهور بين الاصحاب لصحيحة عمر بن يزيد انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت فريضة ما حد هذا الوقت قال اذا اخذ المقيم في الاقامة فقال المقيم الذي يصلي معه و نقل عن الشيخ في النهاية وابن حمزة انهما منعا عن ذلك و لعل مستندهما ايضا ذلك و قال في الذكرى وقد يحمل على ما لو كانت الجماعة واجبة كان ذلك يؤدي الى فواتها وذلك بعيد و الاولى الحمل على الكراهة كما يشعر به لفظ لا ينبغي و يؤيد ذلك ما يجيء في باب القيام الى الصلوة عند قول المقيم قد قامت الصلوة كما هو المشهور بين الاصحاب و يدل عليه رواية معوية بن شريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة ينبغي لمن في المسجد ان يقوموا على ارجلهم ويقدموا بعضهم ولا ينتظر الامام قال قلت وان كان الامام هو المؤذن قال وان كان فلا ينتظرونه ويقدموا بعضهم ثم ما رواه احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن الحناط قال سألت ابا عبد الله عليه السلام اذا قال المؤذن قد قامت الصلوة يقوم القوم على ارجلهم او يجلسون حتى يجيء امامهم قال لا بل

ويكره امامة الفالج للاصحاء والمقيد للمطلقين

في كراهة امامة المتيمم بالمتوضئين

يجوز امامة العبد

كراهة التنفل للمأموم حال الاقامة



يقومون على ارجلهم فان جاء امامهم والا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم و قال الشيخ في المبسوط والخلاف انه يقوم عند كمال الاذان ونقل العلامة
عن بعض الاصحاب قولا بانه يقوم عند قوله حي على الصلوة لمكان المسابقة وعن بعض الاذان وليس بشيء ولم نقف على مستند الشيخ **الخامس
عشر** يستحب للمأموم الاسرار بالتكبيرات الست الافتتاحية والجهر بتكبيرة الاحرام ليسمع من خلفه بل الجهر بتكبيرة الافتتاح حتى يسمع من خلفه قولا
ان المنتهى لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه على الاسرار بالست في صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال واذا كنت اماما اجزأتك تكبيرة واحدة تجهر فيها وتسر ستا
وفي رواية ابي بصير عنه ع اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة وان شئت ثلاثا وان شئت خمسا وان شئت سبعا فكل ذلك مجز عنك غير انك اذا كنت
اماما لم تجهر الا بتكبيرة بل ويستحب للامام الجهر بجميع اذكاره وللمأموم ان لا يسمعه شيئا مما يقول لصحيحة ابي بصير عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه
كل ما يقول ولا ينبغي لمن خلف الامام ان يسمعه شيئا مما يقول ويتأكد ذلك في التشهد لصحيحة حفص بن البختري عنه ع قال ينبغي للامام ان يسمع من خلفه التشهد
ولا يسمعونه شيئا وصحيحة ابي بصير قال صليت خلف ابي عبد الله ع فلما كان في آخر تشهده رفع صوته حتى اسمعنا فلما انصرف قلت كذا ينبغي للامام ان يسمع
تشهده من خلفه قال نعم ويستحب التحميد بعد سمع الله لمن حمده للامام لصحيحة جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله ع قلت ما يقول الرجل خلف الامام اذا قال سمع
الله لمن حمده قال يقول الحمد لله رب العالمين وقد مر بعض ما يتعلق بذلك في باب الركوع وكذا يستحب اذا فرغ الامام من الحمد لصحيحة جميل عن الصادق ع قال
اذا كنت خلف امام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل آمين ويستحب ان ينبه الامام المأموم على خطائه اذا اخطأ في
القراءة وغيرها ويفتح عليه اذا نسيها بما يدل عليه موثقة سماعة المتقدمة في مسألة القراءة خلف الامام حتى في رواية اخرى فان نسي الامام او تعايا فقوموه
واوجبه الشهيد في الذكرى لكنه استقرب صحة الصلوة مع الترك والاول اظهر وربما يؤيده بل يومي اليه صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال ا
ب من الجنابة فقيل له هذا تعيب المعنى في ظهره لو صبها الشاهد انما كان عليك لو سكت ثم مع ملك المسيب وعن كتاب الدعائم عن علي ع انه رخص
في تلقين الامام اذا تعايا او وقف فيردد الاية او نسيها او تشكك او خرج من سورة الى سورة واستتم في القراءة ولم يلقن ويستحب للامام ان لا يخص نفسه بالدعاء
فقد روى الشيخ مسندا والصدوق مرسلا ان رسول الله ص قال من صلى بقوم فاختص نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم ويستحب ان يكون صلوته
صلوة اضعف من خلفه فروى الصدوق والشيخ باسنادهما عن يحيى بن عمار عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يكون صلوته على صلوة اضعف من خلفه وفي رواية سماعة في باب
الركوع فان كنت اماما فاذا قمت بالناس فلا ينبغي ان تطول بهم فان في الناس الضعيف ومن له الحاجة فان رسول الله ص كان اذا صلى بالناس خفف بهم
وروى السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي ان قال يا علي اذا صليت فصل صلوة اضعف من خلفك الحديث الى غير
ذلك من الاخبار الحديث الى غير ذلك من الاخبار وذلك اذا لم يحب المأمومون الاستطالة ولم يعلم الامام بذلك واما اذا علم انهم يحبون ذلك فلا
بأس به واما موثقة جعفر بن حمران والصيقل قال ادخلنا على ابي عبد الله ع وعنده قوم فصلى بهم العصر وقد كنا صلينا فعددنا له في ركوعه سبحان ربي
العظيم اربعا وثلاثين مرة وقال احدهما في حديثه وبحمده في الركوع والسجود سواء فلعل ذلك في الكتاب في وله هذا على انه علم احتمال القوم بطول ركوعه وسجوده
وذلك لانه ذكر ان الفضل للامام ان يخفف ويصلي بصلوة اضعف القوم ومثله قال الشيخ ويستحب ان لا يقوم الامام من مصلاه الى ان يتم المسبوق من صلوته
استحبابا مؤكدا ويدل عليه اخبار كثيرة منها ما رواه الصدوق بسنده عن حفص بن البختري عن الصادق ع قال ينبغي للامام ان يجلس حتى يتم من خلفه صلوتهم
وموثقة سماعة قال ينبغي للامام ان يلبث قبل ان يكلم احدا حتى يرى ان من خلفه قد اتموا الصلوة ثم ينصرف هو وصحيحة اسماعيل بن عبد الخالق قال سمعته
يقول ينبغي للامام ان لا يقوم اذا صلى حتى يقضي كل من خلفه ما فاته من الصلوة وظاهر المرتضى في الجمل الوجوب على ما نقل في الذكرى ويدل عليه
ما رواه السكوني عن الصادق ع قال ايما رجل ام قوما فعليه ان يقعد بعد التسليم ولا يخرج من ذلك الموضع حتى يتم الذين خلفه الذين سبقوا صلوتهم ذلك
على كل امام واجب اذا علم انهم مسبوقون فان جهل ان فيهم مسبوقا بالصلوة فليصنع ما شاء وهو محمول على تأكد الاستحباب كما حمل الشهيد كلامه ايضا
يشعر عليه ويشهد به رواية عمار في الموثق قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلي بقوم فيدخل قوم في صلوتهم بعد ما صلى ركعة او اكثر من ذلك فاذا
فرغ من صلوته وسلم ايجوز له وهو امام ان يقوم من موضعه قبل ان يفرغ من دخل في صلوته قال نعم ويستحب ان لا يصلي في مقامه ركعتين حتى يتحول من
مكانه ذلك لصحيحة هشام بن سالم عن الصادق ع قال سمعته يقول اذا انصرفت الامام فلا يصلي في مقامه حتى ينحرف عن مقامه ذلك وصحيحة الاخرى عن سليمان
بن خالد قال قال ابو عبد الله ع الامام اذا انصرف فلا يصلي في مقامه ركعتين حتى ينحرف عن مقامه ذلك ولعل السر في ذلك عدم جواز الايهام بانه في الصلوة
والظاهر ان يكون المراد من الصلوة المنهي عنها هي النافلة كما يشعر به التقييد بالركعتين في الصحيحة الاخرى ويشهد لذلك حسنة الحلبي عنه ع قال لا ينبغي
للامام ان يتنفل اذا سلم حتى يتم من خلفه الصلوة الحديث فيه كراهة التنفل ولا التنفل منها واكثر في بعض النسخ يتنفل مكان يتنفل فلا
فصير من ادلة المسألة الاولى ولعل في نسخة الخبر تصحيفا بهذا **السادس عشر** يستحب ان يعيد المنفرد صلوته اذا وجد من يصلي جماعة




في استحباب ان لا يتنفل الامام في مكان صلوته جماعة



اماما كان او ماموما وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب كما ذكره جماعة ويدل عليه اخبار كثيرة كحسنة حفص بن البختري لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله ع في الرجل يصلي الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة وصحيحة هشام بن سالم عنه ع مثله والمراد بقوله يجعلها الفريضة ان يجعلها الفريضة التي صليها الان المستحب هو اعادة تلك الفريضة بعينها فلا يحتاج الى التكلفات التي ارتكبها الشيخ في توجيهه وتحصيلها اعم من ذلك بان يشمل القضاء وغيره ويعيد ان كان يجوز ذلك كما اشرنا سابقا وذكرنا دليله اسحق بن عمار وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى ابي الحسن ع اني احضر المساجد مع جيرتي وغيرهم فيامروني بالصلوة بهم وقد صليت قبل ان اتيهم وربما صلى خلفي من يقتدي بصلوتي والمستضعف والجاهل واكره ان اتقدم وقد صليت بحال من يصلي بصلوتي فمن سميت لك فمرني في ذلك بامرك انتهي اليه واعمل به انشاء الله فكتب صل بهم وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا صليت صلوة وانت في المسجد واقيمت الصلوة فان شئت فاخرج وان شئت فصل معهم واجعلها تسبيحا ومثله روى الصدوق بطريقه عن الحلبي عنه ع والمراد بجعلها تسبيحا جعلها بنية الاستحباب وموثقة عمار عن الصادق ع قال سألت اباعبد الله ع عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة يجوز له ان يعيد الصلوة معهم قال نعم وهو افضل قلت فان لم يفعل قال ليس به باس ورواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع اصلي ثم ادخل المسجد فتقام الصلوة وقد صليت فقال صل معهم يختار الله احبهما اليه ثم ان الظاهر من تلك الاخبار وان كان استحباب الاعادة لو كان الجماعة في تلك الصلوة التي صليها وان كان بعضها مطلقة ايضا لكن الظاهر انه لا فارق بالفصل الا ان المحقق في الشرايع قال ويستحب ان يعيد المنفرد صلوته اذا وجد من يصلي تلك الصلوة جماعة وهو ظاهر في اشتراط الوحدة والحكم باستحباب ذلك لا يخ من اشكال سيما وقد روى انه ع لا يصلي صلوة في يوم مرتين والوظايف الشرعية موقوفة على التوقيف فالاحتياط في الترك فيما سوى ما يستفاد من النص وفي جماعة بعدها الاستحباب لمن صلى جماعة سواء اماما كان او ماموما حيث قيدوا بالمنفرد وعمم الشهيد في الذكرى بالنسبة الى الجامع والمنفرد نظرا الى الاطلاقات وترك الاستفصال والحكم بالاستحباب مشكل من جهة عدم الظهور من الادلة ومن جهة التسامح في ادلة السنن ولعله لذلك تردد العلامة في المنتهى وكذلك الجماعة الذين انفردوا اجمع في الصلوة ثم ارادوا الجماعة ولعل الاوجه المنع واذا بنيت على لغيبة الوسيعة فالاقرب ان ينوي الاستحباب فيما يجوز الاعادة فيه وقيل بالوجوب لظاهر صحيحة هشام وهو كما ترى ويستحب اذا كان يصلي منفردا فانعقدت جماعة في اثناء الصلوة ان ينقل نيته الى النفل ويتم ركعتين ثم يقتدي بالامام والظاهر ان ذلك اجماعي كما يظهر من الذكرى حيث نسبه الى علمائنا وكذا من التذكرة ويدل عليه صحيحة سليمان بن خالد قال سألت اباعبد الله ع عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلوة فبينا هو قائم يصلي اذ اذن المؤذن واقام الصلوة قال فليصل ركعتين ثم يستأنف الصلوة مع الامام ولتكن الركعتان تطوعا وموثقة سماعة قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة الفريضة فقال ان كان اماما عدلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو الحديث

واعلم ان المستفاد من الخبرين ليس الا ما كان المأموم قد دخل في النقل الى النفل والاتيان بالركعتين وهذا لا يتم الا اذا كان في الركعة الاولى فالتعدية هذا الحكم في الركعة الثالثة مثلا او الرابعة بان ينقل النية ثم او يهدم ويسلم مشكل فلتقتصر فيما خالف الاصل على مورد النص ونقل عن ابن ادريس القول بالمنع نظرا الى انه في قوة الابطال وجوز الشيخ في المبسوط تجويز القطع او لا بدون نقل النية وقوى الشهيد نظرا الى تحصيل الفضل ثم القطع اما ان النقل الى النافلة ايضا اما قطع للصلوة او مستلزم له واستحسنه بعض المتاخرين والعدول عن الاصل لا يحتج لا سيما القطع الدليل وكونه بما النص الا ما ذكرنا فما ذكروه مشكل واما لو كان مشتغلا بالنافلة فقطع المحقق في الشرايع بانه يقطعها ويشتغل بالصلوة لو خاف الفوت وينبغي ركعتين ويشتغل وعلل الاول بعضهم بان الجماعة اهم في نظر الشرع والثاني بانه جمع بين الوظيفتين

## السابع عشر

لا ريب في انه يدرك الجماعة بادراك الركوع واما ادراكها بادراك الامام راكعا فاكثر الاصحاب على انه كذلك ايضا وهو الاقرب لنا صحيحة الحلبي عن الصادق ع قال اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع راسه فقد ادركت الركعة وان رفع الامام راسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة ورواها في الكافي في الحسن لابراهيم بن هاشم ورواه الشيخ في الصحيح بطريقين وكذا الكليني في الصحيح عن سليمن بن خالد قال قال ابو عبد الله ع في الرجل اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام راسه فقد ادرك الركعة وما رواه الصدوق باسناده عن زيد الشحام انه سأله عن الرجل انتهى الى الامام وهو راكع قال اذا كبر واقام صلبه ثم ركع فقد ادرك وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع قال اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع راسه قبل ان تدركه فكبر واركع فاذا رفع راسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف ورواه الكليني ايضا بطريق ضعيف وكذا الشيخ ورواها الشيخ بطريق صحيح ايضا عن عبد الرحمن قال سمعت اباعبد الله ع يقول اذا دخلت المسجد الحديث وما رواه الصدوق باسناده عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ادخل المسجد وقد ركع الامام فاركع بركوعه وانا وحدي واسجد فاذا رفعت راسي اي شيء اصنع فقال قم فاذهب اليهم فان كانوا قياما فقم معهم وان كانوا جلوسا فاجلس معهم ورواه الشيخ ايضا عنه عن ابي عبد الله ع في طريقه حكم بن مسكين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع انه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته

في استحباب اعادة الصلوة جماعة لمن صلاها

في استحباب العدول من الفرض الى النفل لادراك الجماعة

فيما تدرك به الركعة بادراك الامام راكعا

الركعة فقال يركع قبل ان يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم ورواه الصدوق وروايته بطريقه عن محمد بن مسلم ورواية معوية بن شريح قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا جاء الرجل مبادرا والامام راكع اجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع وزاد في الفقيه بعد هذه الرواية
ومن ادرك الامام وهو ساجد كبر وسجد معه ولم يعتد بها ومن ادرك الامام وهو في الركعة الاخيرة فقد ادرك فضل الجماعة ومن ادركه وقد رفع
راسه من السجدة الاخيرة وهو في التشهد فقد ادرك الجماعة وليس عليه اذان ولا اقامة ومن ادركه وقد سلم فعليه الاذان والاقامة وصحيحة صفوان
عن ابي عثمان عن معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام قال اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع راسه فاسجد معه ولا تعتد بها ورواية جابر الجعفي
قال قلت لابي جعفر عليه السلام اني اؤم قوما فاركع فيدخل الناس وانا راكع فكم انتظر فقال ما اعجب ما تسئل عنه يا جابر انتظر مثلي ركوعك فان انقطعوا والا
فارفع راسك ومرسلة مروان بن حبيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اني امام مسجد الحي فاركع بهم واسمع خفقان نعالهم وانا راكع قال اصبر ركوعك
ومثل ركوعك فان انقطعوا والا فانتصب قائما وروى في الفقيه مرسلا قال رجل لابي جعفر عليه السلام الحديث وذهب المفيد في المقنعة والشيخ
في النهاية وكتابي الاخبار الى ان المعتبر ادراك تكبيرة الركوع ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا
تدخل في تلك الركعة وصحيحته الاخرى عن ابي جعفر عليه السلام قال قال لي ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة وصحيحته
الاخرى عنه قال لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام وصحيحته الاخرى عنه قال لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام وصحيحته
الاخرى عنه قال اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة ورواية يونس الشيباني عن الصادق عليه السلام قال اذا دخلت من باب المسجد فكبرت
وانت مع امام عادل ثم مشيت الى الصلوة اجزأك ذلك واذا الامام كبر للركوع كنت معه في الركعة ثم ان الصحاح الاربع التي هي مرجع هذا القول لمحمد
بن مسلم فكانها خبر واحد مع انه يحكى ما هو ظ في خلافها كما ذكرنا ولا يقاوم الاخبار الصحيحة الصريحة الكثيرة المعتبرة المعتضدة بالعمومات وعمل
الاصحاب والاخبار الغير الصحيحة وفي الاخبار ايضا اشارات الى مدلولها ويظهر من ذلك الجواب عن الرواية الاخيرة ولعل النهي فيها محمول على
الافضلية والحث على المسارعة وعدم التكاهل وفيه اشكال ولعل طرحها اولى لان حمل هذا الخبر مقتضيه ذلك افضلية ترك الصلوة وترك تلك
الركعة عن الانفراد ايضا ولا يجري ذلك فيما لو كان الجماعة واجبة كالجمعة وقلنا بتحقق الركعة بادراكه حال الركوع كما اخترناه فلا يجوز تركه وربما
يتوهم ان المراد بالكراهة هنا انما هو بالنسبة الى افراد الجماعة فلا يثبت افضلية الانفراد عن الجماعة الكراهية فيندفع الاشكال وانت
خبير بان الظاهر من تلك الاخبار هو ان الانفراد اولى منه غاية الامر الاطلاق فتخصيصها بالجماعة تعسف ومن هذا ظهر حال جميع ما مر بيانا من كراهة امامة
الحضري والمسافر والمجذوم والابرص وغير ذلك فافهم ثم اعلم ان اطلاق الادلة التي ذكرنا يشمل الجمعة وغيرها لكن صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام يشعر بخلافه
قال اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة وان انت ادركته بعد ما ركع فهي الظهر اربعا وجوز بعض المتأخرين تخصيصها
بالاخبار الكثيرة لكونها واردة في خصوص الجمعة ولا يخفى عدم منافاتها للاطلاقات الكثيرة مع انها خلاف الظاهر فان الظاهر من قولهم قبل ان يركع
قبل ان يفعل تمام الركوع فان الركوع حقيقة في الجميع وليس المراد قبل مجموع الركوع ليلزم المحذور فيصدق على الراكع انه قبل تمام الركوع ومن هنا يظهر
ان المراد ببعد الركوع هو بعد تمام الركوع ايضا وان كان ههنا الاستفادة الامر وحمله على ما بعد الشروع تجوز وهو خلاف الاصل فاكثر روايته مظنة
للشك والمعتبر في الادراك هو ادراكه راكعا ولا حاجة الى بقاء الامام بقدر الذكر الواجب وفي صحيحة اذا شرع في الانتصاب ولم يتجاوز حد الراكع اشكال
وتظهر في مباحث الركوع ما يتعلق بهذا المقام واما لو شك في انه هل ادركه راكعا ام لا فالاصح عدم الاعتداد لعدم اليقين بالبراءة واصالة عدم
الرفع معارض باصالة عدم الادراك كما قيل وذكر بعض المتأخرين انه على القول الثاني يكفي ادراك التكبير ولو خارج الصلوة كما هو ظ الخبر ولا يخفى ان
الظاهر من الاخبار التي نقلناها هو ان المراد ادراكه مع الامام وينادي بذلك رواية يونس الشيباني ثم ان الذي يدخل المسجد ويخاف فوت الركعة لو بلغ
الصف فيكبر ويركع ويمشي راكعا حتى يلحق بالصف والظاهر انه لا خلاف في جواز ذلك وادعى في المنتهى عليه اتفاق علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة محمد
بن مسلم وصحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام ورواية اسحق بن عمار المتقدمتان وصحيحة معوية بن وهب قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يوما وقد دخل المسجد الحرام في
صلوة العصر فلما كان دون الصفوف ركعوا فركع وحده وسجد السجدتين ثم قام فمضى حتى لحق الصفوف ويجوز ان يسجد ولا يخفى ان ما قال الصدوق
في الفقيه وروي انه يمشي في الصلوة يجر رجليه ولا يتخطى والظاهر انه عنوان الاستحباب ثم ان اخبار هذه المسئلة بعضها صحيحة محمد بن مسلم
يتضمن انه يركع ويسجد ثم يقوم ويمشي حتى يلحق بالصف وليس فيهما ما يدل على المشي حال الركوع وح فيمكن حمل ما عداها عليها او تقييد ما بين الملتبسين منها
على ما لو بعد المشي حال الركوع سيما خلاف الصف فح يتم المشي بعد السجود وان المراد في الصحيحتين ما اذا اراد المشي في هذه الحالة انما لحوق بالصف اولى
الاخبار محمولة على صورة التسلم بعد الوقوف ما المشي في هذه الحالة فلا يمشي امتثالا حتى يرفع من السجود ولعل الاول اولى والاظهر في الجمع بين



الاخبار محمولة على صورة العلم بتمكن اللحوق والتشبث بهذه الحالة فلا يبعد تخصيص المنع من التجويز ولعل الاول اولى و الاظهر في الجمع بين الاخبار
هو التخيير كما يظهر من المحقق في الشرايع وجمع ممن بعده وهل يختص تلك الحكم بما اذا كان اللحوق من عقب الصف او يجوز اللحوق من القدام ايضا بان يمشي
ويركع ويرجع فيه قهقرى حتى يلحق الصف لتشابه الحال الاول وان كان الارجح القول بشمول الاطلاقات ايضا من غير ريب و يستحب اذا ادرك الامام راكعا ان
يكبر للركوع ايضا وان خاف الفوت اجزأه تكبيرة واحدة و نقل في المنتهى الاتفاق عليه وفيه من الاخبار ايضا ولو ادرك الامام بعد رفعه من الركوع فاته
تلك الركعة بلا خلاف و لكن اكثر علمائنا على انه يستحب التكبير للمأموم والمتابعة في السجدتين وان لم يعتد بهما و في العلامة في المختلف التوقف في
هذا الحكم و الاول اظهر لرواية ابن شريح المتقدمة ورواية معلى بن خنيس و نظر العلامة في التوقف الى النهي الوارد في صحيحة محمد بن مسلم عن الدخول
في الركعة بعد الرفع وليس بشيء اذ الظاهر منها ان النهي عن الدخول بقصد ابتداء الاعتداد ويفسره صحيحة الاخرى وقد عرفت والظاهر من قول اكثر الاصحاب يكفي
في ادراك السنن مع انك قد عرفت ان الاظهر طرح الروايات المتضمنة لخلاف ما يظهر من الاقوى منها بمراتب و فيما ذكرنا ظهر ما في بعض المتأخرين
حيث قال بعد نقل التوقف عن العلامة وهو في محله لان ما ذكره من النهي فانه يحمل على الكراهة بل العكس بثبوت التعبد بذلك مشكل بعد البناء
على الاستحباب فهل يكفي بتلك التكبيرة او تبعد القيام الاكثر على ذلك في هو كذلك لعدم ثبوت التوظيف و اما ما ذكرنا من الدليل على الاستحباب فاما
رواية ابن شريح فهي مع ضعفها يحتمل ان يكون قوله من ادرك الامام الى اخره من كلام الصدوق فلا ينهض دليلا على تخصيص ما يدل على عدم جواز زيادة
الركن واستصحاب شغل الذمة اليقيني واما رواية معلى فليس فيها حكاية التكبير صريحا فلا يتم التقريب ويحتمل ثبوت استحباب المتابعة ولو مع التكبير والسنن
في ادراك السنن لا يقتضي جواز اخراج العبادة عن التوقيف هو مع ضعفها للمعارضة و نقل عن الشيخ القول بعدم الوجوب بل اغتفار الزيادة في الركن والثاني اوثبات
تلك و ان كان ما ذكرنا ايضا لا يخلو عن قوة ما على المختار القول فيكون التكبير الاول مستحبا و الظاهر من الاصحاب كما قيل انه لا فرق في هذا الحكم بين
ما قبل السجدة الاولى ايضا و يدل عليه رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وهو منافية لذلك و لكن صحيحة محمد بن مسلم يعارضها قال قلت له متى يكون مدرك
الصلوة مع الامام قال اذا ادرك الامام وهو في السجدة الاخيرة من صلوته فهو مدرك لفضل الصلوة مع الامام و اما لو ادركه بعد رفع رأسه من السجدة الاخيرة
فقد حكم العلامة وجمع ممن تأخر عنه بانه يكبر ويجلس معه فاذا سلم الامام قام واتم صلوته ولا يحتاج الى استيناف التكبير و لعل نظرهم الى صدق حصول الجماعة
ونقل دليله ابن شريح وقد رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله … اذا سبقك الامام بركعة فادركت القراءة الاخيرة قرأت في الثالثة من صلوته وهي ثنتان
لك فان لم تدرك معه الا ركعة واحدة قرأت فيها وفي التي يليها واذا سبقك بركعة جلست في الثانية لك والثالثة له حتى يعتدل الصفوف …
قال قال اذا وجدت الامام ساجدا فاثبت مكانك حتى يرفع رأسه وان كان قاعدا قعدت وان كان قائما قمت و قال المحقق في المعتبر بانه مخير بين الاتيان
بالتشهد وعدمه واستدل عليه بموثقة عمار عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يدرك الامام وهو قاعد يتشهد وليس خلفه الا رجل واحد عن يمينه قال لا
يتقدم الامام ولا يتأخر الرجل ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الامام فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم الصلوة و انت خبير بان الاستدلال
على التخيير لا يتم بهذه الموثقة فقط ان كان مراده مجموع القعود والتشهد من نفسه واثبات التخيير في ذلك يحتاج الى انضمام موثقة عمار الاخرى فان …
ابا عبد الله ع … وهو جالس بعد الركعتين قال يفتتح الصلوة ولا يقعد مع الامام حتى يقوم و لعل ذلك يحتاج الى دعوى الاجماع المركب ايضا مع ان هذا
ليس مراده منصب الجلوس وان كان مراده التخيير في نفس التشهد فلا وجه له ايضا الا ان يقال القعود مطلق والمطلق مخير في ايجاده في ضمن الافراد ولم يظهر من
عموم متابعة الامام للمأموم استحبابه هيهنا ولم ينصرف الاطلاقات الى ذلك فكذا الاخبار الدالة على ان التشهد بركة كما سيجيء انشاء الله تعالى في بحث …
… و قد ظهر من مجموع ما ذكرنا ان الفضيلة المعلقة تدرك بادراك التشهد و فيه تأمل لا يدرك بذلك لان ظاهر صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ذلك
اذ جعل منتهى ادراك الفضيلة ادراك السجدة الاخيرة و بالجملة حصول الفضيلة المذكورة محل تأمل فيجعل بعد بين الاستحباب واما كونها فضيلة
الجماعة ففيه تردد **الثامن عشر** اذا سبق المأموم بركعة جعل ما يدركه اول صلوته ويتم صلوته بعد تسليم الامام بالاجماع والاخبار
وحكمه في القراءة في غير الاخيرتين … و هل يجب عليه اذا كان الامام في الاخيرتين القراءة اختلف في المنتهى الاستحباب و نقل عن بعض فقهائنا
الوجوب وفي المختلف بعد نقل الوجوب عن المرتضى رضي الله عنه قال واصحابنا … لم يذكروا الوجوب ثم اختار عدم الوجوب لان المأموم يسقط عنه
القراءة وحمل تلك الاخبار على الاستحباب و الاظهر عندي الوجوب لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة زرارة ورواية احمد بن النضر ويتوجه …
عليها صحيحة الحلبي وصحيحة سليمان بن خالد … ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وهو قوله ع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فيما احتج به من سقوط القراءة عن
المأموم فلا يشمل ما نحن فيه لان الاجماع فقط و اما … قراءة الامام مع ان اكثرها دال على
… ولم يتعرض … ما نحن فيه … الاخبار الدالة على

السقوط ممنوعة لدلالة على التخيير ودعوى ان مدلولها مجرد نفي الوجوب وهو كما ترى **و**القدح في دلالتها على الوجوب ليس في محله فان الامر حقيقة في الوجوب وكذلك الجملة الخبرية بظاهرها فيه **و**ما قيل انهما في كلام الائمة من المجازات الراجحة في الشيوع لغلبة شيوعهما فيه فقد حققنا بطلانه في القوانين المحكمة ولا وجه للقدح فيهما من جهة اشتمالهما على ذكر المستحبات ايضا لان ذلك لا يوجب الخروج عن الاصل مع خلو بعضها عن ذلك ايضا **ثم** ان الذي يظهر من الروايات وجوب القراءة اذا ادرك الركعتين او الركعة من كل منهما فالاظهر وجوبها فيهما ما علم او ظن تمكنه عن القراءة ولو بمجرد ام الكتاب والا فلا يجب مطلق الشروع وقراءة اية او ايتين او اكثر بل لا دليل على جوازه ايضا ولو تمكن من القراءة وشرع فركع الامام قبل اتمامه فان امكنه الاتمام ولو بمجرد فاتحة الكتاب بان لا ينمحي الفصل في عرف المتشرعة بسبب كثرة التراخي اتم ولحق بالامام في اخر ركوعه والا فيشكل **و**يمكن القول بوجوب الاتمام واللحوق بالامام ايضا ادركه وان كان في السجود للاطلاقات ودعوى الاجماع **قال** الشهيد في الذكرى لو سبق المأموم بعد انعقاد صلوته بما وجب عليه في اللحوق بالامام سواء فعل ذلك عمدا او سهوا او لعذر وقطع به شيخنا في الجعفرية ولا يتحقق فوات القدوة بفوات ركن ولا اكثر عند اصحابنا **و**في التذكرة توقف في بطلان القدوة بالتأخر بركن والمروي بقاء القدوة رواه عبد الرحمن عن ابي الحسن فيمن لم يركع ساهيا حتى انحط الامام للسجود يركع ويلحق به انتهى **وانت** بعد ملاحظة ما ذكرنا من اعتبار التمكن من القراءة علما او ظنا في اللحوق تعرف انه خبير من باب المسبوق بعد انعقاد الصلوة **و**يجيء الكلام في اتمام السورة ايضا لكن في صحيحة زرارة فان لم يدرك السورة ايضا لكن في صحيحي زرارة فان لم يدرك السورة تامة اجزأته ام الكتاب **مع** ان بعضهم منع القول بوجوب السورة من الاصل هنا وقال من اوجب القراءة انما اوجب الفاتحة وان كان فيه نظر كما يظهر من الاستدلال بما اشتمل على السورة ايضا **هذا** حال الركعتين الاوليين من المأموم **و**اما الركعتان الاخيرتان اللتان يفعلهما بعد فراغ الامام فهو مخير فيهما بين الحمد والتسبيح على الاشهر الاقوى لعموم ما دل على ذلك وتفصل في روض الجنان فاوجب القراءة في ركعة لئلا تخلو الصلوة عن فاتحة الكتاب **و**هو باطل سيما على ما اخترناه من وجوب القراءة عليه في الاوليين وعلى القول الاخر ايضا يكفي ما قرء مع الامام ولو قبل ايضا **السابع عشر** ان المسبوق يتابع الامام في القنوت كما في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله او صحيحته عن الصادق في الرجل يدخل في الركعة الاخيرة من الغداة مع الامام فقنت الامام ايقنت معه قال نعم ويجزيه عن القنوت لنفسه وهو يدل على سقوط القنوت عنه لكن لا ينفي استحبابه له في الركعة الاخيرة **و**يشكل ذلك في غير الغداة فلا يبعد ان يكون الاولى تركه مع منافاته للفصل ... لكن الظاهر عدم المنافاة كما مر **و**كذا يستحب متابعته في التشهد لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وصحيحة الحلبي وغيرهما ويستحب التجافي فيه ففي صحيحة الحلبي ومن اجلسه الامام في موضع يجب ان يقوم فيه تجافى واقعى اقعاء ولم يجلس متمكنا **و**يجب عليه التشهد لنفسه في كل موضع يجب عليه للتشهد ولا ينافيه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ويجوز للمسبوق القيام قبل تسليم الامام ولا يجب نية الانفراد والاحوط الصبر حتى يسلم ومع نية الانفراد كما عرفت جوازه فلا اشكال **التاسع عشر** اذا مات الامام او اغمي عليه يستنيب المأمومون من يتم بهم الصلوة وادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في التذكرة **و**يدل عليه صحيحة الحلبي واطلاقها يشمل من لم يكن في المأمومين وقطع به في المنتهى وكذا لو عرض للامام عارض من حدث او رعاف او ضرورة يستنيب وان لم يستنب فيستنيب المأمومون **و**الظاهر انه ايضا اجماعي كما ادعاه جماعة وكذا كونه بعنوان الاستحباب والاخبار في استنابة الامام كثيرة جدا وكثير منها صحيح وصحيحة علي بن جعفر في استنابة المأمومين ايضا محمولة على تأكد الاستحباب ولو لم يستنيبوا فاتما ينفرد كل منهم ولو اتم بعضهم ببعض ويكره استنابة المسبوق كما يقتضيه الجمع بين صحيحة سليمان بن خالد وصحيحة معوية بن عمار وغيرهما بل من لم يشهد الاقامة كما يدل رواية معوية بن ميسرة **و**الظاهر جواز استنابة غير المأموم ايضا لظاهر صحيحة جميل بن دراج عن الصادق في رجل ام قوما على غير وضوء فانصرف وقدم رجلا ولم يدر المقدم ما صلى الامام قبله قال يذكره من خلفه ويقرب منها رواية زرارة والمسبوق النائب يومي للمأمومين اذا تم صلوتهم بهم او يتمها الا ان يسلموا بقوم في ... بعد تمام علي **و**الظاهر انه ايضا اجماعي **و**يدل عليه صحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبد الله بن سنان **و**حمل الشيخ في التهذيب الاحوط العمل بمقتضى رواية طلحة بن زيد من ان النائب يقدم من يسلم عليهم **و**جوز في المنتهى بعد القول باستحباب ذلك انتظارهم حتى يفرغ ويسلم بهم كما في صلوة الخوف **و**الاظهر العمل بمقتضى الصحيحين **العشرون** اذا ظهر فسق الامام او كفره او كونه على غير طهر فلا يجب الاعادة على المأموم على الاشهر الاقوى لان الامر يقتضي الاجزاء والصحاح المستفيضة وغيرها منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن قوم صلى بهم امامهم وهو غير طاهر ايجوز صلوتهم ام يعيدونها فقال لا اعادة عليهم تمت صلوتهم وعليه هو الاعادة وليس عليه ان يعلمهم هذا عنه موضوع وفي صحيحة محمد بن مسلم ولا يعيد من خلفه وان اعلمهم انه كان على غير طهر وفي موثقة ابن بكير قال سأل حمزة بن حمران ابا عبد الله عن رجل امنا في السفر وهو جنب وقد علم ونحن لا نعلم قال لا بأس **و**الظاهر ان حكم من ظهر انه صلى على غير قبلة ايضا كذلك لصحيحة الحلبي وحسنته **و**من الوجوه المتصورة في ذلك ان المأمومين كانوا قد تحروا او لو اعتمادهم على امامهم والامام كان قد صلى بدون تحر **و**اما رواية العرزمي عن ابيه عن علي انه صلى مع القوم بلا طهر ثم نادى مناديه ان الامر بالاعادة ...



مقيد وخبر مسند او مضمر بالصحيح منه وفي مقابل المشهور قول السيد وابن الجنيد بوجوب الاعادة مستنداً الى وجه ضعيف وقول الصدوق بالتفصيل
بالاعادة في الاخفاتية دون الجهرية ويظهر من الفقيه بروايته وتفيد فيها وعدم وضوح سندها يمنع من العمل بها ولو ظهر الامر المذكور
في الاثناء ففيه وجهان مبنيان على القولين في الوجه الثاني لو اخبر للمامور بعض زرارة واذا كان المأموم مخالفا للامام في بعض المسائل الفرعية فهو غير
مضر في القدوة وان كان يحصل ما كان عنده يقتضي فساده لان المفروض عدالته واما لو كان ذلك في مسائل الصلوة مثل انه يترك السورة وهو يوجبها او
انه يجوز ترك الجهر في الجهرية وهو يوجبه في تركه وهو يوجبه فى نوجه البطلان او وجوب الاعادة بمن يفعل صلوة صحيحة في نفس الامر وظن المجتهد ثم مقام القطع
لنفس الامر به وكذا الظن الحاصل من تقليد المجتهد اذا كان مقلدا ويشكل فيما خالفه في الوجه وصلا مثل ان يقتدي من يعتقد وجوب الجمعة عينا
بمن يفعلها استحبابا او بالعكس وكذا الكلام لو اقتدى من يوجب قراءة السورة بمن يقول باستحبابها اذا قراها في هذه الصلوة ولا يبعد الصحة سيما
اذا لم ينو الوجه **المقصد الثاني** في منافيات الصلوة **وفيه مباحث الاول** لا يجوز قطع الصلوة اختيارا سواء كان بالذات كالاعراض عنها
او بالتبع كفعل ما يبطلها مما يجيء وعنوان المسألة في كلامهم هنا القطع الاول والظاهر انه اجماعي ولكن القدر المسلم الثابت منه هو ما اذا كان في الفرائض
كما خص الحكم بها والمتاخرون عنه ما كان لغوا او لفعل حرام لا مطلقا ولذلك حكم الشهيد انه يجري فيه الاحكام الخمسة فيجب كالقطع لحفظ النفس ونحوها
ويستحب لاستدراك الاذان والاقامة وقراءة الجمعة لمن نسيها ونحوهما ولحفظ ما لا يضر فوته كالحيوان المحترم من الحفظ ونحوه ولحفظ المال اليسير الذي لا يضر فوته
ونحوه ولا يبعد جعل حفظ الحيوان من باب اللغو وكيف كان فالقائلون بحرمة القطع فيمنعونه بحال الاختيار واما حال الاضطرار مثل اخذ الآبق
والغريم وقتل الحية التي يخافها على نفسه او غيره فهو مستثنى عندهم كما دل عليه صحيحة حماد عن حريز عمن اخبره عن ابي عبد الله وموثقة سماعة ويمكن الاستدلال
بظاهرهما على حرمة القطع في الجملة واما الاستدلال بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فهو ضعيف لانه من باب ضيق الحركة يعني لا تجعلوا باطلا ومنه قوله تعالى
بتفوتها الرياء الناس او معنا لا تنفصلوا اما يوجب حبطها من الكفر والنفاق والعصيان كما يستفاد مما رواه في ثواب الاعمال في تفسير الآية ولا مناسبة لهما
بالمقام واما ارادة لا تحرموها بعد الشروع فيها بالاعراض عنها او بفعل ما ينافيها فهو ابعد المحتملات اذ المتبادر من الاعمال هو الصناعات المعهودة ومن
ابطالها هو جعلها فاسدا بعدما هو على وصف الصحة دون ما بدا ان يلحق هذا الشخص منها بشيء اخر فهو لا يبطل ما ينبه عليه هذا ما يعرفه الذوق والتحقيق
واما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع ان يصبر عليه ايصلي على تلك الحال او لا يصلي فقال ان
احتمل الصبر ولم يخف اعجالا عن الصلوة فليصل وليصبر فدلالتها انما هي على ممنوعية الكون الامر فيها وارداً في محل الحظر وكذا لا دلالة في موثقة عن انه
عن قتل الحية اذا كان بينه وبينها اكثر من خطوة لان الظاهر منها بيان الجواز وعدم منع المنافاة للصلوة وحاصله تحديد الفعل الكثير وكذا الاخبار الدالة على
منع قطع التسليم صلوته اذا وجد الاذى بين الصلوة فليس ظاهراً في حرمة القطع من حيث هو قطع **الثاني** لو احدث في اثناء الصلوة فان ذكر الصلوة تبطل
كان اختياراً او سبقه بلا اختيار باجماع اصحابنا الا العامة كما قاله في التذكرة وقد مر الكلام في خصوص التشهد الاخير وان قلنا الصدوق بالاطلاق ونقل عن
بعض صحوة التسهو وان كان بعد ... فالظاهر بطلان الصلوة في الجملة اجماعي كما هو ظ التذكرة ولكن يظهر مما نقل عن التذكرة انه صرح بنقله
ان الخلاف في صحة من سبقه حدث دون الاختيار وبا قول الخلاف الاختيارى من نوع في صحة السهو والمخالف هو السيد والشيخ في بعض فتواهم فانهم لا يبطلونها بل يبني
على ما مضى وعن ابن ابي عقيل والمفيد وجماعة التفصيل في المتيمم وغيره فاوجبوا البناء في المتيمم اذا سبقه الحدث ووجد الماء والاستيناف في غيره ولنا على
الاول **لنا** عدم ثبوت التوظيف بشيء من ذلك لضعف مستند المثبت كما سيجيء وان الصلوة مشروطة بالطهارة ويجب استيفاؤها في تمامها ويتحقق و
ما قيل ان المفروض وقوع جميع اجزائها بالطهارة فلا ينافي فاصلة اثنائها كلام ظاهر ان المستفاد من الشرع ان الافعال والاذكار في ضمن حد
فالصلوة هو مجموع الافعال والاذكار المسلسلة فيحصل متصل هو الزمان الممتد بين التكبير والتسليم وقطع ذلك يوجب تغيرها وهذا التدريج في جزء الصلوة
محض الافعال والاذكار فقط حتى يصح ما ذكر ويدل عليه موثقة عمار وموثقة ابي بكر الحضرمي ورواية ابي الصباح الكناني ورواية الحسن بن الجهم
في بحث التشهد ويؤيده صحيحة الفضلاء عن ابي جعفر سئل ان كان من ذكر شيء من ذلك فلا تفسد لا يقطع له الصلوة ولا ينقض له الوضوء بمثل
الظاهر من الحدث **حجة** القول الثاني صحيحة الفضيل بن يسار وصحيحة زرارة وربما يؤيد برواية ابي سعيد القماط وبعض الاخبار المتقدمة في مبحث التشهد
ولا دلالة في الصحيحين كما هو في غاية الوضوح لان مفادهما انه اذا وجد غمزا ونقض وضاحكا توضأ ويبني على ما مضى من صلوته وهو خلاف الكلام
مع ان صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في البحث الاول تعارضهما وكذلك رواية ابي سعيد واما الاخبار المتقدمة في التشهد فقد مر الكلام فيها
**حجة** التفصيل في المتيمم صحيحة زرارة وفي احديهما قال قلت له رجل لم يصب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض
الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكنه يمضي في صلوته فيتمهما ولا ينقضها لمكان انه دخلها وهو على طهر بتيمم قال زرارة فقلت له دخلها

الكلام في منافيات الصلوة وفيه مباحث

فيما لو عرض الحدث في اثناء الصلوة اختيارا او لا

وهو متيمم فيصلي ركعة فاحدث فاصاب ماء قال يخرج ويتوضأ ويبني على ما مضى من صلوته التي صلى بالتيمم وقد ينافش فيهما بعض ما تقدم لا لانه على الخصوص
بالتيمم لان السؤال انما وقع عن التيمم مع ان الحكم في غيره اولى لكون الثاني اضعف من غيره وفيه ايضا تم اعتماد والتفصيل الجمع بين الصحيحين وغيرهما
الاطلاقات التي دلت على البطلان لا ينقض الصحيحين وربما يوجه الحديث بان كلمة احدث مبنية للمفعول اي احدث حدث ووجد سبب يوجب امرا من امطار السماء
ونحوه من اسباب وجود الماء ليلائم تفريع اصابة الماء وح فلا دلالة فيهما الا على التفصيل في مسئلة وجدان الماء للمتيمم بين الصلوة وهو بعيد لان كلمة
الفاء لا يختص بالتفريع مع ان قولهم ان كان لم يدخلها الى اخره ينافيه ثم ان الفارق بين الركعة والركعتين في مسئلة التيمم لم يشهد له القول بانا
وربما حملناها على التقية وليس ببعيد فهو في طريقة الاحتياط واضح الثالث من تكلم في صلوته بغير القرآن والذكر والدعاء فيبطل صلوته اجماعا
على ما نقله غير واحد من الاصحاب والاخبار المعتبرة بها مستفيضة ولكن مورد الاجماع هو ما كان بحرفين فصاعدا فان الكلام بحرف واحد لا يبطل اجماعا
على ما نقله غير واحد والاجماعات [illegible] في الجملة يحصل الاشكال في المهمل في الاول والحق كونه مبطلا لصدق الكلام عليه ويشمله ظاهر الاخبار والاجماع
وتعم مثل الثاني وسيجيء الكلام في المهمل [illegible] الاشكال والتردد في الحرف الواحد المفهم مثل ق وع والحق في هذه الاشكال لصدق الكلام عليه عرفا واصطلاحا
بل لا يبعد الحاق الكلمة المفهمة بالعربية البتة وان لم يكن من هذا القبيل واما التكلم ناسيا فلا يبطل بالاجماع والصحاح المستفيضة ولكن يجب عليه سجدتا
السهو ادعى عليه في المنتهى اتفاق الاصحاب ولكن نسب في المختلف خلافه الى الصدوقين وكذا الشهيد في الذكرى ويدل على الاول صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور الاتية في الشك بين الاثنين والاربع وعلى الثاني صحيحة زرارة وصحيحة محمد بن مسلم وفيهما الاشتر عليه والجمع يقتضي
حملهما على نفي الاعادة والاثم ولا فرق في ذلك بين من سها وبين من ظن اتمام الصلوة وتكلم وغيره ويدل عليه صحيحة الاعرج الاتية واما المكره ففيه
وجهان لصدق [illegible] العمد اليه ولا يبعد القول [illegible] ولا يبعد القول بعدم البطلان والاحتياط في الاعادة واما التنحنح فلا يبطل الصلوة
وموثقة عمار انه سأل ابا عبد الله عن الرجل يسمع صوتا بالباب وهو في الصلوة فيتنحنح ليسمع جاريته او اهله لتأتيه فيشير اليها بيده ليعلمها من بالباب
لينظر من هو فقال لا باس به وعن الرجل والمرأة يكونان في الصلوة فيريدان شيئا ايجوز لهما ان يقولا سبحان الله قال نعم ويومئان الى ما يريدان والمرأة اذا
ارادت شيئا ضربت على فخذها وهي في الصلوة ويظهر من هذا الحديث جواز التنبيه بالذكر والدعاء والقرآن بطريق الاولى فيقول المستاذن ادخلوها
بسلام والمأموم للامام الناسي للاخفات ولا تجهر بصلوتك ويدل على ذلك صلوة علي بن جعفر وغيرها ايضا ولعله يظهر من تتبع الاخبار عدم اختصاص
الحكم بالاذكار المنصوصة ولا الحاجات المنصوصة واما التأوه فيبطل اذا كان تكلما بحرفين فما كان من خوف الله وخشيته [illegible] جوازه المحقق لوصف الخليل
بكونه اواها وانه منقول عن كثير من الصلحاء والاولى ان يقال انه من جملة الدعاء لانه من باب الشكوى عند الله واظهار الوجع والالم من الخوف ويؤيده وروده
في الادعية وانه راجح للسالك الدعاء في صوره ما جوز والاظهر الجواز واما الانين فهو مبطل اذا صار تكلما بحرفين بل الاحوط الاجتناب عن الواحد ايضا
لما في رواية طلحة بن زيد عمار رواه الصدوق من قوله من ان في صلوته فقد تكلم والاولى حمله مع ضعفهما بما تولد منه حرفان وان جعلنا الحرف المفهم
مطلقا مبطلا فيشكل هذا الحمل ايضا سيما مع سهولة تركه الرابع لو سلم عليه مسلم في الصلوة يجب عليه الرد نطقا والظاهر انه اجماع اصحابنا وعن الشافعي
واحمد ومالك انه يرد بالاشارة برأسه او بيده وعن ابي حنيفة المسقط لنا الاية والاخبار فلنقدم الكلام في معنى الاية وبعض ما يرتبط بها ثم
نتكلم في اصل المسئلة لما فيها من الفوائد فهيهنا مسائل الاولى في ترجمة التحية والطريق لمفسرين التحية بالسلام وذكره اكثر اللغويين ايضا وقالوا انهم خلط
لان السلام من مخترعات الشرع والتحية في الاصل مصدر حياك الله بمعنى الاخبار عن الحيوة ثم استعمل في الدعاء وطلب الحيوة ثم قيل لكل دعاء وغلب في السلام
وقيل انه العطية وفرع عليه وجوب العوض لكل الهبة وهو منقول عن الشافعي وهو ضعيف وكيف كان فالظاهر من الاية هو السلام لانه تحية الجاهلية
والاصل براءة الذمة عن وجوب كل تحية حتى يثبت بدليل والاحتياط في غير الصلوة عدم الترك مطلقا وفي تفسير علي بن ابراهيم عن الصادقين ان السلام
وغيره من البر وهو حسن لمرة وجوبه مثل كل عطية واحسانا بعد حمل ردها على الرجحان الله وهو [illegible] شامل للصدقة [illegible] افضلا وجوبه في
هو يرد النعم ورد في الروايات ما يدل على ان تحية العاطس ردته من التحية المذكورة في الاية وكذا الاكرام بمثل طاقة من رجس كما فعلها جارية الحسن
بن علي والمعقولة [illegible] بليها ولكن ضعف الروايتين وكونهما من تفسير البطون يوجب حملهما على الاستحباب وربما يوجه ما في تفسير علي بن ابراهيم
بزيادة البر والاحسان على السلام ويدفع الروايتين المذكورتين ان الاولى في المضاف والثانية في المتقارب قيل والمراد باحسن منها اذا كان المسلم مسلما
وبردها اذا كان من اهل الكتاب والاولى ان المراد بالكل المسلمين ولا يجب الاحسن في المسلمين لظاهر الاية وجواب اهل الكتاب هو عليك او عليكم كما
روى عن النبي ص وروى ان رجلا دخل عليه فقال السلام عليك فقال النبي وعليك السلام ورحمة الله فجاء اخر فقال السلام عليك ورحمة الله فقال
وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فجاء اخر فقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال النبي وعليك فقيل يا رسول الله زدت في الاول والثاني في

في بطلان الصلوة بالتكلم عمدا [illegible]

في عدم البطلان بالتكلم ناسيا

في وجوب رد السلام على المصلي

في معنى التحية وتفسير الاية الى اخره

التحية ولم يرد في الثالث فعلى هذا لو يرد له من التحية شيئا فرد عليه مثله وان نقص عن سلامه بحيث يشمل سلامه مرفوعة وسلامه منصوبة والسلام بجر
المنبر وسلام منه عليك وسلام الله عليك ويجب رده خلافا لابن ادريس وفي قولك عليك وعليكم السلام يتخير وفي الاظهر عدم وجوب الرد
وقد روى العامة عنه النبي صلى الله عليه وآله انه قال عليك السلام تحية الموتى والامر بقوله سلام عليك في الرد بعليك السلام **الثانية** الاولى انه لا يجب الرد
في غير الصلوة بقوله عليكم السلام او سلام عليك بتنوين وغيره من حيث هو في الاخبار وقال العلامة يصح الجواب وعليكم السلام وعليك السلام
العاطفة بدونها **الثالثة** وجوب الرد فوري للتبادر ولئلا يؤول الى ان يفوت الرد فلو أخره حتى فات لكان اثما وهل يجب القضاء في الذمة
كان الاظهر لانه كالوضوء للحج ويتوقف على دليل كما حقق في الاصول فيمكن القول بان الامر به يقتضي الفور **الرابعة** يجب
الرد خفيف ونقله بعضهم وفيه خلاف في غير حال الصلوة لانه المتبادر من الآية والعرف في التحية وفي بعض الروايات عليه لا انه ايضا وما ورد
من الرد بالسلام على خلافه فهو محمول على النفي **الخامسة** يرد ولا في شيء فيسلم كل واحد منهم على الآخر وهو الظاهر ولو سلم جماعة على واحد يجوز
ان يجيب بجواب واحد على صيغة الجمع وكذا يجوز السلام بصيغة الجمع على واحد فإنه مستحسن كما في بعض الاخبار ومنه
على هذا يجوز القصد على المرأة بصيغة الجمع مذكرا بعضهم وكذا يجوز **السابعة** وجوب الرد كفائي اذا كان المسلم عليهم جماعة والاجماع
وبهما يختص بعض ما الظاهر في تعيينه ولا يسقط الابرد من كان داخلا فيهم وفي سقوطه برد الصبي المميز اذا كان من جملتهم اشكال والابعد سقوطه
مع القول بكون عباداته شرعية كما هو الاظهر وهو موقف بعض من برهم وفيه مع كثرة فيهم دلالة على حرمة سلام الواحد بعضهم كما في رد
رد سلام الصبي المميز اشكال الاظهر الوجوب للعموم **التاسعة** في وجوب رد سلام المرأة الاجنبية من دون نص وجوه يرسل ونحوه حيث
المنافاة فيه اشكال الاظهر في الاول وفي الثاني والاحوط في قرب الاستماع ويفيد بعض من الاخبار على عدمه فلا بعد عنه في مكروه
مع النهي عنه على وجوبه ان كان يجب ذلك **الثامنة** قيل يحرم سلام المرأة على الاجنبي على نحو من الاطهر عدمه
المرتبة كما مر انما وظهر من ذلك جواز رد عليها او منها احد **نعم** يكره السلام على الشابة منهن حذرا من الريبة كما في
رواه الكليني في الحسن والصحيح ولو قلنا بحرمة سلام الاجنبية على الاجنبي ففي الظاهر عدم وجوب رد الجواب ولو سلم بعض من مرد عليه
كان فيهما زوجية او محرمية وكان يجوز خارجا عن محل فيه بحيث يجوز **السابعة** لا يجوز ان يبتدئ بالسلام على الذمي
الا في حال الاضطرار ومنه الاحتياج الى الطبابة ولو سلم عليه يرد عليه ويجوز الرد عليه **نعم** هو المشهور والاظهر انه لا يقول الا
الله اوانهم الله صلى الله عليه وآله طال الله بقاءك ولو كان السلام لم يرد في الجواب على ما ورد في **أقول** في الاخبار وغيره لا اختصاص باهل الذمة
وانه لا يجوز ابتداء السلام على الكافر مطلقا الا في حال الاضطرار وان يجيبه عليك وعليكم من غير زيادة **العاشرة** لا يجب الرد
مكروها كالسلام على من كان في حال الخطبة والحمام والخلاء وفي حال الصلوة وانما ذلك على القول بكراهتها وان قلنا بان نكره يجب الجواب كما هو
الاظهر لا الاول نوابا كما ذكره بعض الاصحاب في وجه كراهة التسليم **الحادي عشر** لو سلم عليه مسلم في حال الصلوة فيجب رد على خطيب بالجمع
كما يظهر من العلامة وغيره ونقل الجواز المذكور في كلمات اصحابنا الا انه يدل على انه ربما في الذكرى وظاهر الاصحاب مجرد الجواز والمشهور
الظاهر انهم ارادوا به شرعيته في الوجوب معلوما من القواعد الشرعية ولعلهم ارادوا من القواعد الاية والاجماع والاخبار المتقدمة وفي بعض الاخبار
ايضا دلالة عليه وكيف كان فلا اشكال في جواز الرد في الجملة **أما** الكلام في مقامات **الاول** المشهور بين الاصحاب الرد بقصد القرآن لا الاية والاخبار
ونقل عن الشيخ عبارة وليس فيه **الثاني** المشهور وجوب الرد بالمثل والتبادر وحكم العرف ذلك والخصوص في رواية محمد بن مسلم وظاهر المحقق في المعتبر
والمحقق الاردبيلي عدم الوجوب نظرا الى صحيحة منصور عن الصادق عليه السلام وموثقة عمار الدالتين على جواز الرد وهما محمولتان على نفيه وكذا رواية محمد بن مسلم
**الثالث** ظاهر الاصحاب وجوب الرد بالمثل في الصلوة **و** صرح بعضهم بانه اذا قال سلام عليكم لا يجوز الجواب بعليكم السلام **و** نسبه بعضهم الى الشيعة وقيل
الى مذهب الاصحاب في ذلك ويستلزم عدم جواز رد مثل قوله سلام عليكم ولا بالعكس الا من جهة الاخبار والابعد القول بالجواز في الاول حملا
للمثل على المثلية في الاسلوب **و** يريد ان الجواب عن سلام المرأة اذا اعتبر فيه المثلية مطلقا فكيف كان يحصل ذلك في اعراب وغيره ولو قيل لا يكفي في ذلك
ذكر ظاهر الاخبار الكثيرة اعتبار المثلية في اللفظ **وهو** اقرب مجازات قوله تعالى ردوها **و** اما موثقة سماعة عن الصادق قال سألته عن الرجل يسلم عليه وهو
في الصلوة يرد بقوله سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام الحديث فيمكن ان يكون الحصر فيها اضافيا فيوافق ما ذكرنا من القول بالجواز في الاول لا ان تحمل
حملها على الغالب من كون التسليم بصيغة سلام عليكم **و** من ذلك يظهر ان تعين سلام عليكم في الجواب كما نقل عن بعض الاصحاب لا وجه له **و** يمكن حمل
ما في الاخبار ايضا على الحصر الاضافي بالنظر الى تقديم الظرف **و** كيف كان فالظاهر عدم جواز تقديم الظرف في الجواب ولا يظهر مخالف في ذلك الا ما كان من

ادرين حيث قال اذا كان المسلم عليه قال له سلام عليكم او سلام عليك او السلام عليك او عليكم السلام فللمرد باى هذه الالفاظ كان لانه
مامور به فان قال فان سلم بغير ما بيناه فلا يجوز للمصلى الرد عليه لتوقف بل الاحوط الاقتصار على لفظ المسلم من دون تغيير حتى بالجمع والافراد والتعريف
والتنكير ويشكل الامر في جواب المراة في الاعراب فيستثنى ذلك للضرورة ومما ذكرنا يظهر الاشكال في جواز الرد بالاحسن وان وافق سوق
السلام مثل ان يزيد في جواب سلام عليكم قوله ورحمة الله وبركاته والاحوط الاجتناب وان كان لا يبعد القول بالجواز كما نقل عن بعض محققي الاصحاب ومع
الاتيان بقول المسلم عليكم السلام فالاظهر عدم وجوب الرد بل عدم جوازه ايضا كما هو مذهب المحقق الا اذا قصد الدعاء وكان مستحقا له وتردد العلامة
في الجواز وعلى القول بالجواز فهل يجب ام لا وعلى القول بالوجوب فهل يجوز بالمثل او يجب سلام عليكم كما نقل عن بعض الاصحاب فيه اشكال وللثاني
هو الجواب بالقران مثل سلام عليكم فاقصد الدعاء وكذا الاشكال في التسليمات المحرفة مثل سام عليك وسلاما ليك وساما ليكم وامثال ذلك
والاحوط فيها مراعاة المماثلة للكلمة المحرفة ففي الاولين يقول سلام عليك وفي الاخير سلام عليكم وهكذا الكلام في التحيات التي لم تكن بالالفاظ المعهودة
في السلام وان لم يكن من جنس السلام فلا يبعد الجواب بالقران بقصد الدعاء لانه دعاء ولا دليل على قصد الرد ويؤيده في غير السلم صحيحة هشام بن سالم عن محمد
بن مسلم حيث سكت الامام عن جواب قوله كيف اصبحت بعد ما رد جواب سلامه **الرابع** قد عرفت وجوب رد السلام كفاية اذا كانوا جماعة فلو
قام غير المصلي مقامه في الرد وكان من جملة المسلم عليهم نصا كان او غيره فيسقط عن المصلي وفي جواز الرد حينئذ وجهان ولا يبعد عدم الجواز لعدم
ثبوت الجواز حينئذ وان كان بعض المسلم عليهم مصليا وبعضهم قاعدا فهل يجب على القاعد او يتساويان الاظهر التساوي ويرد ايهما شاء
فيسقط عن الاخر ولا يسقط برد من لم يكن مقصودا بالسلام والاظهر اجزاء رد الصبي المميز اذا كان من جملتهم والاحوط الاتيان بقصد الدعاء ايضا ولا يخفى
ان كل ما ذكرنا انما هو اذا علم المصلي انه سلم عليه وانه من جملة المسلم عليهم فاذا لم يظهر له ذلك او ظهر خلافه فلا يجوز له الرد ومع الشك في ان الاصل
عدم الوجوب فلا يجوز ايضا لعدم الدليل **الخامس** وجوب الرد فوري والمعتبر فيه العرف فلا ينافيه اتمام الكلام والاية اذا لم يوجب فصلا طويلا ولو
ترك الرد الواجب ففي بطلان الصلوة به اشكال وعدمه اقوى ونقل عن الشهيد انه يبطل اذا كان مشغولا بالقراءة والاذكار والاصل في هذا الخلاف الرجوع
الى دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والاقوى عدم البطلان مطلقا لعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص ولو سلمنا لكنه يدل عليه تبعا
من باب المقدمة ولو سلمنا دلالة النهي على الفساد في العبادات فهو مخصوص بالاشياء الاصلية لا التبعية مع ان بطلان الصلوة ببطلان الجزء انما
اذا لم يتداركه ومجرد القراءة المحرمة والذكر المحرم بين الصلوة لا دليل على كونه مبطلا مع ان تخصيص الكلام بالذكر والقراءة لا وجه له اذ قد يحتاج
بعض الاكوان والافعال ايضا للرد كما لو سلم عليه من بعيد او توقف ايصال جوابه الى مشي وحركة ولا يمكن بصلاته بالتسبيح او رفع الصوت **السادس**
يظهر من بعض الاخبار كراهة السلام على المصلي وينبغي العمل بمضمونها لانه تشويش خاطر المصلي وايقاع له في الخلل سيما التسليمات المحرفة وذهب جماعة من
الاصحاب الى الاستحباب نظرا الى العمومات وقد روى الحميري عن الصادق انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد والقوم يصلون فلا تسلم عليهم وسلم
صل على النبي ثم اقبل على صلاتك واذا دخلت على قوم جلوس وهم يتحدثون فسلم عليهم ولكن يضعف القول على الكراهة موافقة للعامة ومخالفة
للشهرة ويؤيده ما روى في الخصال عن مسعدة بن صدقة عن الصادق عن ابيه قال لا تسلموا على المصلي لان المصلي لا يستطيع ان يرد السلام لان التسليم من المسلم
تطوع والرد فريضة فان التعليل يشعر على ما ذكرنا **الخامس** يستحب للمصلي اذا عطس ان يحمد الله وادعى عليه الاجماع جماعة وزاد في المنتهى ان
يصلي على نبيه وآله وان يفعل ذلك اذا عطس غيره وقال هو مذهب اهل البيت ويدل عليه العمومات مضافا الى صحيحة الحلبي وغيرها وفي الموثق اذا عطس
الرجل وانت في الصلوة فقل الحمد لله وصل على النبي وآله وسلم وان كان بينك وبينه صاحب اليم وللشهيد جواز تسميت العاطس للمصلي لانه
دعاء والعمومات وتردد المحقق ثم رجح الجواز وهل يجب الرد فيه اشكال ولا يبعد الجواز للعمومات والاية وان كان ظاهرها في السلام والاولى في الرد
قول يغفر الله لكم ويرحمكم لحسنة بن خلف عن ابي مريم وفيها انه اذا عطس عند النبي قال يرحمك الله عز وجل **السابع** يبطل الصلوة بتعمد
الفعل الكثير باجماع اصحابنا بل العلماء كافة كما نقله في المنتهى وفي تحقيق هذه المسئلة اشكال عظيم وكلام الاصحاب فيه مضطرب ناقص عن
النظر ولم اقف على ما ينبغي في هذا المقام ويستوفي المرام وذلك لانهم اختلفوا في تفسير الفعل الكثير وبيانه فبعضهم فسره بما يسمى كثيرا عرفا وبعضهم
بما يخرج فاعله عن كونه مصليا عرفا وبعضهم بما يسمى في العادة كثيرا مثل الاكل والشرب واللبس وغير ذلك مما اذا فعله الانسان لا يسمى مصليا بل
يسمى آكلا وشاربا ولابسا ولا يسمى في العادة مصليا وقال العلامة في المنتهى ويجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصلوة فلو فعله عامدا
بطلت صلوته وهو قول اهل العلم كافة لانه يخرج به عن كونه مصليا والقليل لا يبطل الصلوة بالاجماع ووجه الاشكال في المسئلة انه لم يرد نص يدل
على ان الفعل الكثير يبطل حتى يرجع فيه الى غير ذلك من العرف والاجماع من الادلة العقلية فقول الكلام الى ان ما اجمع على كونه مبطلا فهو مبطل ولا

حاجة الى اتمام الفصل الكثير وايضا الاستدلال بالاجماع مستدلا بانه يخرج عن كونه مصليا لا ينفع الا مع حصول ذلك مستند الاجماع فح لا معنى لتحويل
الكثرة والقلة الى العرف فان مقتضى الاستدلال ح ان ما يخرج به المصلى عن كونه مصليا فهو مبطل وحوالة ذلك الى العرف يعنى في الصلوة لا معنى لاراد
هذا منصب الشرع لا العرف فان اريد عرف المتشرعة فان اريد عوامهم فلا ريب انهم يحكمون بكون اكثر ما جوزه الشرع في الاخبار مخرجا عن الصلوة وان اريد
عرف العلماء فهو تابع لمقتضى ادلتهم وليس شيئا يرجع اليه وقد رأيتنا اضطراب كلامهم في الرجوع الى العرف في الفعل الكثير فبعضهم يفسر الكثرة بالافعال
الثلثة وبعضهم حدد في الاثنين وبعضهم يعبر عنه بما يكون مخرجا به عن الصلوة والكثرة طوله ونحو ذلك و لابد في تحقيق ذلك من فهم مرادهم بل
هو انه في الكثرة يرجع الى العرف او في الفعل يرجع الى العرف او في الفعل الكثير وان المراد من الكثير في هذا اللفظ هل هو توصيف حد العدد او ما
او غير ذلك و من جهة تحقيق هذا المقام صعب الامر على بعضهم حيث فهم الكثرة العددية ثم استشكل في الافعال الخفيفة مثل تحريك الاصابع
ثلثا في سبحة او حكة او نحو ذلك ثم جعلها بمنزلة القليل كما فعله في التذكرة وهكذا و بالجملة اختلاف كلمات العلماء واضطرابهم بحيث لا
يكاد يرجح ذو الريب منا من علماء القديم شيئا ثم ان يدفع الاشكال في انعقاد الاجماع على الامر الظنى الموكول الى العرف والرجوع الى العرف فيما لم يقع في
كلام الشرع وان كان يمكن بان يقال ان الاجماع انما انعقد على مصداق هذا اللفظ فيجوز جعله من باب عموم الحديث لان الاجماع منقول وهو شيء
واحد خاص ولا ينافيه ذلك كون الظنى مجمعا عليه نظير كون اشتراط العدالة في الشاهد او الامام اجماعيا مع كونها من الامور التى نظر كل مجتهد
يقوم مقام الامر النفس الامرى ولكن نجد شرائط الاجماع لم يعلم انعقاده على الفعل الكثير بمعنى الكثرة العددية او الزمانية او نحو ذلك لاختلاف
العلماء المقصد بن الدعوى الاجماع في تفسير الفعل الكثير في ما لو ذكر اجماعهم فلم يعلم من ذلك ان الاجماع هل انعقد على مصداق الكثرة او مصداق
ما يكون مخرجا عن الصلوة وماحيا لصورتها فلم يعلم كون لفظ الكثير مما ورد عليه الاجماع لا قطعا ولا نقلا **فاقول** ذكر ما ظهر في تحقيق هذه
المسئلة ومبانيها مع قطع النظر عن كلام العلماء واختلافاتهم فلعلك بعد التأمل فيه تقف على توجيه كلام بعضهم ومنشأ غفلة الاخرين وهو ان
العقل والنقل متطابقان على ان الامر يقتضى الطاعة والامتثال والاتيان على مقتضاه كما هو مقتضى الاجزاء وعدم الاتيان على مقتضاه يوجب بقاء
شغل الذمة و عدم الاتيان بمقتضاه يتصور على وجوه ثلثة **الاول** عدم الالتفات اليه بوجه من الوجوه **والثانى** الاتيان بشيء يزعم
انه فرد من افراد المامور به وليس كذلك **والثالث** الاتيان بفرد شرائطه فاسد فيكون في صورة الكلام الفاسد ولا يحصل الامتثال بالاتيان شرائط
الصحة في حصول الامتثال وعدم ظهور البطلان بعد صدق كونه فردا من افراد المامور به فيمكن في صورة فعل ما يخرج الصلوة عن صورة الصلوة
بحيث لا يعد من افراد الصلوة لا يحصل الامتثال الا بالاتيان بفرد من افراد الصلوة ففى الاولى لم يات بفرد صحيح وفى الثانية لم يات بفرد مطلقا و هذا
هو مراد العلماء في عنوان هذه المسئلة فكما ان قطع الصلوة واتيان ما يوجب خروج الصلوة عن كونها صلوة فكذلك فعل ما يصدق بسببه انه غير مصل
يوجب خروجها عن كونها صلوة ولما كان المفروض ان المصلى لم يقصد قطع الصلوة في هذا العنوان ولم يفعل ايضا من المبطلات الغير المخرجة عن
الفرد به فانحصر الابطال ح بفعل ما يخرج به عن الصلوة من جهة الكثرة بمعنى طول المكث وتمادى الزمان لا الكثرة العددية و ايضا المراد بالفعل
هو الفعل العرفى والوحدة والتعدد العرفيين فمن يعقد يده في خلال الصلوة فقد فعل فعلا واحدا في العرف مع انه مشتمل على افعال
كثيرة العدد في كل فرد منها فضلا عن جميعها فالكثرة هنا غير معتبرة من حيث هى كثرة بل من حيث انها ماحية لصورة الصلوة ومخرجة للمصلى عن صلوته
فالكلام انما هو في بيان الكثرة الماحية فح يقع الاشكال في ارجاع ذلك الى العرف **و انا اقول** يمكن دفعه بوجهين **الاول** ان يقال ان
المراد بالعرف هو العرف العام ولا يضر عدم مدخلية العرف في الامور التوقيفية فان عدم مدخليته انما هو في اصل وضعها وحقايقها وكلامنا
ليس في ذلك بل في صدق الخروج عنه والبقاء فيه من حيث انه فعل من الافعال لا من حيث انه هذا الفصل يعنى بعد اطلاع اهل العرف على هذا
المعنى الشرعى وتميزه عن غيره من المعانى يقدر على ان يحكم ان فاعله داخل فيه او خارج عنه في الحقيقة وان كانت شرعية لكن الاشتغال بها و
الخروج عنها امر عرفى **فلنفرض** الكلام في عمل النقاش او المدرس مثلا فان اهل العرف العام لا اطلاع لهم على حقيقة النقش والتدريس
لكن يعلمون ان من اشتغل بالنقاش بالنقش والمدرس بالتدريس ومن تصير خارجا بحاسة بشرب الماء بينهما او بتحريك البدن او
شرب الشاى ونحو ذلك لا يحكمون بالخروج ولكن بطى الكتاب والخروج عن المدرس وبجمع آلة النقش وادواته في المجرة والقيام عن مقامه يحكمون
بكونه خارجا و هذا واضح على الله **والثانى** ان يكون المراد بالعرف عرف المتشرعة فما يحكم المتشرعة بانه خارج عن الصلوة من جهة الكثرة فهو فاسد
فهو باطل ومن يعلم بطلانه لانها شرعا لا انهم ينسبون عن فهم الى الشرع فالموارد الواضحة في حكم الخروج وعدمه وكونها محكوما بفساده وعدمه حكمه
واضح من حيث الصحة والبطلان و اما الموارد المشكوكة فينبغى على العمل الاصل لانه ذمة الخروج وعدم مدخليته نفى ذلك الفعل في الصحيحة و ان شئت بكلام

حاشية: وقصد تروي بين الصلوة شلا مصير الصلوة مبطلو ملية الصلوة ع

الفقهاء والمستند فيها من نوع عبارة انهم هو الاول فانهم عبروا عن المطلوب بكونه ماحيا عن الصلوة وعن كونه مصليا وحدوه بان لا يكون المصلي مكذا مشتغلا في سنة وهي حاصل المقام ان الافعال الواقعة الخارجة عن الصلوة المبطلة لها بعضها منصوص على قاطعيتها بالخصوص كالتكتف والقهقهة ونحوهما وبعضها لا نص في ابطاله للصلوة بالخصوص بل من جهة الكثرة مثل التصفيق وقتل البرغوث والقملة ونحوهما وبعضها مختلف فيها كالاكل والشرب كما سيجيء وما هو مبطل من جهة الكثرة انما يبطل لكونه موجبا للخروج عن الصلوة وكونها مخرجا انما يعرف بالعرف على الوجهين المتقدمين ولكن يبقى اشكال اخر وهو ان الاخبار الكثيرة الواردة في تجويز كثير من الافعال في اثناء الصلوة ينافي تلك القاعدة فان ظاهر كثير منها انه يصير مخرجا للمصلي عن الصلوة وحكم العرف في بواطنها فينبغي انها رخص من دليل الفعل والنقل والتحقيق ان بعض الاخبار يحمل على ما لا يلزم منها خروج المصلي عن كونه مصليا عرفا فيحكم بعدمها من عروض المشروعية بسبب ذلك كما هو مقتضى الجمع بين كثير منها ايضا فالاخبار المطلقة وردت مثلا في تجويز قتل الحية وفي موثقة عمار ان كان بينه وبينه خطوة واحدة فليخط وليقتلها والا فلا ولكن ذكر في السرائر عن نوادر البزنطي ما يدل على ان الخطوتين والثلث غير مضر وكذلك في روايات كثيرة جوزت الغسل الرعاف والبناء على الصلوة مخصصا بذلك جمعا بينها وبين صحيحة علي بن يقطين وغيرها الدالة على الابطال خطأ مثل رواية حريز الدالة على القطع لرد الابق والغريم وقتل الحية مخصصا بما اوجب الخروج عن الصلوة ثم ان من تتبع الاخبار يحصل الظن القوي بل القطع بانه لا مدخلية لخصوصيات الافعال بل المخل هو الكثرة وان المقدار المرخص فيه هو ما كان ماحيا لصورة الصلوة والممنوع منه هو ما كان ماحيا من دون فرق بين المواضع وانفاق الفقهاء على كثير في تلك المواضع مثل قتل الحية والعقرب وغيرهما والتصفيق وضرب الحائط تنبيها على الحاجة وعد الركعات والتسبيح بالحصى ورمي الغير بالحصى طلبا للاقبال ووضع الجارية وحملها وارضاع الصبي حال التشهد ووضع القلنسوة من الارض ووضعها على الرأس وذا الشهيد في الذكرى ولبس العمامة والرداء ومسح الجبهة وغير ذلك في الاخبار فيما ذكرنا وفي غيرها الطويلة لا تطيل بذكرها وقال العلامة في المنتهى بعد العبارة التي نقلنا عنه سابقا ولم يحد الشارع القلة والكثرة والمرجع في ذلك الى العادة وكلما ثبت ان النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين فعلوه في الصلوة او امروا به فهو من القليل والظاهر ان مراده ان ما فعلوه او امروا به هو القليل من تلك الافعال الا ان كلها قليل فان قتل الحية قد يوجب فعلا كثيرا مثلا ويحتمل ان يكون مراده ان ما ثبت كثيرا فهو في حكم القليل في الجواز وهو بعيد لكمال الاشكال في تخصيص الدليل العقلي ويحتمل ان يكون مراده اعتبار اخرى فان ثمه مقام الصلوة ابعد فرع المسألة الى ان المصلي يعتمد على ملاحظة الخروج عن الصلوة عرفا وعدمه على نهج ما يفهم من شأن الافعال العرفية وهذا امر ليس فيه كثير مشقة وليس خارجا عن طور العرف والعادة يخفى لا يمكن حوالة عليه في ذلك مثل حوالة المكلف في وجوب الاجتناب من العنا الى العرف على القول به كما هو الاظهر وكذلك في غيرها من ادا الاقامة وعدمها في مسألة القصر ثم ان الشهيد تخصيص حكم ابطال الفعل الكثير بصورة العمد فلا يبطل لو كان نسيانا عند هم وادعى عليه الاجماع في الذكرى ونسبه في التذكرة الى علمائنا وقال الشهيد الثاني لو استلزم الفعل الكثير ناسيا انمحاء صورة الصلوة رأسا توجه البطلان ايضا لكن الاصحاب اطلقوا الحكم بعدم ابطاله واقول وكلامهم في ذلك ايضا يشعر بانفكاك العنوانين اعني الكثرة وكونه مخرجا عن الصلوة فقد عرفت كلام المنتهى المشعر بالاتحاد وعرفت حقيقة الامر ايضا وان ثبت اجماعهم على عدم البطلان في صورة السهو فهو في نوع جعل الامر الابتدائي ومعنا التشريع فيما فعل الترتيب على الصلوة لانه غير مطابق لقاعدة العقل في امتثال الامر ولا يقبل القاعدة العقلية التخصيص والاوجه عدم البطلان والا بحاث المتقدمة في نظيره ان جعلوا اكثرة الفعل مغايرا لكونه مخرجا عن الصلوة واراد واذلك لعدم التحديد وعدم الدليل عليه وعدم ثبوت مورد الاجماع من ان النفي والاثبات في صورتي العمد والسهو متعلقان بشيء واحد والحق بعضهم السكوت الطويل المخرج للمصلي عن كونه مصليا بالفعل الكثير وهو كذلك بقي الكلام في الاكل والشرب وادعى الشيخ على ابطال مطلقهما الاجماع وبني المحقق الكلام فيهما على اعتبار الفعل الكثير وتبعه جماعة من المتأخرين والاولى متابعة الشيخ للاجماع الذي نقله واما اذا وضع في فمه مثل السكر فذاب فابتلعه فالاظهر عدم الابطال وقال في المنتهى بعد ابطال الصلوة بابطال الصنف الجمهور وهو يشعر بدعوى الاجماع والحق بعضهم بذلك ابتلاع اللقمة لو وضعها قبل الصلوة وليس ببعيد لما ابقى من بقايا الغذاء في اسنانه فابتلعه فلا بأس وقد ظهر من بعضهم دعوى الاجماع عليه ثم استثنوا من ذلك شرب الماء في صلوة الوتر لمن اراد الصوم وهو صبح عطشان لرواية سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني ابيت واريد الصوم فاكون في الوتر فاعطش فاكره ان اقطع الدعاء واشرب واكره ان اصبح وانا عطشان وامامي قلة بيني وبينها خطوتان او ثلث قال تسعى اليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء ويتمسك بمورد النص ولا يعمم في النوافل مطلقا وهو مشكل وان كان لا يبعد عدم البطلان من جهة ما يستفاد من الاخبار المسامحة في النوافل ولا فرق بين الصوم الواجب والمستحب لترك الاستفصال هذا الحكم في العمد واما النسيان فادعى في المنتهى اجماع الاصحاب





على عدم ابطالها ناسيا **السابع** يبطل الصلوة تعمد القهقهة اجماعا على ما نقله جمع من الاصحاب وللاخبار الكثيرة ولا يبطل نسيانا للاجماع ايضا نقله جماعة ولو كان من دون تحبيس لمقابلة الاخبار بجوده فيبطل لعموم ونظر الذكرى الاجماع عليه واما التبسم فليس يبطل اجماعا كما يظهر من المنتهى عمدا كان او سهوا للاخبار السبعة **واعلم** ان مقابلة القهقهة والتبسم في الاخبار وكلام الاصحاب يعطي ان ما سوى التبسم قهقهة وهو مخالف لظاهر العرف واللغة **قال** في الصحاح القهقهة في الضحك معروف وهو ان يقول قه قه وفي القاموس هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك وفي الصحاح التبسم دون الضحك واختلف كلام الاصحاب ايضا في تفسير القهقهة ومنهم من فسرها بالضحك المشتمل على الصوت ومنهم من فسرها بمطلق الضحك وهو يناسب تفسير الجوهري للتبسم فاستفيد مغايرته للتبسم للضحك وبالجملة حكم الضحك الشديد الخالي من الصوت او المشتمل على الصوت بدون الترجيع مشكل لعدم ظهوره من الاخبار والاصل يقتضي عدم البطلان والاحتياط في الاتمام والاعادة بل لا يبعد ترجيح البطلان فان الظاهر ان مورد الاجماعات هو ما سوى التبسم فالظاهر من مورد الاجماعات انهم ارادوا منها ما سوى التبسم من اقسام الضحك ويكون ذلك قرينة على ان المراد منها في الاخبار ايضا ذلك **الثامن** يبطل الصلوة تعمد البكاء للامور الدنيوية كذهاب مال او نفس وغير ذلك على ما هو المشهور بين الاصحاب بحيث لم يوجد فيه مخالف الا بعض المتاخرين كالمحقق الاردبيلي ره وبعض من تاخر عنه حيث توقفوا في الحكم استضعافا للرواية التي هي مستند العموم وجعلوه من لواحق الفعل الكثير وهو مدفوع بجبر ضعفها بعملهم وبوروده في الفقيه وزاد جماعة من الاصحاب في الحكم بالبطلان انه كلام في ومنع على ذكره لا يمكن دفعه ثم ان اطلاق كلامهم يشمل ما لو كان لطلب الدنيا كالمال والولد ولكن الدليل لا يساعدهم فان المذكور في الرواية انه كان لذكر ميت فصلوته فاسدة ويستفاد منها انه لو فعل شيء منها بل الظاهر انه قد يكون من الطاعات واما البكاء من خشية الله فهو من افضل الاعمال وعنه ... الاخبار الكثيرة عموما وخصوصا ثم ان بعض الاصحاب خصص الحكم بما كان له صوت ويجب بنظر اللغة ان الاصحاب البكاء الممدود ما كان له مد وصوت والمقصور خروج الدمع كما ذكره الجوهري ولفظ الخبر وان كان يحتملهما الا انه قال ان بكى لذكر الجنة والنار الحديث ولكن السؤال عن البكاء ممدودا فيمكن ان يكون السؤال قرينة لارادة الممدود في الجواب ويعضده عبارة الفقيه وروي ان البكاء على الميت يقطع الصلوة والبكاء لذكر الجنة والنار من افضل الاعمال في الصلوة ولعل المراد ذلك الخبر والاحوط الاجتناب عنهما وظ الاصحاب ان البكاء نسيانا لا يبطلها وليس ببعيد وان كان اطلاق الخبر يشمله لان الخبر الضعيف انما يعمل به بسبب عملهم فيقتصر فيه على ما عملوا به **التاسع** تعمد الالتفات بكل البدن مطلقا او بالوجه الى الخلف مبطل للصلوة واما بالوجه فقط الى احد الجانبين فقط فليس بمبطل وظ المنتهى اتفاق الاصحاب عليه ونسب المخالفة في ذلك في المعتبر والتذكرة الى بعض العامة ونقل عن فخر المحققين القول بالبطلان والاظهر هو التفصيل لاشتراط القبلة الظاهر في الاستقبال بكل البدن والاخبار الكثيرة المعتبرة المطلقة وخصوص صحيحة زرارة انه سمع اباجعفر ع يقول الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وحسنة الحلبي عن الصادق ع قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا الحديث وفي الحديث الاربعمائة في الخصال عن امير المؤمنين ع الالتفات الفاحش يقطع الصلوة فان الظاهر ان الالتفات بكل البدن فاحش مطلقا فلا منافاة بين منطوق الصحيحة ومفهوم الحسنة وصدق الفاحش على الالتفات بالوجه الى الخلف بل ربما يقرب دعوى انصراف الالتفات الى الخلف الحقيقي بالوجه خاصة وعدم ظهور صدق الفاحش في غيره سيما مع ملاحظة مفهوم صحيحة زرارة وبذلك تقيد الاطلاقات الواردة في الباب من طرفي الابطال وعدم الابطال مقيدة بما ذكر واما الالتفات بالنظر ولو الى الخلف فالظ انه لا خلاف في عدم ابطاله للصلوة وادعى بعضهم الاتفاق عليه نعم كل ذلك من المكروهات وفي المحاسن عن ابي ع اذا قام العبد الى الصلوة اقبل الله عليه بوجهه ولا يزال مقبلا عليه حتى يلتفت ثلث مرات فاذا التفت ثلث مرات اعرض عنه ومستند فخر المحققين هو مثل حسنة زرارة عن الباقر ع قال اذا استقبلت الصلوة بوجهك فلا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلوتك ولا بد من تقييدها بالروايتين المتقدمتين واما اذا التفت نسيانا ففي كلام الاصحاب اختلاف فيظهر من بعضهم انه في حكم العامد ومن بعضهم عدم الاعادة مطلقا ومن بعضهم التفصيل المتقدم فيمن صلى الى غير القبلة بالظن وقال في المدارك ان كان يسيرا لا يبلغ حد اليمين واليسار لم يضره ذلك وان بلغهما واذا بقي من الاعتدال في تلك الحال اعاد في الوقت والا فلا اعادة والعمل على التفصيل المتقدم ليس ببعيد وان كان الاحوط الاعادة وفي الحاق الجاهل بالمسئلة اشكال ويظهر مما ذكرنا ما فيه **العاشر** يكره مدافعة الاخبثين للاخبار منها صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق ع قال لا صلوة لحاقن ولا لحاقب وهو بمنزلة من هو في ثوبه وهي محمولة على نفي الكمال للاجماع ولو ضاق الوقت عن التخم والطهارة او كان في الصلوة فطرأ وان لم يتضرر بالحبس حبسهما والاولى نقضها لتحصيل بعد الطهارة ولا يضر في الان منهم كلام في الترجيح ولعل الادلة كلت لكونهما انسب الخشوع والاشتهار بعض الاخبار **ويكره** العبث باليد والرأس واللحية والثياب والتمطي وفرقعة الاصابع والقيام الى الصلوة متكاسلا او متناعسا والنهي عن الصلوة

في بطلان الصلاة بالبكاء للامور الدنيوية

في بطلان الصلاة بالالتفات عن القبلة بالكل او بالوجه الى الخلف

في كراهة مدافعة الاخبثين

في كراهة العبث باليد والرأس

سكارى وكسالى في القرآن وصحيحة زرارة وغيرها من الاخبار ولنا ايضاً ان الخشوع المطلوب في الصلاة بالقلب والجوارح فقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله لما رأى عابثاً في الصلاة قال لو خشع قلبه لخشعت جوارحه وفي صحيحة الفضيل عنهما عليهما السلام انهما قالا انما لك من صلاتك ما اقبلت عليه منها فان اوهمها كلها او غفل عن ادابها لفت فضرب بها وجه صاحبها وتؤدي مؤديها اخبار كثيرة وفي بعضها تصريح بان العبد لا يقبل من صلاته الا ما اقبل منها وفي امثالها دلالة على مغايرة الاجزاء للقبول كما ذهب اليه المرتضى رضي الله عنه فان الاجزاء هو الاخراج عن عهدة التكليف والقبول ترتب الثواب ويدل عليه قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وقوله تعالى حكاية عن ابرهيم واسمعيل ربنا تقبل منا وقوله تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر مع اتيانهما بالمأمور به ولدعاء الناس في جميع الاعصار والامصار بقبول اعمالهم بعد الفراغ منها والا لم يحسن ذلك الا بعد الفعل وربما يجاب عن المذكورات بوجوه وتأويلات بعيدة ثم ان من يفرق بينهما ينبغي ان يقول فيما كان مجزياً غير مقبول انه لا ثواب عليه من حيث الخصوص وان كان يثاب عليه لادخاله نفسه في زمرة العابدين وبذلك يندفع بعض الشبهات التي يمكن ان يورد هنا وكيف كان فالعمدة في العبادة حصول القبول وهو لا يحصل الا بالاقبال والصلاة بدونه كجسد بلا روح ففي صحيحة الفضيل ان علي بن الحسين عليهما السلام كان اذا قام في الصلاة تغير لونه فاذا سجد لم يرفع رأسه حتى يرفض عرقاً وفي رواية الجهم بن الحميد انه عليه السلام اذا قام في الصلاة كانه ساق شجرة لا يتحرك منه شيء الا ما حركت الريح منه وفي مناقب ابن شهراشوب نقلاً عن تفسير القشيري ان امير المؤمنين عليه السلام كان اذا حضر وقت الصلاة تلون وتزلزل فقيل له ما لك فقال جاء وقت امانة عرضها الله على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وانا في ضعفي فلا ادري احسن اداء ما حملت ام لا وفي خبر عبد العزيز بن المهتدي عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت فصل صلاة مودع يخاف ان لا يعود اليها رواها الصدوق في المجالس والمحاسن

**المقصد الثالث في الشك والسهو وفيه مطالب الاول** من زاد ركعة فما زاد في صلاته عمداً بطل صلاته اجماعاً او سهواً فان لم يجلس عقيب الرابعة بقدر التشهد فكذلك ايضاً عند اكثر الاصحاب لصحيحة منصور القائلة لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة وبمضمونها موثقة عبيد بن زرارة وما رواه ابان في الصحيح عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال من زاد في صلاته فعليه الاعادة ويؤدي مؤداها حسنة زرارة وبكير ورواية زيد الشحام وعن ابن الجنيد انه ان جلس عقيب الرابعة مقدار التشهد فلا اعادة عليه واختاره الفاضلان في المعتبر والمختلف لان نسيان التشهد غير مبطل فاذا جلس مقدار التشهد فقد فصل بين الفرض والزيادة وفيه نظر اذ لا يكون الزائد حينئذ خارجاً عن الصلاة مضافاً الى ان نسيان الجلوس مقدار التشهد ايضاً غير مبطل فلا وجه للتخصيص وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن رجل صلى خمساً فقال ان كان جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته ونحوها صحيحة جميل برواية محمد بن مسلم وحمله الشيخ في الاستبصار على من تشهد واستحسنه جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في الذكرى وعلله الشيخ بان من جلس في الرابعة وتشهد ثم قام وصلى ركعة لم يخل بركن من اركان الصلاة وانما اخل بالتسليم لا يوجب اعادة الصلاة وهذا الحمل بعيد لبعد ارادة نفس الجلوس مضافاً الى كون اعتبار الجلوس مقدار التشهد مذهب ابي حنيفة ولذلك حملها بعضهم على التقية ولكن تعليله يجري في صورة ترك التشهد ايضاً وبعد قبول ذلك التأويل يبقى الكلام في مفادها لان الاصل ان الادلة كلها وانما نظر العاملين بها الى انها مقيدة والاخبار الاول مطلقات ومقتضى الجمع ما ذكروه وفيه ان المطلق انما يحمل على المقيد مع المعارضة وفقد المقيد مع خروجه عندهم موافق للعامة وتأويلها مع كونها تأويلاً لا ينافي المطلقات لاعتضادها بعمل الاكثر ثم ان ظ صحيحة ابي بصير انه من يزيد في صلاته لا انه من يزيد على صلاته وتعليل هؤلاء يقتضي ان اعتبار ذلك لاجل اخراج الزيادة عن الصلاة وقد عرفت ان الجلوس بهذا المقدار لا يستلزمه وآخر صور التعليل فالجواب عكس المقام منهما مع استحباب التسليم ثم ان ابن ادريس بعد اختيار هذا التفصيل والتأويل نقل الشيخ والفاضل على القول بوجوب التسليم وقد مر قال اذا تشهد وصلى على النبي وآله وقام ساهياً فان قلنا بوجوب التسليم فهو باطل والا فلا وتبعه في الاستبصار وهو غير ظاهر الاطلاق كلامه ولعله لمنافاته للقول بالوجوب كما اشرنا اليه في الحدث قبل التسليم والاجماع المركب الذي نقلنا عن الناس المذكور في الحدث انما يثبت الحكم هنا لو ثبت عدم القول بالفصل بين الحدث وزيادة الركعة **والحاصل** ان المفصلين لما كان اكثرهم قائلين باستحباب التسليم فوافقهم في التفصيل والتأويل في هذه الاخبار بل قد استدل بعضهم بهذه الاخبار على ندب التسليم واما نحن فلما تركنا العمل عليها فلا يضر قولنا بوجوب التسليم بل من جملة ادلتنا على ما اخترناه من وجوب الاعادة هنا ما دلنا على القول بوجوب التسليم ولا يضرنا اشتمال هذه الاخبار باستحبابه ثم ان المنقول عن ابن الجنيد هو التفصيل في الرباعيات ويظهر من ابن ادريس وغيره عدم الفرق وهو حسن وهذا كله اذا لم يذكر بعد الدخول في الركوع ولو ذكر قبله فهدم وسلم وتبطل بالاخلاف ولو نقص ركعة فما زاد سهواً ثم ذكرها قبل المنافي فلا اعادة في شيء منها بل يتم ولا اعادة عليه للاخبار المطلقة المعتبرة المستفيضة مثل صحيحة الحرث بن المغيرة وصحيحة العيص بن القاسم وحسنة الحسين

بين بنا العلامة وموثقة عمار وغيرهما من الاخبار الكثيرة ولان تذكرها بعد ان فعل ما يبطل عمدها الصلوة عمدا او سهوا كالحدث والفعل الكثير
الماحي لصورة الصلوة فذهب الصدوق الى انه يقضيهما ولو بعد مدة فلا تبطل بل ولو تذكرها بعد شهر ونحوه لما من الاخبار الكثيرة المعتبرة والمشهور على خلافه و
هو الحق لمستند الى العلامة وصحيحة جميل بن دراج وموثقة ابي بصير ورواية محمد بن مسلم وغيرها الاعتضادها بعمل الجمهور ومخالفتها لتلك الاخبار
وحاول جماعة من المتأخرين الجمع بينهما بحمل الاعادة على الافضلية وهو مشكل وان تذكرها بعد فعل ما يبطل سهوا لا عمدا كالتكلم فالمشهور
الاعادة لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في التكلم في الصلوة وشعيب الاعرج وصحيحة علي بن النعمان الرازي وعن ابن ابي عقيل والشيخ في النهاية وابي
الصلاح وجوبهما ولم نقف على مستندهم وعن بعض الاصحاب جوازها في غير الرباعية نظرا الى الاخبار الدالة على ان السهو في الثنائية والثلاثية
مبطل وهو ضعيف لان المراد بها الشك كما لا يخفى **الثاني** قد تقدم وجوب سجدة السهو في نسيان السجدة والتشهد والتكلم نسيانا و
يجب في مواضع اخر ومنها التسليم في غير موضعه على الاشهر المدعى عليه الاجماع في المنتهى وخلافا للمعتبر خلافا لابني بابويه وتكت عمن خلا
وادعى بعضهم في التكلم واصل الوجه في تكون الجماعة **لنا** الاجماع المنقول والشهرة العظيمة وموثقة عمار وصحيحة عيص المتقدمة في البحث الثاني
ولا وجه للمنع في دلالة الصحيحة حيث ثبت ما على ما في التهذيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ركعة من صلوته حتى فرغ منها ثم ذكر انه لم يركع قال يقوم
فيركع ويسجد سجدتي السهو ووقع في غير التهذيب يسجد سجدتين بدون لفظ السهو **وللنافي** صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في بحث الكلام وصحيحة الحرث
بن المغيرة وصحيحة علي بن النعمان وحسنة الحسين بن ابي العلاء ورواية ابي بكر الحضرمي المتقدمة في نقص الركعة المصرحة بعضها بعدم وجوب شيء وكثيرة
كثيرة منها المخالف في مقام البيان **والجواب** عنها ان المراد في الاولى انه ليس عليه شيء من الاعادة في صورة التكلم او الاثم ايضا وفي الثانية انه لا يبطل صلوته
بل يتمها بركعة وكذا في البواقي ولكن ما الكل مطلقات والمقيد حاكم على المطلق **نعم** يبقى الاشكال في ان هذه الاخبار انما تدل على ما لو سلم في
موضع من شأنه ان يسلم فيه واما شمول التسليم سهوا في حال القنوت او القراءة او في محل التشهد فلا **الا** ان يتمم بعدم القول بالفصل وان الظاهر من الاجماع
المنقول هو العموم ويؤيده اخبار المذكورة في بحث الكلام ايضا **ومنها** الشك بين الاربع والخمس على المشهور ونقل عن المفيد والصدوق وسلار وابي
الصلاح العدم **لنا** صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة ابي بصير وصحيحة الحلبي وصحيحة الفضيل بن يسار وموثقة سماعة وحسنة زرارة ولم نقف للنافي على
ما يعتمد عليه وسيجيء بيان مقام وجوب السجدة انه قبل هو بعد اكمال السجدتين او غيره **ومنها** ما اذا قام في موضع قعود او قعد في موضع قيام
عند جماعة من الاصحاب وذهب اخرون الى العدم ويدل على الاول صحيحة معوية بن عمار على الاظهر قال سألته عن الرجل يسهو
فيقوم في حال القعود او يقعد في حال القيام قال يسجد سجدتين بعد التسليم وهما المرغمتان ترغمان الشيطان وموثقة عمار ورواية منهال القصاب
ورواية سفيان بن السمط **وعلى القول الثاني** الحصر المستفاد من صحيحة الفضيل بن يسار وموثقة سماعة المتقدمتين فيهما ان السهو على من لم يدر ازاد في
صلوته ام نقص وصحيحة سليمان بن خالد وصحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة الحلبي وحسنة الفضيل بن يسار ورواية علي بن ابي حمزة
المتقدمات في بحث التشهد وايضا دلالة صحيحة الحلبي عن الرجل يسهو في الصلوة فينسى التشهد قال يرجع فيتشهد فقلت ايسجد
سجدتي السهو فقال لا ليس في هذا سجدتا السهو ويدل عليه ايضا صحيحة ابي بصير وحسنة حسين بن جابر ورواية محمد بن منصور المتقدمات في بحث
نسيان السجدتين **وتحقيق** المقام ان الاخبار المثبتة وان كانت اكثر واصح واوفق بالاصل ونفي العسر والحرج الا ان الاشكال في الدلالة فان خلاف
العلماء في كل من المواضع يشهد باختلاف الحكم بسبب اختلاف العنوانات كما هو التحقيق في كل ما كان من هذا القبيل وقد اشرنا اليه مرارا ومنها
ادراك الفرض في الشك ... ونحن قد فصلنا الكلام في سهو التشهد والسجدة وغير الكلام في سهو القيام والقعود
وافرادهم المقامات ... **والحاصل** ان الوضوح في كل مسئلة ... فكلام
منهم في سهو التشهد او السجدة لا ينفي حكم السهو اللازم لهما التبع من جهة القيام والقعود وكان الاخبار الواردة في تلك المقامات يشكل الاستدلال
بها على الدلالة فقوى هذه الاخبار الكثيرة بما التصريح بها في حال سهو التشهد والسجدة ما يعلم حكم غيره منه نفيا واثباتا
اما صحيحة معوية بن عمار ... الى حكم القعود والقيام ... على الاكثر ...
**نعم** ترك الاستفصال في صحيح الحلبي المتقدم والسكوت في معرض ... الاخبار ... العدم ... الطرفين
في القنوت والتشهد ... والاصل عدم الوجوب ... الاظهر الاستحباب والاحوط ان لا يترك على حال **ومنها** تجويزه في كل زيادة ونقصان
عن بعض اصحابنا واختاره العلامة في بعض ... القدوس ... الاخبار المتقدمة في المسئلة
السابقة والاطلاقات ... **حجة** ... لعدم القول ...

تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك او نقصان وبمضمرة الحلبي المتقدمة في المقام الثاني قال اذا لم تدر اربعا صليت ام خمسا ام نقصت ام
زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تتشهد فيهما تشهدا خفيفا فانها اذا ثبت مع الشك في القطع بطريق اولى وفيه
ان الاصل مع سياقها وسياق ما قبلها في الركعات مكيف بالفرض مع تطرق الاولوية [illegible] والرواية ضعيفة ومنها الشك في كل زيادة ونقيصة ذهب اليه
العلامة في بعض فوائده وربما احتمل [illegible] مما نسبه الشيخ الى بعض الاصحاب في هذه المسألة وفي الفقيه حيث قال لا يجب سجدتا السهو الا على من قعد
في حال قيامه او قام في حال قعوده او ترك التشهد او لم يدر زاد او نقص ان كلامه ظاهر في عدد الركعات كظواهر الاخبار والشهيد عدم الوجوب
وهو الاقوى للاصل وحسنة الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل سها فلم يدر سجد سجدة ام ثنتين قال يسجد اخرى وليس عليه بعد انقضاء الصلاة
سجدتا السهو والاخبار الكثيرة المعتبرة الدالة على ان من شك في شيء وقد تجاوز المحل لم يلتفت وقد مر كثير منها حجة المخالف الاخبار المتقدمة في
المقام الثاني وهي بعد تسليم [illegible] مما ذكرنا اكثر واصح او مختصة الظاهر في اعداد الركعات ومنها لما اذا لم يدر زاد او نقص ام
زاد سجدة ام نقص ذهب اليه [illegible] وضعفه ظاهر ودليله ايضا الاخبار المتقدمة في المقام الثاني والجواب عنها ما مر

**الثالث** ان موضعهما بعد التسليم للاخبار الصحيحة وغيرها الكثيرة [illegible] الاكثر بل عليه عامة المتأخرين ونقل في المبسوط
قولا بالتفصيل بعد التسليم ان كان للزيادة وقبله ان كان للنقيصة ونسبه في المختلف الى ابن الجنيد وقيل انه ليس كذلك بل هو مذهب ابي حنيفة و
يدل عليه صحيح [illegible] سند صحيح صفوان الجمال وحملناه على التقية ونقل في الشرائع قولا بانهما قبل التسليم مطلقا لرواية ابي الجارود وهي ضعيفة
محمولة على التقية ايضا **ويجب** فيهما التشهد والتسليم على الاشهر [illegible] الاجماع ظاهر في [illegible] واستحبهما في المختلف قال بل الواجب فيه
النية لا غير والاول اقوى للاجماع والصحاح المتقدمة في المقام الثاني في البحث السابق [illegible] المتقدمة في بحث التشهد وغيرها و
للثاني الاصل والاطلاقات وموثقة عمار عن الصادق قال سألته عن سجدتي السهو هل فيهما تكبير او تسبيح فقال لا انما هما سجدتان فقط فان
كان الذي سها هو الامام كبر اذا سجد واذا رفع رأسه ليعلم من خلفه انه قد سها وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدتين والاحوط
بل الاقوى الوجوب لظاهر الاجماع سيما من المنتهى وخصوص الصحاح المعتضدة بالشهرة العظيمة والثاني الاقوى وجوبه لظاهر الاجماع سيما من المعتبر والمنتهى وخصوص
الصحاح المعتضدة بالشهرة العظيمة والثالث الاقوى وجوب الذكر فيهما ايضا لان السجود في كلام الشرع [illegible] وصحيح الحلبي عن الصادق قال
خصوص ما تضمنته تلك الصحيحة ايضا فانه قال تقول في سجدتي السهو بسم الله وبالله اللهم صل على محمد وآل محمد قال الحلبي وسمعته مرة اخرى يقول فيهما
بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته ورواها الكليني [illegible] بعض نسخه بدل اللهم صل على محمد وآل محمد و
صلى الله على محمد وآل محمد [illegible] الشيخ في الصحيح عن عبيد الله بن الحلبي هذه الرواية على التخيير الثاني [illegible] مقتضى المذكورات التخيير بين الثلاثة و
ما يتوهم ان الرواية [illegible] لسهو الامام [illegible] ان المراد انه كان يقول في حكم سجدتي السهو ذلك لا في نفسهما **ولما** السجود على الاعضاء السبعة و
وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه قال الشيخ الوجوب واستدل عليه بان السهو من الشرع فينصرف الاطلاق اليه [illegible] لا الاشكال [illegible]
حقيقة شرعية في ذلك [illegible] الثابت في سجدتي الصلاة هو وجوب المذكورات وان كانت خارجة عن حقيقتها فهو لا يجدي نفعا ولذا
باطلاق الاخبار مثل قوله في صحيح زرارة [illegible] ومثل قول الصادق في صحيح هشام بن الحكم السجود لا يجوز الا على الارض او ما
انبتت الارض الا ما اكل او لبس [illegible] سجدتا الصلاة **وكيف** كان فالشهرة وتقيد الاطلاقات مع [illegible] اشتغال الذمة يكفي في
اثبات الحكم وفي وجوب الطهارة والستر والاستقبال قولان احوطهما ذلك **قالوا** ويجب الفصل بينهما بجلسة [illegible] وفيه
منع [illegible] في ذلك كسجدتي الشكر [illegible] لم يكن اجماع وكذا الاشكال في وجوب الطمأنينة بينهما والاحوط الجلوس والطمأنينة واما
التكبير [illegible] عن الشيخ وجماعة استحبابا ولم نقف على مصرح بالوجوب وموثقة عمار المتقدمة [illegible] والخبر الدال على الاستحباب
الا للامام [illegible] كما في موثقة عمار وهو يدل عليه حين رفع الرأس ايضا والواجب التشهد الخفيف الشهادتان والصلاة على محمد وآله كأن يقول اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله اللهم صل على محمد وآل محمد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته والاحوط بل الاقوى التزام الخفيف في التشهد
**ويجب** المبادرة بهما بعد الصلاة قبل فعل المنافي [illegible] الاخبار [illegible] ما دل على التسليم [illegible] ما ذكره الموثقة وربما
يستدل بالاطلاقات [illegible] اثبات الفورية [illegible] والوقت يوجب [illegible] الحكم على
الاقوى [illegible] حال النسيان او الاضطرار كما يشير به موثقة عمار الاتية وكيف كان فالمذهب وجوب الاتيان ولو تركهما عمدا
فالاكثر على الصحة ونقل عن الخلاف القول باشتراطهما في الصلاة [illegible] وربما يبني الخلاف على [illegible] اسم المعتبر او الامر والاقوى الثاني [illegible]

وفيها الشك في [illegible] ان زاد او نقص [illegible] ركعة ام نقص سجدات

وفي بيان موضع سجدتي السهو وكيفيتهما وواجباتهما

فانه يعتبر [illegible] في [illegible]

في كونها الشك لا اثم **و** في بطلها الوجوب بعض المنافيات الاشكال **و** لا يبعد القول بكونه احوط **و** ان نسي وتوجب السجدة فالحق عدم التداخل وهو مختار
الاكثر وقيل بان اتحد الجنس وعدمه لو نسي كالكلام وسهو السجدة **و** ربما يفرق في التجانس بين تخلل الذكر وعدمه وتخلل الذكر بين كل ثلث
في التكلم ولا يجب لكل اثنين من القانصات المنسية جميعها **و** الاولى الترتيب بملاحظة الامور المنسية وفي وجوب تقديم ما يقتضي من المنسيات عليها اوجهان
وفي رواية علي بن حمزة البطلان في مشية التشهد ولا الاول تقديمهما على قضاء التشهد **و** يدل عليه ما دل على فوريتهما وتوهم التقييد نقض ما يقتضي
**و** لو نقض على مستند الاشتراط في الاخبار **الرابع** يبطل الصلوة بالشك في اعداد ركعات الثنائية كالصبح وصلوة السفر والجمعة والعيدين والآيات
والثلاثية على المعروف من مذهب الاصحاب عدا ابن بابويه فانه جوز البناء على الاقل والاعادة **لنا** الاخبار المتظافرة مثل صحيح حفص بن البختري وغيره عن
الصادق عليه السلام اذا شككت في المغرب فاعد واذا شككت في الفجر فاعد ومثله صحيح عبد الله بن سكان عن عنبسة بن مصعب وصحيح محمد بن مسلم وموثقة سماعة
قال سألته عن السهو في صلوة الغداة قال اذا لم تدر واحدة صليت ام ثنتين فاعد الصلوة من اولها والجمعة ايضا اذا سهى فيها الامام فعليه ان يعيد الصلوة
لانها ركعتان الحديث وفيهما ما يدل على ان الشك بين الثلث والاربع ايضا في المغرب مبطل مثل رواية موسى بن بكر قال سأل الفضيل عن السهو فقال اذا شككت
في الاولتين فاعد وقال في صلوة المغرب اذا لم تحفظ ما بين الثلث الى الاربع فاعد صلوتك الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وعدم التصريح ببطلان المذكورات
في الاخبار الايضاح لكان التعليل في موثقة سماعة وللعموم العقول بالفصل **و** في حكم المذكورات الشك في الاولتين من الرباعية قال في المنتهى وهو مذهب
علمائنا اجمع الا ابا جعفر بن بابويه فانه قال لو شك بين الركعة والركعتين فله البناء على الاقل **لنا** مضافا الى ما مر من بعض الاخبار حسنة الوشاء عن
الرضا عليه السلام الاعادة في الركعتين وصحيح الفضيل عن عبد الملك قال قال لي اذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلوتك وموثقة سماعة وصحيح عبد الله بن سكان
عن عنبسة بن مصعب **و** لعل مستند الصدوق في المقامين هو حسنة الحسين بن ابي العلاء وموثقة ابن ابي يعفور ورواية عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح صفوان
عن عنبسة وكل ما دل على البناء على الجزم واليقين كما سيجيء وحملها الشيخ على النافلة وحملها بعضهم على التقية **و** كيف كان فلا يقاوم هذه الاخبار
ادلة المشهور فلا بد من طرحها او تاويلها ولا دليل على حملها على التخيير **هذا** اذا كان الشك في اعداد الركعات **و اما** الاجزاء فحكمه ما مر من
الانتقاء بهما الرتبة او المحل وبعد التجاوز كان وغير لعموم الاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مبحث الركوع والسجود ومنها صحيح محمد بن مسلم عن
الباقر عليه السلام قال كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلوتك فامض وصحيحة الاخرى عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع قال يمضي في
صلوته الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الصحيحة والحسنة والموثقة وغيرها وهذا الحكم مشهور بين الاصحاب وذهب المفيد الى الاعادة في كل سهو يلحق
الانسان في الركعتين الاولتين من فرائضه ونقل عن الشيخ انه نقل ذلك القول عن بعض قدماء الاصحاب ولعل نظرهم الى ما دل على بطلان الصلوة بالشك
في الاولتين **و فيه** انها ظاهرة في عدد الركعات فان سلم تعلق ما دل على الاعادة بمجرد الشك في الفجر والمغرب ونحوهما فيمكن منعها ايضا بذلك
سلمنا لكن النسبة بين هذه العمومات وما استند الى المشهور عموم من وجه والترجيح معنا لكونه لا للاخبار على العموم اقوى ولاعتضادها بعمل الاصحاب وفهمهم
وموافقتها للاصل والاستصحاب وقوله ثم الصلوة على ما افتتحت عليه **و** لعل المراد بالبطلان عند من قال هو ما اذا قضى انقضى او فوت ما لو تدارك فلعله
غير مضر **و** لا الظن توجيه مخالف فيه ولا فرق في ذلك بين الركن وغيره للاطلاقات وما استقر به العلامة من البطلان مستندا بان الشك فيه شك في الركن
بعيد **ثم** ان صلوة الآيات انما تبطل بالشك اذا كان في عدد الركعتين واما الركوعات فيبني فيها على الاقل الا ان يستلزم الشك في الركعة كالشك
بين الخامس والسادس الذي يحتمل في الثانية **و** يظهر وجهه مما تقدم **الخامس** من لم يدر كم صلى يبطل صلوته على المشهور قال في المنتهى وعليه علماؤنا
ونقل الصدوق في الفقيه جواز البناء على الاقل هنا ايضا **لنا** ما دل على بطلان الصلوة بسبب عدم حفظ الاولتين مثل صحيح الفضيل بن عبد الملك
وحسنة الوشاء المتقدمتين ورواية عامر بن جذاعة عن الصادق عليه السلام اذا سلمت الركعتان الاولتان سلمت الصلوة وبطلانها بسبب الشك فيهما الصحاح المستفيضة
وغيرها مثل صحيح صفوان عن ابي الحسن عليه السلام قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فاعد الصلوة وصحيح علي بن جعفر عن اخيه قال سألته
عن الرجل يقوم في الصلوة فلا يدري كم صلى ثلثا ام لا قال يستقبل وصحيح زرارة وابي بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما
بقي عليه قال يعيد الحديث وفي رواية ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال اذا شككت فلم تدر افي ثلث انت ام في اثنين ام في واحدة ام في اربع فاعد ولا تمض على
الشك وصحيح علي بن النعمان المتقدم وغيره في بحث ركعة ونعلم ان قوله لا تدري كم صليت يحتمل وجوها احدها لا تدري كم عدد ما صليت من الصلوة اما من الركعة
والاقل منها والاكثر وهو موافق الصحيح علي بن جعفر والثاني لا تدري كم ركعة صليت الواحدة او ثنتين او ثلثا او اربعا او اكثر ويوافقه رواية ابن ابي يعفور
ولا يضر ذلك الاصح المتين بقبول كونه **و** هو منصوص على وجهين احدهما ان يكون منتفيا بالفعل وكذا منتفيا بانهما بوصف المرتبة الاولى والثاني ان لم
ذلك ايضا والثالث لا تدري كم ما صليت كم هو ما اي الركعة بعنوان لا يدري كم ما صليت الا ان في اي مرتبة من مراتب العدد فيحصل له العلم بمجموع ما صلى

وان حصل له العلم بمرتبتها منه كالاولى او هي مع الثانية او اكثر من ذلك فهذا الاحتمال يجري في كثير من فصول اقسام الشك التي لها علاج بحسب كالشك بين الثلث والاربع والاثنين والثلث وغيرهما فيحتمل هذا الاشتراط تخصيص هذا الصحيح ومافي معناها بما ورد من الاخبار في احكام تلك الفروع وهذا اللفظ في المعنيين الاولين اظهر منها في الثالث سيما فيما بعد الوجه الاول من المعنى الثاني وكيف كان فالظاهر عنوان المسئلة المذكورة في النسخ مبنية على المعنيين الاولين ولما المعنى الثالث فلا ينفك عن حفظ مرتبة من مراتب الركعات فتختلف احكامها باختلاف اقسامها ففي بعضها باطل لا بد له لجهالتها فيما تقدم وفي بعضها العلاج لدخولها فيما دل على ذلك كما ذكرنا واضبط ضابطه بعضها فيما بعد والحاصل ان من لا يدري كم صلى بمعنى غفلته وذهوله عن مطلق افعال الصلوة او جزء من الركعات مطلقا او مع شكه في مجموع الركعات او اكثرها وان ذكر مرتبة منها في الجملة لكن حكم واحد كما يستفاد من الاخبار فقد يمكن الاستدلال بها في هذه المسئلة بما دل على بطلان الصلوة بسبب الشك في الاولتين والاثنين وقد يمكن فصل المسئلة الاخرى مسئلة الشك في الواحد والاثنين فيظهر فائدة في تحقيق العنوان ويدل على ما يظهر من الصدوق في بين ما تقدم وما دل على البناء على الجزم مثل صحيحة علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عن الرجل لا يدري كم صلى واحدة او اثنتين ام ثلثا قال يبني على الجزم ويسجد سجدتي السهو ويتشهد تشهدا خفيفا وموثقة اسحق بن عمار انه قال قال لي ابو الحسن الاول اذا شككت فابن على اليقين قال قلت هذا اصل قال نعم وحسنة سهل بن اليسع فيما اذا لم يدر كم صلى قال يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهدا خفيفا ورواية علي بن ابي حمزة وقد مر ورواية عنبسة بن مصعب وحمل الاولى على ان المراد بالجزم استيناف الصلوة واستشكل بسجدتي السهو وقد يحمل على الاستحباب الكثرة السهو وينافيه ضميرنا فانها البناء على الجزم ويمكن دفعه بان احتمال حكم حكم الجازم وحمل رواية عنبسة وما في معناها على النوافل واما رواية علي بن ابي حمزة فهي في حكم كثير الشك وخارج عما نحن فيه مع ان الاحاجة الى هذه التكلفات العدم مقاومتها لادلة الشهرة سندا ودلالة وكثرة والمقصد السادس مع ان صحيحة علي بن يقطين غير ظاهرة في احد من المعاني الثلثة فيمن لم يدر كم صلى فيما زاد على الاثنين من الركعات فيما ان يدخل فيه الزائد على الاربع ام لا وان زاد فاما ان يزيد على الخمس ام لا وكلما زاد على الخمس فحكمه واحد فالصور المتصورة من الشك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس احدى عشرة ستة منها ثنائية وهي الشك بين الاثنين والثلث وبين الاثنين والاربع والاثنين والخمس والثلث والاربع والثلث والخمس والاربع والخمس واربع منها ثلثية وهي الشك بين الاثنين والثلث والاربع وبين الاثنين والثلث والخمس وبين الاثنين والاربع والخمس وبين الثلث والاربع والخمس وواحدة منها رباعية وهي الشك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس والصور المتصورة بعد ادخال الست فيها والمراتب الستة فما فوقها احدى عشرة صورة واربع منها ثنائية وست منها ثلثية واربع منها رباعية وواحدة منها خماسية فمجموع الاقسام ستة وعشرون ثم الحالات المتصورة للشك بالنسبة الى اجزاء الركعة القابلة لاختلاف الحكم تسع لانها اما ان يكون في حال الاخذ في القيام او بعد استيفائه قبل القراءة او في اثنائها او بعدها قبل الركوع او بعد الانحناء وقبل الرفع او بعده قبل السجود او فيه قبل الفراغ من ذكر الثانية او بعده قبل الرفع منها او بعده وحاصل ضرب التسع في الصور المتقدمة مائتان واربعة وثلثون فان قلنا ببطلان الصلوة بسبب الشك في السادسة وما فوقها لا كثرة لان زيادة الركن مبطلة ومع احتمالها لا يحصل اليقين بالبراءة فيسقط الكلام في الاقسام المتعلقة بها ويبقى الكلام في الباقي وهو وتسعون صورة ولما كان الاظهر امكان الصورة المحصورة كما ذهب اليه جماعة لضعف دليل الشك كما ستعرفه فلا بأس بالاشارة الاجمالية الى احكام الجميع ولما القائلون بالحصر فمنهم من قال بالبناء على الاقل لانه المتيقن وهذا الدليل على البناء على الاكثر في الظاهر من اخبار اجماعهم وهو اكثر الاربع لا مطلق الاكثر والظاهر من البناء فيهما صحيح الاكثر لا مطلق البناء عليه حتى يشمل البطلان من جهة زيادة الركعة فيه ومن قال بان حكمه حكم ما يتعلق بالخمس فيصح حيث يصح ويبطل حيث يبطل وكذلك حكم سجود السهو ولزوم الاحتياط وهو المنقول عن ابن ابي عقيل وجماعة من المتأخرين لا اطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة في الشك بين الاربع والخمس وما ورد في الفقيه لا يعيد صلوته فلنذكر اولا من الاقسام ما يعتد به البلوى ثم نشير الى بعض الصور النادرة ويظهر منها حكم البقية فاما الصور المتقدمة فهي خمس الاولى الشك بين الاربع والخمس او الرابعة والخامسة فان كان شكه بعد اكمال السجدتين فيتم ويبني على الاربع ويسجد سجدتي السهو وصحت صلوته بلا خلاف ويدل عليه الاخبار الصحيحة المتقدمة ايضا وقد مر خلاف المفيد في ايجابه وجوب السجدة وعن الصدوق وجوب الاحتياط بركعتين جالسا واولى بما اذا كان قبل الركوع فيهدم الركعة ويسلم ويحتاط لرجوعه الى الشك بين الثلث والاربع وليس من الشك بين الاربع والخمس بل هو الشك بين الرابعة والخامسة كذا قالوه مع اختلاف بينهم في سجدة السهو ولعل من اوجبها قصد ارادة التسجد للزيادة لا للشك بين الاربع والخمس لانه ليس منه الى هذا الحكم حتى لا يخلو عن اشكال لان تخريج المسئلة من عنوان الاخبار الصحيحة في الشك بين الاربع والخمس وان كان ظاهرا ولكن دخولها تحت ما دل على الشك بين الثلث والاربع محل اشكال لان المتبادر من الشك بين الشيئين وما يؤدي مؤداه من الالفاظ الواردة في الاخبار هو الشك الذي

ولما اذا كان قبل الركوع الاولى الشك بين الاربع والخمس

يتعلق بالشك بالاصالة الا ما يستلزمه تبعا ايضا وايضا المتبادر منها ان الشك انما هو في الثالثة والرابعة لا هو مع الرابعة والخامسة فلا يبعد القول بانه يبنيها وابعد للاصالة عدم الزيادة لو لم يكن اجماع على الصحة ولا تحققه واما بعد الركوع وقبل اكمال السجود سواء رفع عن الركوع ام لا ففيه قولان اظهرهما الصحة وفاقا للعلامة في احد اقواله وجماعة من المحققين لان الاصل عدم الزيادة فيجب بها ان يبني و يتم **وحجة** القول بالبطلان انه مردد بين محذورين الاكمال المعرض للزيادة والهدم المعرض للنقيصة **وفيه** ان المبطل يعني زيادة الركن عمدا كان او سهوا لا احتمالها ونحن نمنع السجود الذي هو ركن زائد في نفس الامر ليس معنى زيادة الركن عمدا لا مراد ان زيادة السجود هنا حاصل من عمد **و** مقتضى ما نقل عن بعض الاصحاب من ان مسمى الركعة يتحقق بادراك الركوع دخول ذلك تحت النصوص الواردة في المسئلة فيتم ويسجد سجدتي السهو **و**الحق عدمه لان المتبادر من الركعة هو مجموع القيام والركوع والسجود **و**بذلك يظهر ان الشك بعد الركوع الى ما قبل انعقاد السجدة الاخيرة لا يدخل في هذه النصوص لا اشكال في معنى الركعة والذي هو اجماعي انها يتحقق بالرفع عن السجدة الاخيرة **و**ربما الحق بها دخل في السجدة الاخيرة ايضا وليس ببعيد قوله لا ادري اربعا صليت ام خمسا انك لا تدري ما صليت هل هو اربع ركعات او خمس لا ان ما انت فيه هل هو الرابعة ام الخامسة فالذي يتبادر ندرجه تحت هذه النصوص هو ما اذا رفع عن الاخيرة بقي تحققه دخوله فيها ايضا اما اذا دخل في السجدة الاخيرة وغير مشكوك فيه فما لم يرجع في غيرها الى حكم الشك بين الثلث والاربع **وقد** عرفت انها ايضا مشكوك فيه فلما يرجع فيها الى الاصل ومقتضاه الصحة لان عدم الزيادة والتمسك باستصحاب شغل الذمة وان الاصل لا يجري في ماهية العبادة ضعيف **و**قد بينا حقيقته في الفوائد الحكمية والحاصل ان المعتبر ما التبعي اللازم للشك بين الرابعة والخامسة فلا تعارض بين ذلك الا في الاثر احتمال زيادة الركن وقد عرفت انه غير مضر كما يستعلمه في الروايات الواردة في الباب وان لم يعتبر فلا بد ان لا يعتبر في شيء منها فاما يرجع في الكل الى البطلان لاستصحاب شغل الذمة وعدم ظهور دليل على الصحة او الى حكم الشك بين الثلث والاربع لاستلزامه او الى الصحة والاتمام لما ذكرنا من اصالة عدم الزيادة وعدم الالتفات الى الاستلزام التبعي والاحتياط في كل هذه الاقسام اتمام الصلوة والاعادة

**الثاني** الشك بين الاثنين والثلث يعني انه جازم بحصول الاثنين وشك في انضمام الثالث اليهما وذلك انما يتحقق بعد اكمال السجدتين لما قد عرفت ان الركعة لا تتم الا باكمالها وهو اما بالرفع عن الاخيرة او بتمام الاخيرة قبل رفع الرأس منها على احتمال كما قدمنا **و** اختار الشهيد في الذكرى وحكم على المشهور المدعى عليه الاجماع من الشيخ في الانتصار البناء على الثلث ويتم ويأتي بصلوة الاحتياط **فهيهنا** مطلبان **الاول** انه هذا الحكم انما يتم بعد اكمال السجدتين على المعنيين **والثاني** ان حكمه ما ذكرنا اما الاول فيدل عليه ان الدليل لا يقتضي ذلك فانه ان كان هو ما دل على البناء على الاكثر كما يدل عليه روايات عمار **و**قد اشرنا اليها فهو يتم اذا كان شك قبل الركوع ايضا في انها ثانية او ثالثة وان كان هو ما دل على ان من شك في الاوليين او لم يحفظها اعاد فصلوته باطلة فضلا عن ما نحن فيه لبركة فان الظاهر منه ومن الاخبار وكلام جمهور الاصحاب هو ارادة العدد المحفوظ بالعرض فان المفروض انه متيقن بانه دخل في الثانية والتبس بها وانه اتمها او يتمها الا انه شك في انه هل هذا الدخول هل هو الدخول في الثانية او الدخول في الثالثة **و**يؤيده صحيحة زرارة الآتية في الشك بين الثالث والاربع والمفروض عدم وقوع الشك في الاجزاء ايضا مع انه غير مضر على التحقيق بينه كما عرفت فاصالة عدم الزيادة يقتضي ان يجعلها ثانية فيصح صلوته ويتم ما بقي **و**لا دليل على البطلان **و**ان كان هو الاجماع كما يظهر من كلمات بعضهم مثل الشهيد الثاني في شرح الالفية حيث قال ان كل شك يتعلق بالثانية قبل اكمالها يبطل قولا واحدا فله وجه **و**لكنه يعلله في كثير من العبارات بسلامة الاوليين كعبارة الذكرى فانه تبعد ما استند الاشتراط الى فتوى الاصحاب قال فيبطل بدونهما فضلا على ما سلف من اعتبار الاوليين **و**ربما اكتفى بعضهم بالركوع اصالة مسمى الركعة والاول اقوى انتهى **و**كيف كان فالاولى متابعتهم في البطلان قبل الدخول في السجدة الاخيرة **واما الثاني** فخالف فيه السيد ره مبنيا على الاول والصدوق في المقنع فقال بالبطلان وفي ظاهر الفقيه فجوز البناء على الاقل والصدوق في المقنع قال بالبطلان بدون الاحتياط **حجة** المشهور ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن محمد بن خالد الطيالسي عن العلاء قال قلت لابي عبد الله ع رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة قال يبني على اليقين فاذا فرغ تشهد وقام فاتم فصلى ركعة بفاتحة الكتاب القران وبرواية سهل بن اليسع قال سألت ابا الحسن عن الرجل لا يدري اثلاثا صلى ام اثنتين قال يبني على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد بعد انصرافه تشهدا خفيفا كذلك في اول الصلوة وآخرها ولعله سقط من آخرها ذكر سجود السهو **و**الجمع بينهما مع حمل ما في فقه الرضا **و**حجة الصدوق في الفقيه كان الطائفة الاخيرة **حجة** السيد ره و روايات عمار ظاهر في عدد الركعات بل صريح فيخصص بها العموم الشاملة للشك في الاجزاء ايضا ولما رواية سهل بن اليسع فمع القدح في السند فقليلة لا يقاوم ما ذكرنا لاعتضادها بالعمل مع ان ابن ابي عقيل ادعى تواتر الاخبار على طريق المشهور **و** قد يقال ان اخبار الجزم محمولة على التقية **و** **حجة** المقنع هو صحيحة عبيد بن زرارة عن الصادق ع وحملها الشيخ على المغرب مع انه لا يمكن طرح الاخبار الكثيرة المعمول بها بمثلها من الفاضلين

في ان المراد من الشك الذي يتعلق بالشيء بالاصالة

الثانية الشك بين الاثنين والثلث

في نقل الاقوال في المسئلة

ادعيا الاجماع على عدم بطلان الصلوة مع الشك في الاخيرتين ومع ذلك كله فالاحوط الاعادة ثم قد يستدل لهم على مذهبهم بحسنة زرارة عن احدهما قال قلت له رجل لا يدري واحدة صلى ام اثنتين قال يعيد قلت رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا قال ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيء عليه ويسلم الحديث ويرد على مذهبهم انه يحتاج الى تكلف وخروج عن الظاهر مع ان الدخول في الثالثة اي الركعة التي يحسبها ثالثة في الشك قبل تمام الشك ليس بشرط اتفاقا وظاهره ما يوافق مذهب السيد من البناء على الاقل وتوجيهه على الشك وان يراد بقوله ثم صلى الاخرى صلوة الاحتياط والشك في صلوة الاحتياط التخيير بين الركعة قائما والركعتين من جلوس وظاهر علي بن بابويه تعين الاول وابن ابي عقيل والجعفي تعين الثاني ولعل دليل الامر حمل البدلية المستفادة من ملاحظة الاخبار المؤيدة بما دل على وجوبها على من شك بين الاثنين والثلث والاربع كما سيجي فان الظاهر انها انما تبدل الركعة لو كانت الساقطة ودليل التخيير بين القيام روايات عمار وحسنة زرارة على الوجه المتقدم ولم نعثر لتعين الجلوس على ماخذ والاحوط القيام

**الثالث** الشك بين الثلث والاربع في اي موضع كان ويتم البناء على الاربع والاحتياط وابن الجنيد وابن بابويه خير ابنه بين البناء على الاقل وترك الاحتياط **ولنا** رواية الحلبي الصحيحة في الفقيه الحسنة في الكافي وموثقة عبد الرحمن بن سيابة والبقباق عن ابان بن عثمن وحسنة الحسين بن ابي العلا ورواية جميل وصحيحة محمد بن مسلم وروايات العمار المتقدمة **وحجة** القول الثاني الجمع بينها وبين ما دل على الاخذ باليقين مما رواه زرارة في الصحيح والحسن عن احدهما قال قلت له من لم يدر في اربع هو او في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين الحديث **و**الاقوى العمل على الاول لكونها مفصلة فلا يعارض بها المطلقات واما صحيحة زرارة فيحمل قوله قام فاضاف اليها اخرى على صلوة الاحتياط اذ الاخبار في ذكرها مفصولة وموصولة مختلفة ولا بد من حملها على المفصولة لتحمل جبر النقص لو كانت الصلوة ناقصة وصيرورتها نافلة مستقلة لو لم يكن كما صرح بذلك في الاخبار فالرواية مستوفية **و**حكم البناء على الاكثر محمول على مثل الاخبار **و**الشك في الاحتياط هنا ايضا التخيير كما ذهب اليه جماعة وظاهر الجعفي وابن ابي عقيل تعيين الركعتين جالسا **و**هو محجوج بما دل عليه الاخبار الصحيحة والحسنة وضعف رواية بل وان التخيير بالعمل **ثم** ان بعضهم جعل هذه المسئلة بالنسبة الى مواضع الركعة التي انما صحيحة زرارة المتقدمة تعيينهم ولا انه اذا كان قبل الركوع فيرجع الى الشك بين الاثنين والثلث فلا يتفاوت الحكم **و**في الاخير ان الاختلاف الواقع بينهم في صلوة الاحتياط مختلف كما عرفت **و**لعل مستندهم ظاهر الصحيحة والاجماع **الرابع** الشك بين الاثنين والاربع والمشهور البناء على الاربع والاحتياط بركعتين من قيام ونقل عن الصدوق التخيير بينه وبين البناء على الاقل والقول بالبطلان ايضا **ولنا** صحيحة ابن ابي يعفور وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة ابي بصير وما تقدم في المسائل السابقة مثل حسنة زرارة وصحيحة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم **و**دليل التخيير الجمع بينها وبين ما دل على الاخذ بالجزم وصحيحة زرارة المتقدمة ثانيا **و**قد ظهر الجواب عنهما مما مر ودليل البطلان صحيحة محمد بن مسلم قال سألته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين ام اربعا قال يعيد الصلوة **و**قد يحمل على الشك في اثناء الركعة وليس ببعيد وقد عرفت الاجماع المنقول عن الفاضلين **الخامس** الشك بين الاثنين والثلث والاربع والمشهور البناء على الاربع والاحتياط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس وقال ابن الجنيد وابنا بابويه انه يصلي ركعة من قيام وركعتين من جلوس **و**ربما نقل عن ابن الجنيد البناء على الاقل ايضا **ويدل** على المشهور ما رواه ابن ابي عمير في الحسن عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام **و**على القول الثاني صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال قلت له رجل لا يدري اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا فقال يصلي ركعة من قيام ثم يصلي ركعتين وهو جالس وهذه موافقة لعبارة فقه الرضا **و**الاقوى الحسنة لاعتضادها بالشهرة والصحيحة مضطربة الاسناد والمتن لما روي في رواية الكاظم عليه السلام على هذا الوجه وفي بعض النسخ عن ابي ابراهيم قال قلت له رجل لا يدري اثنتين ام ثلثا ام اربعا مع ان في بعض النسخ ركعتين من قيام فيكون دليلا للمشهور وما ذكره الشهيد ان هذا القول قوي في الاعتبار بانهما تنضمان بحيث تجريان مجرى الركعتين لو كانتا ساقطتين والاحد يجري مجرى الواحدة لو كانت هي الساقطة معارض بموافقة الركعتين للساقطة لو كانت ركعتين ولا يلزم منه زيادة نية وتكبير بخلاف ما ذكره **و**الاكثر على التخيير بين الصلوتين في الترتيب والمفيد والشيخ في بعض قوله على تعين تقديم الركعتين من قيام **و**هو اولى واحوط لظاهر الرواية وان كان لا يفيد الواو الترتيب مع ان كلمة ثم في الصحيحة تدل على ذلك ونقل عن المبسوط في الغرية بتقديم الركعة قائما وهو ضعيف **ثم** ان مذهب اكثر الاصحاب كما نسب اليهم الشهيد في الذكرى تعين الجلوس في الركعتين الاخيرتين وهو الموافق للنص وقيل بتعين الركعة قائما انما نقله الشهيد عن ظاهر ابن ابي عقيل في الغرية وسلار ولم نعثر على ماخذه وقيل بجواز الركعتين قائما بالنسبة الى الحقيقة المحتملة بسقوطها وهو ضعيف **واما الصور** النادرة من الشك فلنذكر منها صورا **الاولى** الشك بين الاربع والخمس فالمشهور البطلان كما عرفت وعلى القول بالصحة يرجع الى الشك بين الاربع والخمس فحكم الشك بين الاربع والخمس فان كان بعد السجدتين او قبله وان كان في حال القيام فيرجع الى الشك بين الثلث والخمس وفيه وجهان

اظهرها البناء على الاقل لاصالة عدم الزيادة وللصحاح الدالة على الاخذ بالجزم وللمرسلة لا يعيد الصلوة من الشك فيها وفيه البطلان وهو ضعيف فضلا عن المختار
بعد الركعة ولا شيء عليه فان كان بعد الركوع فلا يبعد القول بانه يتمه ويصح صلوته والاشكال البطلان و وجه ما الاخر واضح ولا تحقق الشك قبل
واحتمال انه لا بد من اكمال السجدتين على القول بان مادونه الركعة والركوع **الثانية** الشك بين الاربع والخمس بعد السجود او بعد الركوع على
القولين قال الشهيد وفيه وجهان البناء على الاربع ووجوب الاحتياط بركعة قائما او ركعتين جالسا او المرغمتين وعلل الشهيد الثاني الاولى با
اليقين وضعفه بمخالفة المنصوص من بناء الشاك بين الثلث والاربع على الاكثر وعلل الثاني بانه موافق للمنصوص في الشك بين الثلث والاربع والخمس
فيحتاط بالركعة للاول وياتي بالمرغمتين للثاني ومثله في ذلك تامل اذ النصوص في كل مورد هو الحال اللازم الوحدانية ولا يستفاد منها حكم الوفاق من شك
آخر **لا** يقال المستفاد من الاخبار هو حكم كل مورد من موارد الشك لا بشرط شيء فيشمل ما لو قارنه آخر لا ماثبت لكل منهما حكم **لانا** نقول
الاحكام التوقيفية يتوقف على التوظيف وانما الذي يثبت من الاخبار هو الحكم لمورد خاص في حال الوحدة وان لم يكن بشرط الوحدة وثبوت الحكم في
حال لا يستلزم ثبوته في حال الاخر وكما انه لا بد من اثبات القيد من دليل فلا بد من اثبات الاطلاق ايضا من دليل الخبر اذ الاطلاق ايضا قيد **و** مذ حقق
هذه القاعدة في القوانين في مواضع عديدة مع انه لا ينحصر الامر في الشكين بل ههنا شك ثالث وهو الشك ما بين الثلث والخمس ايضا **و** حكمه اما
البطلان او البناء على الاقل **و** هو لا يتم مع ما ذكره **و** هذا الكلام سار في نظائر المسئلة مما يرد عليك من اقسام الباب **مع** انا نقول ان الشك بين
الثلث والاربع والخمس يتضمن الشك ثنيا: الشك بين الثلث والاربع والشك بين الاربع والخمس والشك بين الثلث والخمس فلا يتضح كل منهما
في الاول **الثالثة** لو شك بين الثلث والاربع والخمس فان كان قبل الركوع فيرجع الى الشك بين الاثنين والثلث والاربع فيهدم الركعة و
يلحقه ما ذكرنا فيه من الاحتياط ولو كان بعد الركوع فقد عرفت حكمه انفا **و** يظهر مما مر حال ما لو شك بين الاثنين والثلث والاربع والخمس
فيبطل لو كان قبل اكمال السجود **و** اما بعده فعلى ما ذكره الشهيد الثاني تارة يرجع الى اصلين من اصول الشك المنصوص عليهما الشك بين الثلث و
الاثنين والاربع والشك بين الاربع والخمس فيحتاط بركعتين من قيام وركعتين من جلوس وبالمرغمتين **و** يرد عليه الاشكال الذي تقدم **و** يظهر من
ذلك حكم الشك بين الاثنين والاربع والخمس فيبطل اذا كان قبل اكمال السجود وياتي بركعتين من قيام ويسجد للسهو على ما ذكره **و** يرد عليه ما
ما ذكرنا **الرابعة** لو شك بين الخمس والست فان كان قبل الركوع فيرجع الى الشك بين الاربع والخمس فيهدم ويتشهد ويسلم وياتي بالمرغمتين وان
كان بعد الركوع فيرجع الى حكم زيادة الركن في الصلوة **و** الاقوى فيه البطلان مطلقا **الخامسة** لو شك بين الثلث والخمس او الاثنين والخمس او
والثلث والخمس والاثنين والست او الثلث والست وكذا كل ما احتمل الزائد على الاربع والناقص ولم يكن فيه احتمال الاربع فالمشهور البطلان واحتمل
الشهيد البناء على الاقل **و** مما ذكرنا من الاقسام يظهر حال ما لم نذكر ولا يخفى انه لا يمكن استفادة احكام هذه الصور كلها من النصوص والا
يقتضي البناء على الاقل والاحتياط في الجمع واوضح **تتميم الاول** يجب في صلوة الاحتياط النية والتكبير والقراءة والتشهد والتسليم لانها
صلوة منفردة وللاخبار الدالة على ذلك ولا يجوز تبديل القراءة بالتسبيح على الاشهر الاقوى لخصوص الاخبار المتقدمة وخالف المفيد وابن ادريس في تخيير
فالتخيير وهو ضعيف ولا سورة فيها ولا قنوت على الاكثر على وجوب تعقيبها للصلوة قال في الذكرى ظاهر الفتاوى والاخبار وجوب تعقيبها لا الخ
على ما ذكره ممنوع سيما مع دلالة اكثرها بكلمة ثم وكلمة الفاء في تعقيبها البعض مع الدلالة على ذلك **مع** فيه في الروايات الصحاح واشعارها بذلك حيث
جعلت تمام الصلوة فيها **و** لا ريب انه احوط **ثم** هل يبطل الصلوة لو فعل المنافي قبلها ام لا قولان اظهرهما الثاني للاصل والعمومات على
بها ايضا لا يستلزم ذلك وصحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة في مسئلة الشك بين الاربع والاثنين بسجدة السهو للتكلم لا يدل على ذلك مع انها يمكن ان يكون
لاجل سهو في نفس الصلوة او في صلوة الاحتياط **و** على القول بالبطلان بتخلل المنافي فحكمها حكم جزء الصلوة ويترتب عليه حكم المنافيات والعمد
فعل ما الخ تماما اذا الحدث بعد الصلوة قبل الاحتياط ويحتمل يكفي بصلوة الاحتياط وادعى الشهيد في الذكرى الاجماع على فورية الاجزاء المنسية
يقتضي وقال انه لا خلاف انه يشترط فيهما ما يشترط للصلوة حتى الاداء في الوقت **و** في بطلان الصلوة بفعل المنافي قبلها الى ايضا **و** الاظهر
العدم **و** لو نسي صلوة الاحتياط احد لم يقتضي البطلان وجهان ناظران الى ظاهر الاخبار سيما روايات عمار الدالة على انها متممة والى عدم ثبوت اشتراطها
بها للاصل ومنع دلالة الروايات بل هو واجب عليه يأتي بها او هو اظهر سيما بملاحظة ما قدمنا من عدم البطلان بتخلل المنافي من المستفاد من العلة
المذكورة في اخبار صلوة الاحتياط من انها تمام الصلوة ان كانت ناقصة ويحسب نافلة ان كانت تامة فان الصلوة يبنى على التمام على الظن وهذه الصلوة
الخط لا يأتي بها في نفس الامر فهذا الشبه بخيط اللحم مع حصول الظن به بالحكم الشرعي غاية الامر ان الاحتياط انما يجب فكان ظنه نصف يكون
حكما الله ظاهرا فكذا الصلوة بعد البناء على المظنة الشك على القول بالاشتراط هل يكفي فعل الذي وقت يكون ولو فعلها خارج الوقت هل يجب في

وقت الصلوة فبطل بخروجها جميعا الآن والظاهر بالنظر الى الاخبار توقيته وان لم يكن موقتا ولم يجب القضاء الصلوة الاحتياط من دون الصلوة الاصلية بل
**والتحقيق** ان القضاء فرض جديد والاقرب بطلان الصلوة بخروج الوقت الآن يحتمل بعنوان ما ورد في قضاء الفوائت لو لم يمنع شمولها واما
على ما اخترناه فالوجه عدم البطلان بخروج الوقت وان اثم بتركها في الوقت والاحوط بل الاظهر وجوب قضائها وكذا لو كان ناسيا لها ولو ترك الاجزاء
المنسية عمدا فقضى بطلان الصلوة ايضا وجهان اظهرهما العدم وعلى الاول يجري كفاية القضاء في القضاء ايضا الوجهان واولى بالصحة هنا العمد الى المسموع في
نسيان القضاء الوارد في الاجزاء المنسية ليس على مصطلح الشرع كما لا يخفى **الثاني** لو تذكر قبل الاحتياط عدم الحاجة اليه فلا اشكال ولو تذكر
النقصان فيأتي بالنقص ما لم يفعل المنافي ولو تذكر النقصان ولما يركع في الركعة الاولى قال الشهيد لا قرب عدم الاعتداد بما فعل من النية والتكبير
والقراءة ويجب عليه القيام لاتمام الصلوة فانتهى ولو تذكر بعد الاحتياط عدم الحاجة اليه فلا يضر وله ثواب النافلة ومر ما يدل عليه من الاخبار ولو تذكر
النقصان صح لان الامر يقتضي الاجزاء فان ظاهر الاخبار يشمل صورة التذكر ايضا لتصريحها بالنقص المحتمل دون المتيقن بعد الاحتياط ايضا ولصريح رواية
عمار معتبر بعض الاشكال فيما لو ظهر النقصان بخلاف ما اقتضاه شكه كمن صلى ركعتين من جلوس للشك بين الثلث والاربع وظهر له بعد الاحتياط
انه صلى ركعتين من جلوس للشك بين الثلث والاربع وظهر له بعد الاحتياط انه صلى ركعتين ففيه اشكال نظرا الى ان الامر يقتضي الاجزاء والاعادة كما
خلاف الاصل تحتاج الى فرض جديد والمفروض عدمه والظاهر من روايات عمار ايضا هو ما وافق النقصان ويؤيد الثاني ما يدل على حكم ناسي الركعة ان
يجب الاتيان بها الآن بينها وبين ما دل على حكم الشك عموما من وجه وحكم النسيان يقتضي الاتيان بركعتين منهما للعزيمة ويضعف الاشكال
في كون الاحتياط مبطلا للصلوة لا من جهة كونها فعلا كثيرا او مستلزما لزيادة الركن ومن جهة عدم شمول ادلتهما لما نحن فيه ولا يبعد ان يقال
بمنع بقاء التكليف بالاربع ركعات بعد الامر بمقتضى الشك فبعد الحكم الشارع يحتاج الى دليل والاصل عدمه وكذا الدليل على الاتيان بركعة اخرى
فيكون الاجزاء اظهر والاحتياط واضح وكذا الكلام فيما لو ظهر للشاك بين الاثنين والثلث والاربع بعد الاتيان بالركعتين انه صلى ثلث ركعات او
بعد الاتيان بركعتين من جلوس اذا قدمهما انه كان صلى ركعتين والامر في الصورة الاخيرة اشكل لعدم كفاية الركعتين من جلوس وكون الركعتين من
قيام بعدهما زائدة على العدد الناقص في نفس الامر وعدم دليل على جواز الاتيان بركعتين اخريين جالسا او ركعة من قيام وظهر منع مقبول الاتمام
بهذه الصورة وعدم المطابقة هنا ليس مثل عدم المطابقة لو تذكر في الشك بين الثلث والاربع انه نقص ركعة مع اتيانه بركعتين من جلوس فان النظم
ان الجلوس والقيام وزيادة التكبير ونحو ذلك لا يضر بالمطابقة على ما اقتضاه الادلة والاخبار بخلاف عدد الركعات ولو قلنا بلزوم المطابقة من جميع
الوجوه فلا بد ان يحكم في كل صور التذكر بالاعادة ولا اظن قائلا به **هذا كله** اذا تذكر بعد الخلاص **واما** لو تذكر في الاثناء عدم الحاجة فهو مخير
يحتمل جواز الاتمام نافلة كما نبه عليه ثم ذكر ثانيا لو تذكر الحاجة فيحتمل الاجزاء الامر والعدم لما انفكت من دخوله تحت ناسي الركعة ولزيادة التكبير والتفصيل
بالصحة مع المطابقة وعدمها مع عدمها وقد يرجح ما احفظ ذلك التفصيل الصحة زيادة الركعة والنقص في صلوة الاحتياط فلو شك بين الاثنين
والثلث والاربع واتى بركعتين من قيام وتذكر في اثنائها انها كانت ثلثا في الذكرى يتم الصحيح ما لم يركع في الثانية او يركع وكان قد تعبد
عقيب الاولى بما يحسن في مثلها اذا لو ركع ولما يسبق له الجلوس فالبطلان قوي لانه ان اعتبر كونه مكملا للصلوة فقد زاد وان اعتبر كونه صلوة منفردة
فقد صلى بزيادة عمل في ذمته بغير فاصل ولو تذكر في اثناء الركعتين جالسا انها ثلث فالاقرب الصحة اعتبرها بحيرتين عن ركعة ويحتمل البطلان لان
ذلك حيث لا يعلم المكلف اما مع علمه فيكون قد صلى جالسا ما هو فرض معلوم له وهذا يقدح في صحة الصلوة وان كان قد فرغ منها وتذكر انها
ثلث فالبعد في الصحة لو تذكر انها اثنتان لانه يلزم منه اختلال النظم وحذف ما [illegible] الامر فالحكم بالاجزاء على تقدير كل محتمل اذ المكلف لا يواخذ
بما في نفس الامر اذا كان الحكم بالاجزاء حاصلا مع البقاء على الشك في الممكن ان لا يكون مطابقا للامر نفسه فلا فرق بينه وبين التذكر انتهى وفي
الانتصار ان الاعتماد على الاخبار في اكثر هذه الفروع مما لا يظهر له وجه وبعد تعارض الاصول والقواعد لا التفات الى بعض ما يشبهها يظهر رجحان
القول بان كل ما وافق الاحتياط للناقص على وفق ما ورد في الاخبار يكون مجزيا سواء كان في الاثناء او بعد الاتمام وكل ما يكون مخالفا ويحتاج الى
مضي فعله وعدم نيته فلا ومع ذلك فالاحتياط في كل ما حصل اليقين بالنقصان والاعادة ايضا **الثالث** هل تقديم الاجزاء المنسية على
الاحتياط مطلقا او مع تقدمها او لا كل لهما الان ولم يظهر من الاخبار شيء والوجه التخيير ولعل الاولى ملاحظة الترتيب بترتيب الاسباب المترتب
اسبابا فلو شك بين الاثنين والثلث وبعد على الثلث ثم شك بين الاربع والخمس في حال القيام فيقدم احتياط الاول على الثاني وكذا الاجزاء المنسية
**الرابع** قال في الذكرى لو اعاد الصلوة من وجب عليه الاحتياط لم يجز لعدم الاتيان بالمأمور به وربما احتمل الاجزاء لاتيانه على الواجب
وزيادة اقول والوجه ما ذكره او لا الغمز لو هدم الصلوة من حصل له موجب الاحتياط فاعاد فهو اجزأ به وان عصى في ذلك **الخامس** [illegible]

فوت نية الاحتياط او بصلوة اخرى قبلها فريضة كانت او نافلة وعلى ما اخترناه فلا دليل على الحرمة بل على ما اخترناه فلا دليل على الحرمة من عدم
ابطال العمل اذ لا يحصل الابطال بما اتى به عند من يجعل الامر مقتضيا للنهي عن ضده الخاص مع ضعف دلالة النهي على الفساد في المقامات الثلث كلها ثم هذا اذا تعمد
واما النسيان فقيل يبطل ان كانت نافلة وكذا الفريضة فيما لم يمكن العدول واستحسن العدول لو امكن بناء على جوازه كما في الاصح من انه نافلة فلا دليل على المنع في جميع الاقسام
ايضا ولا يبعد الاتمام ثم الاحتياط لعدم الدليل على البطلان فمن نسي احتياط الظهر ودخل في العصر يجوز له الاتمام والعدول كلاهما ولعل الثاني اوجه
واما الساهي فلم نعرف له على دليل ويظهر مما ذكرنا ان من نسي و تفطن الاتيان باحتياط الظهر ثم العصر ولو بادر الى ركعتين بانه بالعصر ولا ثم
بالاحتياط بطريق الاولى **تنبيه** روى الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان عليه السلام انه كتب اليه يسأله عن رجل صلى
الظهر ودخل في صلوة العصر فلما صلى من صلوة العصر ركعتين استيقن انه صلى الظهر ركعتين كيف يصنع فاجاب ان كان احدث بين الصلوتين حادثة يقطع بها
وان لم يكن احدث حادثة جعل الركعتين الاخيرتين تتمة لصلوة الظهر وصلى العصر بعد ذلك وقد نبه على ذلك الشهيد الثاني في روض الجنان
وعد ذلك من المواضع التي لا يضر زيادة الركن في الصلوة **السادس** اذا غلب احد الطرفين اولا او بعد الشك وصار ظنا فيبني عليه فيبني
مقتضيا من الصحة والبطلان فمن ظن انه صلى ثلثا فيبني عليه ويأتي بالرابعة ومن ظن اربعا فيبني عليه ومن ظن انه زاد ركعة فيبطل صلوته وهكذا او لا تم
انه لا فرق في ذلك بين الاوليين والاخيرتين ونسبه الشهيد الى فتوى الاصحاب ونقل عن ظاهر ابن ادريس اختصاصه باحد الاوليين وقد رده بانه
مخالف للعمومات والفتاوى واستدل عليه بدفع الحرج وبما روته العامة انه قال اذا شك احدكم في الصلوة فليتحر الحري فذلك الى الصواب فليبن عليه
**اقول** ويدل عليه صحيحة صفوان المتقدمة في مسألة من لم يدر كم صلى سيما على الحسين الاوليين التي ذكرناهما واستقراء الاخبار الكثيرة المتقدمة
في مسألة الشك بين الثلث والاربع وغيرها المفيد للظن القوي بان العلة فيها هو الظن وظاهر اطلاقهم يشمل الفجر والمغرب ايضا ويدل عليها فا
الى ما ذكرنا حسنة الحسين بن ابي العلاء المتقدمة في مسألة من نقص ركعة ورواية احمد بن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ذهب وهمك الى التمام ابدا
في كل صلوة فاسجد سجدتين بغير ركوع افهمت قلت نعم وفي فقه الرضوي ايضا ما يدل على ذلك نعم قد يعارض هذه الاخبار بمثل حسنة محمد بن مسلم المتقدمة
في مسألة الشك في الاوليين وفي الثنائية والثلاثية قال يستقبل حتى يستيقن انه قد اتم فان التعليل يفيد عدم الاكتفاء بالظن ورواية ابي بصير
ورواية موسى بن بكر المتقدمتين فانها اخص مطلقا مما ذكرنا وكذا مثل صحيحة زرارة وما في معناها المتقدمة في مسألة العالم بوجوب الاعادة لو لم يدر واحدة
صلى ام اثنتين فان عدم الدراية اعم من الظن ويمكن دفعها بالمعارضة بمفهوم الاخبار الواردة في الفجر والمغرب الدالة على بطلانها بالشك فان عدم
اعم من الظن وبان الظاهر من قوله عليه السلام لا ادري واحدة صلى ام اثنتين التساوي كما هو مقتضى معنى التسوية ويؤيده ما سيجيء ايضا **ثم** ان ظاهر الاكثر
وصريح جماعة تسوية الاعداد والافعال في ذلك فهو ايضا كذلك ويدل عليه كثير مما تقدم ومنها الصحاح المستفيضة المتقدمة فيمن شك
في شيء بانه يمضي ما لم يخرج عن مكانه ويدخل في غيره لانه لا يطلق الشك على الظن ومثله الاخبار المتقدمة في بحث تكبيرة الاحرام وغيرها مثل
صحيحة الحلبي المتقدمة قال سألته عن رجل نسي ان يكبر حتى دخل في الصلوة فقال اليس كان من نيته ان يكبر حتى دخل في الصلوة قلت نعم قال
فليمض في صلوته وما رواه الصدوق في مرسلة المتقدمة انه قال الانسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح ونحو ذلك **فكيف كان** فيظهر ورود لا دلالة الاخبار
الحاكمة بالبطلان في الاوليين وفي الثنائية والثلاثية في الاعداد والشك فيها دون الافعال والظن او عدم ظهور شمولها للافعال والظن لا يجوز الحكم بابطال
والظن الحاصل من الشهرة كاف عضد اهن ملاحظة ما ذكرناه من الاخبار سيما مع موافقته لنفي العسر والحرج وكون ترك الاعتداد به موجبا لتوسع
مجال الشك وغلبة الشيطان وفي بعض الاخبار دلالة على بعض السهو في صلوة الظن مثل حسنة الحلبي المتقدمة في الشك بين الثلث والاربع ولا بأس بالعمل به
استحبابا وكذا رواية اسحق بن عمار المتقدمة ايضا وموثقة ابي بصير تدل على صلوة الاحتياط مع الشك بين الثلث والاربع وغلبة الظن بالثلث
وهي مهجورة **فائدة** قال الشهيد المختار انه يجب على الشاك التروي فان ترجح عنده احد الطرفين عمل عليه والا لزمه حكم الشاك ورده
بعض المتأخرين بان الروايات لا تعطي ذلك فيحصل مراعاة ذلك احتياطا **اقول** ولعل نظره الى ما رواه الشيخ في الصحيح عن حمزة بن حمران
وهو ممن قد يروي عنه صفوان بن يحيى عن الحسن قال ما اعاد الصلوة فقيه قط يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب وفيه
ان كل ما فيه الاحتيال والتدبير ولو دلت الشك في الوسواس والفقيه لا يبالي ببعضها من نفسه حتى لا يعيد الصلوة فان الاعادة في امثال ذلك
من متابعة الشيطان **فمن** جملة ذلك كثير من الشكوك الحاصلة في العبادات ولذلك يجب على كثير الشك الاعراض عنه والبناء على الصحة وعلى
اهل الوسواس الاعراض عنه ويزيد الاثابة ويحذو هذا المعنى يحصل غالبا في نية الصلوة ويعيد المصلي صلوته لاجل التشكيك فيها او في بطلان صلوته
بحديث الريح ونحو ذلك فمن مكائد الشيطان من وجوه بعضها ابطال الشك وبعضها ابطال العمل الذي هو عبادة وجعله ضد بين النفس وتحقيق معنى

وانه هو الداعي للخطور بالبال فان الاخلاص مما لا يمكن تحصيله في حال النية بل هو مما لا بد ان يحصل قبل العبادة وان الشيطان يريد سلب لذة العبادة ويجعلها مبغوضة للعبد وطبعه بشغله عنها فربما يوسوس في افعال الصلوة وربما يوسوس في الطهارة عن الحدث والخبث فيزاوله حتى يوقع المكلف في الشدة والمحنة ويجعله مطيعا للنفس في غاية الذلة والمهانة فلا بد من اخذ الحذر والاستعداد لدفع هذا العدو الخبيث بمذاكرات الشرع وبتهاونه ومن جملة ذلك ايضا اعتياد الحصى لعدد الركعات ونحو ذلك في الاتيان بالدعوات الواردة في الشك ونحوها واما ما هو بيده فمنها الاعراض والعمل على النقيض كما هو حكم كثير الشك ومنها التروي والتفكر في تحصيل القرائن لاجل اخراج الشك الى الظن فكما ان مطلوب الشارع اعادة الصلوة ممكن ما هو في معرض الشك صلوة الاحتياط وسجدتا السهو ونحوهما فان الكل من ثمرات الشك والعلة فيها غالبا هو غلبة الشيطان والالتهاء عن ذكر الله ويؤيد ما ذكرناه ما رواه ابن ادريس في السرائر عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عيسى بن اعين يشك في الصلوة فيعيدها قال هل يشك في الزكوة فيعطيها مرتين وفي هذه الرواية رمز خفي الى ان الدلالة من جهة التنبيه على العلة فان تحصيل المال اهم والعلة في عدم اطاعة الشيطان في الزكوة دون الصلوة والمتأمل في الرواية يظهر له شدة اسباب جواز العمل بالظن عموما كما اشرنا فتنبه بقي الكلام في وجه التقييد بقولنا كل ما يقبل الاحتياط وهو ظ لان وجوب الاعادة والعمل على مقتضى الشك في الجملة مما ثبت بالاجماع والاخبار فالرواية مخصوصة بغير هذا

السابع لا حكم للشك الحاصل للامام مع حفظ المأموم وبالعكس لحسنة حفص بن البختري وصحيحة علي بن جعفر ومرسلة يونس ورواية محمد بن سهل ويحصل العلم لكل منهما بحال الاخر بالقرائن او بالاشارة او بالذكر مثل ان يفهم المأموم من الامام انه متردد بين الاثنين والثلث فيقول سبحان الله ثلث مرات ليشير الى القيام بقوله بحول الله وقوته اقوم واقعد وهكذا والكلام مع يقين احدهما ظاهر لظهور الحفظ في اليقين سيما مع ملاحظة مرسلة يونس على ما رواه الشيخ قال ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق منهم وعلى ما رواه الصدوق وفي موضع باتفاق كلمة اتفقا فلا يبعد ايضا من ظهوره فيه لاحتمال ندرة الاتفاق مع عدم اليقين واما مع الظن فالاشهر الاظهر جواز رجوع الشاك الى الظان ايضا لاطلاق الروايات وفيه اشكال لما ذكرنا من ظهور الحفظ في اليقين سيما مع ملاحظة لفظة ايقان ويدفعه ان الظاهر ان المراد في الاخبار ان المأموم يبني على ما هو ظ انه يتيقن للامام فان الصلوة انما يفعله الامام بلا تردد ونأمل هل هو مبني على يقين او ظن مما لا يمكن عادة فاطلاق ما لم يذكر فيه لفظ الحفظ والايقان يشمله والمراد مما ذكر فيه ايضا الحفظ واليقين لا النفس الامرية وهذا واضح على المتأمل وفي الفقيه في باب نوادر الصلوة خبر طويل يدل على المطلوب ويؤيده لزوم العسر والحرج على التنبيه بما يفرق به بين الظن واليقين مع ان المستفاد من الاستقراء ان حكم الظن في باب الشك هو حكم اليقين هذا كله اذا اوردنا اثبات المسئلة على العنوان المبحوث عنه والا فاذا افاد الظن فلا اشكال والاظهر ان الشاك يرجع الى الظان مع بقاء ظن صاحبه وللشاك الظان منهما ايضا يرجع الى المتيقن وتأمل فيه بعضهم فهو في محله الا ان يرجع المسئلة الى ان ذلك يوجب تبدل الظن باليقين واما اذا تيقن كل منهما بشيء فكل منهما يتبع يقينه وكذا اذا ظن كل منهما بخلاف الاخر واما اذا كانا شاكين فان اتحد شكهما فيلزمهما حكمه وان اختلفا فان كان بينهما رابطة يرجعان اليها كما لو شك احدهما بين الاثنين والثلث والاخر بين الثلث والاربع فيبنيان على الثلث لتيقن احدهما بوجود الثالثة والاخر بانتفاء الرابعة ولكن عليهما الاحتياط وقد لا يوجد مع المرابطة كما لو شك احدهما بين الثلث والاربع والاخر بين الاثنين والثلث والاربع فترجعهما الى الشك بين الثلث والاربع لعدم تيقن احدهما بانتفاء الاربع فاحدهما متيقن في الثلث وكلاهما شاكان في الاربع فيعملان على مقتضى المرجع وان لم يكن رابطة كالشك بين الاثنين والثلث وبين الاربع والخمس فينفردان كل بما يقتضيه شكه هذا كله اذا لم يحصل الخلاف بين المأمومين واذا اختلفوا فلا يجوز ان يرجع الامام الى احدهم اقتراحا فيعمل كل على ما اعتقد الا ان يحصل للامام الظن بقول احدهم فيعمل عليه ثم تبعية الاخرين ان حصل له الظن بذلك ايضا والا فيعمل على ما اعتقد وفي مرسلة يونس فاذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الاعادة والاخذ بالجزم وهذا اذا لم يجمعهم رابطة والا فيبنون على مقتضاها كما لو شك الامام بين الاثنين والثلث والاربع والمأمومون فرقة منهم بين الثلث والاربع واخرى بين الثلث والاربع والخمس فالمرجع هنا هو الشك بين الثلث والاربع لتيقن المأمومين بالثالثة وتيقن بعضهم مع الامام بانتفاء الخمس وكذا اذا جمعهم العمل على الشك على امر واحد كما لو شك الامام بين الاثنين والاربع وبعضهم بين الثلث والاربع واخر بين الاربع والخمس فيبني الكل على الاربع وان تفاوت احتياطهم وهكذا والظاهر عدم الفرق بين كون احد الشكين مقتضيا للبطلان وعدمه ثم ان كلا منهما يرجع الى الاخر وان لم يحصل الظن بل وان كان المأموم غير عادل بل فاسقا ولا يجوز الرجوع الى الغير الا اذا افاد الظن وان كان عادلا ثم ان فعل الامام ما يوجب سجدتي السهو يجب عليه بلا خلاف كما انه لا يجب عليهم اذا لم يفعلوا وان فعل المأموم بلا خلاف واما المأموم فالمشهور انه لا يجب عليه شيء اذا لم يفعل ما يوجب وان فعله الامام خلافا للمبسوط فاوجب وفاقا للجمهور والعامة ويجب عليه اذا فعله ان لم يفعله الامام خلافا للخلاف وان عرض له السبب مدعيا عليه اجماع الفرقة واختاره السيد وجماعة من المتأخرين ونسبه العلامة الى المعتمد كقول



و الاقوى المشهور لنا الاصل في الاول وخصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في التكلم ناسيا ورواية منهال المتقدمة في مقامات سجدة السهو في الشك و يدل على قول المبسوط موثقة عمار عن الصادق عليه السلام جعلت فداك عن الرجل يدخل مع الامام وقد صلى الامام ركعتين او اكثر فسهى الامام كيف يصنع الرجل قال اذا سلم الامام فسجد سجدتي السهو فلا يسجد الرجل الذي دخل معه واذا قام وبنى على صلوته وتممها وسلم سجد الرجل سجدتي السهو وفي اطلاق موثقة عمار المتقدمة في وجوب التشهد والتسليم في سجدة السهو فيمكن حملها على التقية و الاحوط فعله و استدل للثانية بقولهم انما جعل الامام اماما ليتبعوه وهو ضعيف فان المراد المتابعة في الصلوة ويدل على الثالث موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سئل عن الرجل يسهو خلف امام بعد ما افتتح الصلوة فلم يقل شيئا ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتى سلم فقال قد جازت صلوته وليس عليه شيء اذا سهى خلف الامام ولا سجدتا السهو لان الامام ضامن لصلوة من خلفه و قد يستدل عليه بموثقته الاخرى المتقدمة في نفي سجدة السهو على ماموم سهى في التسبيح في الركوع او السجود او الذكر بين السجدتين وهو كما ترى و قد يستدل له برواية حفص بن البختري ومحمد بن سهل المتقدمتين وهو كما ترى مع تضمنهما ضمان الامام وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام ان رواية محمد بن سهل معارضة باخبار كثيرة دالة على ان الامام لا يضمن صلوة من خلفه مثل صحيحة معوية بن وهب وغيرها و حاصل ما يستفاد من الجمع بين اخبار الضمان وعدم الضمان انه في القراءة دون غيرها و بالجملة الاقوى العمل على الروايتين لضعفهما بمخالفة جمهور الاصحاب في مخالفتهما للشهرة واعتضادهما بالعمومات وفيهما اشكال فيما نقل عن الشيخ ان ترك السجود هنا مذهب الجمهور كفعلهما ثمة اولى بالعمل

**فائدة** لا يجوز للمسبوق بركعة ان يأتم بالامام الاخير ولو زاد الامام ركعة سهوا للاصل وموثقة سماعة عن الصادق عليه السلام في رجل سبقه الامام بركعة ثم اوهم الامام فصلى خمسا قال يعيد تلك الركعة ولا يعتد بوهم الامام قيل المراد بالاعادة الاتيان بها منفردا بمناسبة قوله فاتبع الامام **التاسع** لا حكم للشك مع كثرته وهو في الجملة اجماعي مدلول عليه بالاخبار الكثيرة منها صحيحة زرارة وابي بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا في صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما عاد شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم والعلة المنصوصة تفيد العموم في جميع الموارد و تقرب منها موثقة علي بن ابي حمزة المتقدمة في من لم يدر كم صلى و الظاهر ان المراد بكثرة الشك في اول الحديث كثرته لكن الاتيان بالشك في قوله فانه يكثر عليه ذلك كثرة نفس الشك في تعدده و صحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام استتم قائما فلا ادري ركعت ام لا قال بلى قد ركعت فامض في صلوتك فانما ذلك من الشيطان و وجه الدلالة انه اذا استتم قائما بل هو بعد الانتصاب عن الركوع فليس الشك فيه الا لاجل الوسواس وكثرة الشك و هنا اخبار اخر تدل على عدم الاعتداد بكثرة السهو ايضا منها صحيحة محمد بن مسلم قال وعلل فيها ايضا بانه من الشيطان و بحسبها افتى كثير من اصحابنا ايضا بنفي الحكم للسهو مع كثرته ونقل عن ظاهر جماعة منهم التسوية بين الشك والسهو بل صرح بعضهم بعدم البطلان بترك الركن سهوا وعدم وجوب الاعادة بتركه ولا الاتيان بما يترتب عليه من القضاء ونحو ذلك و لكن لم نقف على مصرح بذلك بل ادعى بعضهم اتفاق العلماء الفقهاء على البطلان لو كان ركنا وتجاوز محله وانه يأتي به ان لم يتجاوز ركنا كان او غيره ويقضيه بعد الصلوة لو كان مما يقضى نعم نقل عنهم سقوط سجدتي السهو **اقول** ولفظ السهو وان كان حقيقة فيما قابل العلم لكنه استعمل في الاخبار في الشك في غاية الكثرة وكذا في كلام الاصحاب وقد يستعمل الوهم في الشك ايضا كما في موثقة عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلوة فيشك في الركوع فلا يدري اركع ام لا ويشك في السجود ولا يدري سجد ام لا فقال لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلوته حتى يستيقن يقينا مع ان ما يعرض له الشيطان غالبا هو الشك فيقرب حمل السهو في الاخبار على الشك مع ان حملها على السهو وظاهرها بعيد وارادة القدر المشترك بينه وبين الشك ابعد من ارادة الشك هنا الى قوله في موثقة عمار حتى يستيقن يقينا فانه ينادي بوجوب الاتيان بما سهى **والحاصل** ان القول بعدم الاعتناء بالسهو سيما فيما لم يتجاوز المحل ساقط من الكلام وتخصيص القول بما تجاوز محله تحكم هذا و لكن يمكن ان يقال ان السهو ايضا من الشيطان فان مبدءه هو الغفلة والتسامح والهاء النفس وهو اختياري ويضعف النسيان فانه اصله ومبدءه من الشيطان و يدل عليه قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان وقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا والعلة المنصوصة في صحيحة محمد بن مسلم و لكن لما لم يجد القائل بذلك صريحا من الاصحاب بل ادعى اجماعهم على خلافه فنحملها على الشك **نعم** يمكن ان يقال في السهو ان تدارك ما نسيه اذا صلى ليس نفس مقتضى السهو بل هو مقتضى اصل التكليف فالمراد بعدم الاعتناء بالسهو رفع حكمه وهو عدم الاعتناء بما يتسبب وهو ليس الا سجدة السهو فان اتيان الاجزاء المنسية في الصلوة او في الخارج انما هو لاجل اقتضاء اصل التكليف بعنوان نفس المكلف به بخلاف صلوة الاحتياط فانه انما يمكن ان تصير بدلا عن المكلف به لو لم يحصل في الواقع لا انه بدل منه في الواقع لعدم العلم بسقوطه في الواقع وكان ذلك وجه في الاخبار انه يحسب نافلة لو لم يكن في الواقع محتاجا اليها و لعل ما ذكرنا هو السر في اقتصار بعضهم على سقوط سجدتي السهو دون الاتيان بما فات و نقل عن جماعة

من الاصحاب انه لا حكم للشك كثير السهو فكانهم جعلوا ذلك سبيل الجمع بين الاخبار وهو ايضا ليس بذلك البعيد والنظر الى العلة المنصوصة وان اقتضى
من اصل الروايات وعموم الاخبار والعلة يقتضي عدم الفرق بين الاوليين وكذا الفجر والمغرب وغيرها ومعنى قولنا لا حكم للشك مع الكثرة انه لا يلتفت الى شكه
ويمضي في الصلوة فيبني على فعل المشكوك فيه الا اذا اقتضى البطلان فيبني على عدمه والاظهر سقوط سجود السهو ايضا اذا اقتضاه الشك كصلوة الاحتياط
والاعادة والقضاء بعموم ما دل عليه اصلا فيه فهل هو عزيمة بحيث لو عمل بمقتضى الشك فيكون باطلا قولان اظهرهما واشهرهما الثاني فيبطل لو فعل بعض ما
ولم نقف على مستند للقول الآخر وفصل بعض المتأخرين فقال بالبطلان لو فعل ما كان زيادته مبطلا للصلوة وفيه انه ان كان فعله في حال الشك
في معنى العمد فلا يختص الحكم فيما يبطل زيادته الصلوة مطلقا كالركوع او عمدا فقط كالسجدة الواحدة وان لم يكن ذلك في معنى العمد فليس سهوا ايضا حتى
يكون مبطلا في الصورة الاولى دون الثانية وربما قيل باستحباب ذلك وجواز البناء على الاصل وهو ايضا ضعيف لظهور الاخبار في الوجوب ومنافاته للعلة
فانه لم يتخلص بذلك عن مكيدة الشيطان فيشككه في الاقل تعبدا لبنائه عليه ويرجع في تحديد الكثرة الى العرف كما اختاره جمهور
المتأخرين وقال ابن حمزة بانه يحصل بثلث مرات متوالية وحكى عن ابن ادريس تحققه بان يسهو في شيء واحد او فريضة واحدة ثلث مرات وعن بعض بان يسهو في
اكثر الخمس يعني ثلث صلوات من الخمس واستشكل حكمه بعض المتأخرين فان اراد تحقق الكثرة بذلك ايضا فحسن والا فلا وجه لهذا التحديد واما صحيحة محمد بن ابي
حمزة عن الصادق قال اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلث فهو ممن كثر عليه السهو ففيه اجمال والظاهر منها انه اذا لم يخل ثلث صلوات متواليات من شك
فهو ممن كثر شكه ولا دلالة فيها على انحصار كثير الشك في ذلك فكان تحققه بغيره بالعرف وكذلك الخروج عنه ولا يعتبر فيه اتحاد المشكوك فيه ولو كثر
شكه في فعل خاص فهل يتعدى الى غيره وجهان اقربهما العدم لان المتبادر من الاخبار النص فيما فيه كثرة الشك في طبيعة الصلوة لا الشك في جزء خاص منها
ويبقى الحكم في خصوص هذا الجزء من العلة المنصوصة لان اصل الجزء يعارض بما ذكرنا ومع الشك في حصول كثرة الشك الاصل عدمها الا ان يجد من نفسه
انه من الشيطان فيبنى على الكثرة وفي حصول كثرة الشك بما استقر الظن على احد طرفيه بعد التروي وبما حصل في النافلة وجهان اقربهما نعم ولكن
اذا اختص بالنافلة ولا يتعدى فحكمه ما مر في الجزء الخاص ثم ان علاج كثرة الشك يمكن بامور منها التضرع الى الله والاهتمام فيها واغلبها التفكر في
عظمة المعبود وكونه العالم للغيب والشهادة القادر الضار النافع الرازق المحيي المميت المنعم المنتقم لا غيره وفي عجز نفسه وذلته وهوانه وغفلته وفي فناء الدنيا
وذلتها وبقاء نعيم الآخرة وعظمها وشدة العذاب وعدم طاقته له فمع ذلك ينقطع علاقته عما سواه ويتوجه اليه فلا يشك انشاء الله ومنها الاستعاذة
بالله من الشيطان الرجيم وان يطعن فخذه الايسر باصبعه المسبحة اليمنى اذا دخل في الصلوة ويقول بسم الله وبالله توكلت على الله اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان
الرجيم فانه يزجره ويطرده عنه كما رواه السكوني عن الصادق بل باثر عن النبي ويقول اذا دخل الخلاء بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس الخبيث المخبث
الشيطان الرجيم كما رواه في الفقيه عن الصادق وهذا اثقل من الاول ومن جملتها ما ورد في الاخبار الخفض في الصلوة وتخفيفها ومنها الاحصاء بالحصى
وبخاتمه بان يحوله من مكان الى مكان وغير ذلك **التاسع** روى محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما قال سألته عن السهو في النافلة قال ليس عليك شيء
وفي بعض النسخ سهو مكان شيء وفي مرسلة يونس المعتبرة قال ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه ولا على من خلفه سهو اذا لم يسه الامام
ولا سهو في سهو وليس في المغرب والفجر سهو ولا في الركعتين الاوليين من كل صلوة ولا في نافلة واتفق الاصحاب على ما نقله في المعتبر على جواز البناء على الاكثر
في النافلة واستدلوا عليه بالروايتين وفي دلالتهما على المطلوب خفاء ووجه الاستدلال ان في الاولى انه ليس عليك شيء من فعل او اعادة او صلوة احتياط
او سجدة سهو وحاصله البناء على الصحة كما في كثير الشك وفي الثانية مع مراعاة تناسق الفقرات المذكورة انه لا حكم للسهو في المذكورات بمعنى انه اما يحكم
بالبطلان راسا او يحكم بالصحة من دون تدارك وتلافي في المحل وخارجه بسجدتي السهو ونحو ذلك سواء كان الحكم بالصحة من جهة عدم اخلال وحصول شك
كما في الماموم والامام او من جهة جعله في حكم ذلك كما في كثير الشك فما يحكم بالبطلان هو الشك في الاوليين والفجر والمغرب وفيما يحكم بالصحة
بالمعنى الاول هو حكاية الامام والماموم وما يحكم بالصحة بالمعنى الاول اشبه هو النافلة والسهو في السهو كما سيحققه فالجامع بين الفقرات هو انه لا يعتد
فيها بما سلانه الشك وما يترتب عليه من الاحتياط والقضاء المعينة يجعل النافلة من القسم الثاني من الصحة دون البطلان انه لو قلنا ببطلانها كان الامر فيها
اشد من الفريضة والمعهود في الروايات التسهيل مع ان الامر في النافلة اسهل بالذات وبالجملة هذه الرواية مع الاجماع المنقول يكفي في المطلوب و
تؤيده الصحيحة الاولى ان لم نقل بدلالتها عليه لظهورها فيه ومنه والبناء على الاقل افضل للاستصحاب والاخبار الدالة على عدم نقض اليقين
بالشك وخصوص ما رواه الكليني مرسلا مقطوعا انه اذا سهى في النافلة بنى على الاقل من الاخبار الدالة على الزيادة ومقتضى هذه الادلة وان كان هو الوجوب
لكن الاجماع المنقول والشهرة والروايتين تحملها في النافلة على التخيير ثم ان الخبر بين الاوليين عدم الفرق بين عدد الركعات والاجزاء وقال في المدارك
ان احكام الفريضة جارية فيها الا في عدد الركعات وسجود السهو لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وفيه نظر لعموم ما دل على احكام الشك بحيث يشمل في

ومنها

في حكم كثير الشك

وهو المنقول عن الشهيد والمحقق الاردبيلي

الى الصلوة بكثرة طبيعة الشك

في ذكر امور تتعلق بكثرة الشك

نحوه

التاسع في حكم السهو في صلوة النافلة

ثم حمل الاكثر كل ما دل على البناء على الاقل

الى المنافى المحل تامل وفيه رواية يونس سيما مع ملاحظة القرائن بحيث حكم الاعتناء بالشك فيهما مع ذلك صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة يمكن ان تحمل
فى معمول الرواية الصلوات الخمس كالشك فى كون الركعتين الاوليين من نافلة الظهر مثلا او الركعتين الثانيتين وهكذا ولا يبعد تعميم الحكم
لذلك وان كان الاحوط البناء على الاصل **العاشر** لا عبرة بالشك بعد الصلوة ولا للسهو فى السهو اما الاول فيدل عليه مضافا الى ان الاصل
يقتضى الاجزاء عموما ما دل على عدم الاعتناء بالشك مع الخروج عن المحل وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة فى حكم اجزاء الثنائية والثلاثية وهل حكم
حكم الظن فى ذلك ام يختص بحال الصلوة ويحتمل ذلك للعموم فلو ظن بنقص بعد الصلوة فيتمها ان امكن ولو منعه مانع وفرغ اعاد يحتمل البطلان ويحتمل العود
بالبطلان لان ما اقتضاه الدليل فى الاتيان بركعة اخرى انما كان فى صورة النسيان فالحاق الظن بالعلم انما يثبت كون الركعة فى حكم ما لم يات بها وهو
لا يستلزم كونه فى حكم السهو فى ذلك فيحتمل حكم البطلان وكذا القول بوجوب سجدة السهو لاجل التسليم ويحتمل كونه فى حكم الشك فلا عبرة به ويحكم
بحصول الصحة لان الامر يقتضى الاجزاء والاعادة فرض جديد والتكليف بركعة اخرى لم يثبت واستصحاب شغل الذمة مدفوع بمنع الاشتغال بالاعادة
والتتميم به ولان هذا تكليف او ابدا ابتناء على دعوى تعلق التكليف فى حال الصلوة بما اقتضاه ظنه وقد تمت وهذا اظهر الاحتمالات والاول
احوطها ولو كان ظنه موجبا للبطلان كزيادة ركعة مثلا ففيه وجهان اظهرهما الصحة ويظهر وجهه مما تقدم ولو كان ظنه موجبا للعمل فيبنى
عليه لا لما دلت عليه فيما فيه نداركا لو شك بين الثلث والاربع بعد الصلوة وغلب ظنه فى الاربع فيبنى عليه ولا احتياط عليه لعموم ما دل على
اعتبار الظن من رواية صفوان وغيرها الا مع الشك بنى عليه كل مع الظن اولى **واما** السهو فى السهو فهذا كلام مذكور فى السنة الفقهاء وفى
بعض الروايات كحسنة حفص بن البخترى وموثقة يونس والظاهر ان حقيقة اللفظ غير مراد والمجازات المحتملة فيه فى غاية الكثرة منشأه من ارادة السهو فى
اللفظين والشك فيهما فى الثانى او بالعكس ويحتمل ارادة المعنى المشترك بينهما من اللفظين على التفصيل المذكور وسواء كان بعنوان عموم المجاز واستعمال
اللفظ فى المعنيين **و** التفصيل انما يراد انه لا حكم للسهو فى السهو يعنى انه اذا سها انه سهى فى شىء فلبس عليه شىء من سجدة السهو وغيرها من تدارك اجل
هذا السهو او يراد انه لا حكم للشك فى الشك يعنى انه اذا شك انه هل شك ام لا فلا يعتنى به لان الاصل عدمه فيرجع الى الحالة التى هو فيها ولا اثر له وهذا
الكلام الاحسن القول بان تحقق حصول الشك يوجب حكمه وان وقع ظنه او قطع على احد الطرفين بعد التروى **معنى** قد يتم الشك فى الشك اذا
كان الشك فى انواع الشك بعد علمه بوقوعه فى الجملة مثلا شك فى انه شك هل كان بين الاثنين والاربع او الثلث والاربع فالظاهر انه يرجع الى الشك بين
الاثنين والثلث والاربع فيصلى ركعتين من قيام وركعتين من جلوس كما قالوه **و** الظاهر ان كلامه ايضا لو شك انه هل شك بين الاثنين والثلث والاربع
ولو شك انه هل شك بين الثلث والاربع او الاربع والخمس فيرجع الى الشك بين الثلث والاربع والاربع والخمس فيرجع الى الشك بين الثلث والاربع
والخمس ويجرى حكمه وهكذا **و** ان شك فى شىء من افعال الصلوة ولم يتجاوز محله ثم شك انه هل فعله ام لا فالاظهر وجوب الاتيان به واحتمال امتداد
ذلك فى المسئلة المتقدمة بعيد لعدم الحكم للشك فى الشك فانه مبنى على الصحة وان اعاد الصلوة مع ذلك كان احوط ويراد انه لا حكم للسهو فى موجب السهو
كسجدتى السهو فان اريد سهو نفس التشهد بين هذه من حكمه انه يجب عليه فعلها متى ذكرها وان اريد السهو فى شىء من واجباتها فان كان هو احد السجدتين
فالاحوط بل الاظهر وجوب الاتيان بها قبل الدخول فى التشهد وان كان بعد الدخول فيه فالاظهر عدم الوجوب وان كان الاحوط الرجوع واعادة التشهد
بعد التمام وان كان فى شىء من الواجبات من الاذكار وغيرها فان كان قبل الرفع فيأتى به وان كان بعده فلا يجب وان الاحوط الاعادة ولا يجب سجدة السهو
فى المحل الواقع منها للاصل **و** مما ذكرنا يظهر حكم الاجزاء المنسية فيقضى متى ذكرها والاتيان بها او ببدله انسى من اجزائها ما لم يفت محلها ولا شىء عليه
فان فى الكلام فى سجدة السهو فيما ما مر للاصل او يراد انه لا حكم للسهو فى الشك فان اريد سهو السهو ونفس الشك يعنى انه سهى انه شك فلا شىء عليه
من اجل السهو فهو كذلك ولكن يأتى بموجب الشك بعد ان تذكر وان اريد انه لا حكم للسهو فى موجب الشك فان اريد سهو نفس موجب الشك كصلوة الاحتياط
وسجدتى السهو فهو باطل لوجوب الاتيان بها متى ذكرها وان اريد نفى وجوب سجدة السهو فى السهو الحاصل فيها فهو ايضا موافق للاصل وموثقة عمار
الاتية وان اريد انه لا يجب عليه حكم فى سهو جزء من اجزائها فهو وان كان موافق الاصل ايضا فيما جاوز المحل ولكن الاحوط فى صلوة الاحتياط ان يعمل
بها عملها فى الصلوة ولم يظهر دليل على وجوبه سيما مع ملاحظة موثقة عمار الاتية والروايتين المتقدمتين وان الامر يقتضى الاجزاء وان اريد نفى
سجدة السهو فهو موافق للاصل وموثقة عمار وغيرها او يراد انه لا حكم للشك فى موجب الشك فان اريد نفس الشك فى فعله وتركه فيجب الاتيان به لان الاصل
عدم الاتيان ولا يستفاد من الروايات الشك فى افعال الشك مثل ان يشك فى عدد ركعات صلوة الاحتياط او افعالها او عدد سجدتى السهو وافعالهما
فالشك فى انه لا يلتفت اليه ويبنى على الصحة بالصحة الشكر فى كثير الشك بعد اعتبار العلامة فى السهو قول الفقهاء الا السهو فى السهو ولا فرق فى ذلك بين فعل
ووقت الشك او لنفيه بعد ما او يراد انه لا حكم للشك فى السهو فان اريد الشك فى انه سهى ام لا فهو لا يرجع الا الى الشك فى الفعل وان اريد الشك فى

او السهو فى الاول والشك

فى بيان ... الفقهاء فى السهو

فى حكم الاجزاء المنسية

ان ما سهاه هل هو سجدة مثلا او تشهد بعد التلبس بالسهو فالاحوط الاتيان بهما ويسجد سجدتي السهو مرة وان شك انه ركع او سجد فيقضي
السجدة ويسجد للسهو والاحتياط في الاعادة وان كان الاظهر عدمها لان الامر يقتضي الاجزاء والاعادة كالقضاء فرض جديد بل لا يبعد القول بعدم
وجوب شيء عليه في الصورة الاولى ايضا نظرا الى مدلول الروايتين على الظاهر وعلى الاحتمال على ما ابيّنه وان اريد الشك في موجب السهو فان كان في فعله
مثل الشك في فعل سجدتي السهو فقد مر انه ياتي به وان اريد الشك في صحتهما واجزائهما فالاحوط قبل الخروج عن محل الاتيان به وبعد الخروج لا شيء عليه
**اذا** عرفت هذه الاحتمالات وموافقتها للاصل ومخالفتها **فارجع** الى الادلة ولاحظ ما ورد في احكام السهو والشك وانها هل تشمل هذه
الصور المسئلة ام لا ثم لاحظ ما ورد مما هو قابل للتخصيص وهو الروايتان المتقدمتان وهما حسنة حفص بن البختري ومرسلة يونس العوينة المتقدمتان لانه لا
سهو في سهو ولا سهو على سهو فيسقط ثم قد عرفت ان المتحصل في مقامات سجدة السهو فتقعد بلها ولا ينبغي شيء مما يتم به الصلوة سهو في موثقة عمار وتعد وصحيحة
الفضيل المتقدمتين اهمية العامة لمن حفظ سهوه فاتمه فليس عليه سجدتا السهو **فنقول** ان الروايتين الاوليين لو لم نقل مع ملاحظة
القرائن الخارجية بظهورهما في اكثر الاحتمالات المذكورة فلا اقل من كونهما محتملا لها فيكون مجملا والعام المخصص بالمجمل ساقط عن الحجية في قدر الاجمال
فلا يبقى مقتضى العمومات من الصحة والبطلان والاعمال الخاصة في الشك والسهو باقية على عمومها بحيث تشمل موارد الاحتمالات مع عدم امكان الشمول
في البعض كما لا يخفى وكذلك مقتضى العمومات الدالة على وجوب اداء الصلوة على ما هو عليه في نفس الامر باجزائها وشرائطها حتى يوقن براءة الذمة لا
يحصل مع هذا الاعتناء بالسهو في امثال ذلك **والحاصل** ان الظاهر من الروايتين سيما مع ملاحظة القرائن السابقة واللاحقة لهذه العبارة انه لا يبنى
على الصحة في مثل كثير الشك كما اشرنا اليه في السهو في النافلة وان حال الساهي عن غيره واحتمال الفرق بالمجملات لا ينافي ظهور هذا المعنى ولا يبعد اجراء احكام
الشك والسهو فيهما مثل نفس الصلوة لانه لا يعقل فرق بينهما فلم يبق وجه لجعل السهو فيه من غيره ومن هذا يندفع احتمال بطلان الصلوة او سجدة السهو
او الاجزاء المنسية بالشك والسهو فيها لمنع العمل بمقتضيات الشك في الصلوة يوجب عدم الفرق بينها وبين الصلوة فيبقى الحكم بالصحة بعد العمل على ما
يقتضيه في الصلوة وهذا يندفع احتمال المعارضة بالتعليل الوارد في موثقة عمار المتقدمة في بحث الشك في الثانية والثالثة المقتضية لبطلان
الثانية من صلوة الاحتياط في الشك لو سلم شمولها لها فهذه القاعدة اعني التخصيص بالمجمل في الروايتين مع انضمام ما يستفاد من تتبع بعض الاخبار
الواردة في الشك والعلل المستفادة منها ان موجب الشك والسهو يفتح باب الجحيم مما هي من نتائج افكار الشيطان وملاحظة الروايات الواردة في ان …
لا يعيد الصلوة مع انضمام موثقة عمار وغيرها يكفي في ان الحكم في جميع المجملات البناء على الصحة وعدم لزوم شيء من سجدتي السهو والاعادة والقضاء
ونحو ذلك **نعم** يقع الاشكال في الاجزاء المنسية في المذكورات مع بقاء محلها فان الظاهر وجوب الاتيان بها لان مقتضى السهو ليس الا انه مقتضى
نفس التكليف بها ولم يظهر من هذه الادلة سقوط حكمها ولم يحصل الامتثال بعد الاتيان بغير هذه التكليفات اجمالا بسبب هذه الروايات الا
الى هذه الاجزاء **ويؤيده** ما ذكرنا قوله في حسنة حفص ولا على الاعادة اعادة فانها تدل على ان الصلوة المعادة لاجل الشك لا اعادة من جهة شك او
سهو وهو موافق للعلة الواردة في غيرها فان الاعادة يتبعها الشيطان فان من … لاجل شك يشك فيها ثانيا بنفس ما
شك في الاولى غالبا **ولكن** لا تعفو على تامل بذلك لضربها ولكنه عند العمل بذلك الامر كثرة الشك **وبما** قيل يظهر من هذه العبارة انه كثرة الشك
يحصل بالمرتبة الثانية وهو ايضا مشكل **نعم** يمكن القول به من جهة ظهور انه من عمل الشيطان والعلة المنصوصة تقتضي ذلك

## المقصد الرابع في الفوائت وفيه مباحث

**الاول** الحق عدم وجوب ما فات في الوقت في خارجه الا بالعلة بدليل جديد كما حققناه في الاصول
فلا يجب مع الشك بالفوت المختلف فيه هذا الاصل موافق لاصل البراءة واستصحاب عدم التكليف فالذي يحصل لنا من العمومات والاطلاقات التي تكون بمنزلة
القانون في وجوب القضاء بعد تتبع الموارد الخاصة التي ثبت وجوب القضاء فيها بالنص والاجماع هو الروايات الدالة على انه يجب على من فاتته
صلوة ان يقضيها اذا ذكرها لكن الاشكال في معنى الفوت والفرق بين مثل الحائض والمجنون وفاقد الطهورين على قول وبين الناسي والنائم وقد يفرق
بان عدم وجوب القضاء في مثل الحائض لفقد الشرط وهو الحيض فلم يفت منها وجوب على الناسي والنائم لوجود المانع وهو تحكم وكما يجوز ان يكون …
مانعا وكما يجوز ان يكون التمكن من الطهور شرطا يجوز ان يكون ضده … مانعا وهكذا يحتمل كون اليقظة شرطا كما يحتمل كون النوم مانعا مع ان عكس
المنع ايضا شرط من الشروط **نعم** يمكن ان يرجع في فهم الفوت الى العرف لان هذا امر ليس للشرع فيه مدخل العرف … فان كون الشيء مراد الشارع
وغير مراد له مما يعلم منه لا من العرف الا انا نقول ان من الحق عند العقل والعرف والعادة ان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون فكما يحسن ان
يجب على المسافر تهيئة السفر … مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الزاد وقبل …
الوقت المضروب للصلوة بل الدخول فيها بنية الوجوب مع احتمال الهلاك قبل التمام وكذلك نية الصيام في الليل والمسافرة الى الحج قبل الموسم وامثال

ذلك وهكذا الكلام في سائر الاحوال المكلفين من العقلاء الاصحاء الخالين عن الموانع كونهم مكلفين فلما كانوا في نظر اهل العرف مستعدين
لفعلية تعلق التكليف وقابلين لحصول العبادة منهم يصح في العرف ان يقال لمن سهى او نام منهم ولو قبل دخول الوقت حتى خرج الوقت ان الصلوة فاتت
منه بخلاف الصغير والمجنون ونظير ذلك ان اهل العرف يقولون للتاجر المالك للقنية الطالب للاسترباح اذا حصل له مانع من سفر خاص ان فات منه
هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا قنية له ولا اهلية للكسب من جهة عدم الاسباب ثم في كل مورد يحصل للمجتهد ظن بالفهم العرفي وتصدق الفوات
فيحكم بالقضاء كالنائم والناسي وكل موضع يحصل الظن بعدمه فيحكم بالعدم كالصغير والمجنون وما يشكل عليه الامر في الفهم فيرجع الى الاصل و
من المواضع المشكلة الحائض فيمكن القول بالفوات وعدم وجوب قضاء الصلوة من دليل خاص والقول بالعدم ووجوب القضاء في الصوم من دليل خاص و
القول بالعدم ووجوب القضاء **فلنفصل** بعض التفصيل فنقول يجب القضاء على من ترك الصلوة فريضة مع استكمال شرائطها او نحن بها النوم
او نسيانا بالخصوص الاخبار في النوم والنسيان وعمومها في غيرها فان المستفاد منها وجوب القضاء على من فاتته الصلوة والاخبار كثيرة معتبرة لا
حاجة الى ذكرها وسيجيء الاشارة الى بعضها ولا يجب القضاء على المجنون والصغير بالاجماع بل الضرورة وكذا لا يجب قضاء الصلوة على الحائض و
النفساء بالاجماع وقد مر التفصيل والكلام فيما لو ادركا الوقت طاهرتين في اخره بقدر الطهارة وركعة وانه يجب عليهما الاتيان بهما و
لو تركا يجب عليهما قضاؤها بخلاف ما لو ادركا في اول الوقت وقد مر الكلام في فاقد الطهورين ايضا وان فيه قولين اظهرهما الوجوب لقوله
من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته والمناقشة في ان هذه الصلوة ليست بفريضة عليه ليس في محلها اذ الظاهر ان الفريضة صارت حقيقة في
الصلوات المعهودة الواجبة وصارت مجازا مشهورا مع انه منقوض بالنائم والناسي وفي رواية زرارة اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى
فان كنت تعلم انك اذا صليت الفائتة كنت من الاخرى في وقت فابدء بالتي فاتتك الحديث وليس فيها التقييد بالفريضة والخدشة بان قوله
فذكرتها ظاهر في الناسي ليس على ما ينبغي لعدم المنافاة ولا ينحصر تحقق التذكر بسبق النسيان حال الفوت وقال في روض الجنان انه يشمل ما لو
فاقد الطهورين عن الصلوة بعد وجود المطهر وذكرها في وقت اخرى فيجب عليه قضاؤها للامر به في الحديث لا قائل بالفرق ويؤيده صحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام في من صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة الحديث واستدل عليه ايضا برواية الاخرى
القوية عنه اذا نسي الرجل صلوة او صليها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقض الذي وجب عليه لا يزيد ولا ينقص الحديث فانه يشمل العاجز
عن تحصيل الطهور واذا وجب مع الصلوة فمع تركها اولى **واحتج** المانع بان القضاء هو الاتيان بما فات من الواجب والمفروض ان الاداء ليس فرضا
فالقضاء ايضا ليس بواجب وبان القضاء انما هو بالفرض الجديد ولا دليل عليه **والجواب** عن الاول بمنع لزوم تعلق الوجوب في الاولى لوقت في
تحقق مفهوم القضاء وقد عرفت الامر الجديد ويجب القضاء على من فاتته الصلوة من اجل شرب مرقد او مسكر للعمومات وتخصيص جماعة اياه بما لم يكن مكرها
وغيرها لم لا وجه له للعمومات والاطلاقات ولا لان العلة الاتية في المغمى عليه على ما نحن فيه مع انها منقوضة بالنائم والشيخ اذا كانا خارجين عن
الاختيار والقول بان جميع المبادي فيهما اختياري مع امكان جريان ذلك في المكره بالمرقد والمسكر وفي المغمى عليه قولان اصحهما عدم الوجوب للاخبار
الكثيرة الصحيحة وغيرها ومن جملتها حسنة حفص بن البختري عن الصادق قال سمعته يقول في المغمى عليه قال ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وفي
حسنة عبد الله بن سنان عنه قال كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه شيء وظاهر الصدوق في المقنع الوجوب لظاهر الاخبار الصحيحة وغيرها وموافقة الاخبار
الاولة للاصل وعمل الاصحاب ونفي العسر والحرج يرجح العمل عليها والاولى حمل هذه على الاستحباب كما يشعر به بل يدل عليه رواية منصور بن حازم عن الصادق
انه سئل عن المغمى عليه شهرا او اربعين ليلة قال فقال ان شئت اخبرتك بما امر به نفسي وولدي ان تقضي كل ما فاتك ويقرب منها رواية ابي كهمس
لكن يحمل ما دل من الاخبار على قضاء اليوم الذي افاق فيه او ثلثة ايام او غير ذلك على مراتب الاستحباب ويمكن ان يراد من اليوم الذي افاق فيه الصلوة
التي افاق في وقتها كما يظهر من صحيحة الحلبي وصحيحة ابن ابي عمير ثم ان الظاهر من العلة المذكورة في حسنة حفص هو وجوب القضاء فاذا تسبب هو للاغماء
والاظهر العمل بالاصل واطلاق سيما وانها واردة مورد الغالب مع انها معارضة بما ورد في الناسي والنائم واجراء هذه العلة في المرقد والمسكر
اضعف لان النسبة بين ما دل على وجوب قضاء ما فات من الانسان وهذه العلة عموم من وجه والاول اقوى لظاهر الاجماع المنقول كما يظهر من الذكرى
فانه اسنده الى الاصحاب بل ادعى الحكم بوجوب القضاء على النائم والناسي **فان قلت** ان العمومات يشمل المغمى عليه بعينه **قلنا** الاخبار
الواردة فيه خاصة والخاص مطلقا مقدم على العام ولا يضر كون العلة اعم من وجه من تلك العمومات ولا يجب القضاء على الكافر الاصلي اذا اسلم لان
الاسلام يجب ما قبله ولعله من المتواترات وللاجماع بل عليه الضرورة وكذا في غير من انتحل الاسلام من الكفار مثل الغلاة والخوارج والنواصب فان
حكمهم حكم المخالفين وحكمهم انهم ما داموا مستبصرين فلا يقضون صلواتهم ولا يقبل منهم عبادة الا انهم اخذوها من غير وضعها او ذلك نظير من لم يكن مجتهدا

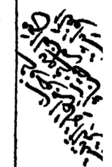
في وجوب القضاء على فاقد الطهورين

او لم يأخذ عن مجتهد وان طابق عبادته الواقع فانهم يحكمون ببطلانها لانها اتكلت عن لم يأخذ دينه عن الائمة ولان عباداتهم فاقدة لشرائط الصحة فالباقي والاجماع والادلة قائمة على بطلان العبادة الغير الجامعة لشرائط الصحة مثل انهم يمسحون على الخفين ويغسلون ارجلهم في الوضوء ويتركون التسمية في قراءة القرآن وامثال ذلك في الاخبار الكثيرة المصرحة بانه لا يقبل منهم عمل وان اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف المذكورة في الكافي لا نطيل بذكرها ولا اشكال في هذا الحكم في المعاندين منهم المصرين على متابعتهم الآباء والامهات فانهم لا يوجرون عليها بل يعاقبون اما المستضعفون الجاهلون فلا دليل على حرمانهم عن الاجر مطلقا وقد بيناه في العوائد ان الجاهل اجمالا او تفصيلا معذور وانما الذي لا يعذر هو العالم بالاجمال الجاهل بالتفصيل المقصر في التفصيل **واما** بعد الاستبصار **ففيه** اقوال ثلثة اقويها وفاقا للفضلاء والذكرى انه لا يجب عليهم قضاء ما فعلوه الا الزكوة التي اعطوها غير المؤمنين وانهم يثابون بما فعلوه ويكتب لهم وهذا ليس بمعنى الحكم بكونها صحيحة في نفس الامر لتباين ما فعلوه بل ذلك بفضل من الله سبحانه والقول بان قبولها مشروط بشرط متأخر وهو الايمان فاذا حصل تم الصحة ضعيف كما لا يخفى على المتأمل فيما نقلناه وما يأتي **فان قلت** انهم يشترطون في سقوط القضاء وقوع العبادة صحيحة عندهم او صحيحة عندنا على اشكال فيه فهذا ينافي ما ذكر من عدم الصحة سابقا واسقاط القضاء بذلك يشهد على الصحة **قلت** انما قلنا بسقوط القضاء للاخبار الواردة في انه لا يجب عليهم قضاء ما صلوا وصاموا ولكن لما كان الظاهر المتبادر من السؤال والجواب السؤال عن الصلوة الصحيحة عندهم فاقتصرنا عليه واما الصلوة الفاسدة فيجب قضاؤها بالاجماع كما لو كانوا تركوها راسا ويدل عليه العمومات ايضا وهذا ليس مثل الاسلام الذي يجب ما قبله وحكمة الفرق ان الكافر لا يرى الصلوة اجرا عند الله لانه لا يعتقد وجوبها عليه بخلاف المخالف **بقي** الكلام في الاشكال الذي ذكرناه فيما كانت صحيحة عندنا دونهم فربما قيل بكفايته مثل الصحيح عندهم وربما قيل بالاولوية وفيه اقول بعد الكفاية لانهم يعتقدون فسادها فلا يمكنهم التقرب بها مع انه يعتبر في الحال فعلهم موافقا للناس من جهة المخالفة والوجهان الاولان باطلان لمنع تبادرها من الاخبار ومنع الاولوية فتعين الثالث **فلنذكر** من الاخبار روايتين احديهما ما يدل على بطلان عملهم مطلقا والثانية على انها يجديهم ويكتب لهم بعد الاستبصار **فالاول** هو ما رواه الكليني في الحسن لابرهيم بن هاشم عن الباقر في ذيل حديث طويل اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان **والثاني** هو ما رواه الكليني وابن عن الفضلاء عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه ايعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج او ليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة لا بد ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية وانما اخترنا هذه الرواية لاشتمالها على حكم كفار المسلمين المخالفين فان الحرورية منهم الخوارج **واما** القولان الاخران في المسئلة فاحدهما ما هو ظاهر الذكرى انها لا يعتد لهم ولا يسقط القضاء مطلقا وثانيهما ما يظهر من المدارك انها لا يسقط القضاء ولكن لا يوجر عليه وقد عرفت التحقيق **واما** المرتد فيجب عليه قضاء ايام ردته اجماعا كما ادعاه في المنتهى ويدل عليه العمومات المتقدمة فخرج ما خرج بالدليل كالمستبصر عن الكفر الاصلي وبقي الباقي ويشكل في المرتد الفطري لو لم نقل بقبول توبته باطنا او قلنا المزوم تكليفه بالايتان وقد يجاب بمنع استحالة التكليف ... الى ان يقضيه حسنا والاولى والاظهر قبول توبته باطنا فيصح ما فعله مع منعه عن القتل ما انه شئ تقرر وبلزوم الحكم ببطلانها **الثاني** لا يجب قضاء الجمعة والعيدين اجماعا وقد مر **واما** صلوة الايات فاما مع العلم بها وتركها حتى خرج الوقت فلا شك في وجوب القضاء عمدا كان او سهوا **و**ذهب الشيخ الى عدم وجوب القضاء في غير صورة استيعاب القرص **و** عن السيد عدم وجوب القضاء في غير صورة الاستيعاب وان كان عمدا **لنا** العمومات والاطلاقات ... وان لم نسلم حتى ... الكسوف ثم قلت بعد ذلك ليس عليك الكسوف ان اعلمك احد وانت نائم ثم قلت ثم غلبتك عينيك فلم تصل فعليك قضاؤها وما رواه الكليني مرسلا منطوقا قال وفي رواية اخرى اذا علم بالكسوف ونسي ان يصلي فعليه القضاء وان لم يعلم به فلا قضاء عليه هذا اذا لم يحترق كله **و**هذه الرواية تصرح برد مذهب الشيخ **و**يؤيده ما رواه حماد في الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل ولا يضر اشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب وكذا ما دل على القضاء **و**يدل على مذهب السيد الاصل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء قال اذا فاتتك فليس عليك قضاء وقوية عبيد الله الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن صلوة الكسوف تقضى اذا فاتتنا قال ليس فيها قضاء وقد كان في ايدينا انها تقضى ويحملان على صورة الجهل كما يشعر به تعبير العبارة في قوله اذا فاتتك ... على عدم الاستيعاب جمعا بين الادلة ... مع ضعف

لانهم صلوا وصاموا



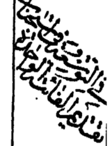
ويكون ظاهره متروكا عندهم واما غير الكسوفين فان ثبت عدم القول بالفصل فهو والا فيشمله الاطلاقات والعمومات مع ان اطلاق القضاء عليهما يشكل
فان الظاهر انهما من قبيل الاسباب الموجبة للفعل وقد تقدم الكلام فيهما في مبحث الاوقات وان حكم صلوة الزلزلة انها اداء ابدا وان كان الاظهر ان غيرها ايضا
كذلك **واما** مع الجهل بالاية حتى انقضت **فاما** الكسوفان فلا يجب القضاء الا مع احتراق القرص على المشهور بل عن الذكرى انه مذهب
الاصحاب عدا المفيد وفي المختلف نقل اطلاق القضاء عن ظواهر جماعة من الاصحاب **و** قال المفيد اذا احترق القرص وهو العشر كله ولم تكن علمت به حتى
اصبحت صليت صلوة الكسوف جماعة وان احترق بعضه ولم تعلم به حتى اصبحت صليت القضاء فرادى **لنا** صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار
على الاظهر وهما صريحتان في المطلوب ورواية حريز وهي اخص منهما وقد مر مقطوعة الكليني وليس للقائل بوجوب القضاء الا الاطلاقات والعمومات وهي بعد
تسليم شمولها لما نحن فيه مخصصة بتلك الاخبار وآخر رواية حريز المتقدمة سابقا اعتمادا او لا بان المراد نفي الغسل لا ايجاب القضاء وان كان مستحبا وليس
بصريح فيما لو احترق البعض ولو سلم العموم والوجوب فمخصص بما ذكر **و** اما قول المفيد فصرح جماعة بعدم الوقوف على دليله واحتج له في المختلف برواية
ابن ابي يعفور وهي لا تنافي مع كونها ظاهرة في الاداء لا القضاء **واما** الزلزلة وسائر الايات فقد مر ما ذكر فاما على غير الكسوف مثل الزلزلة والريح
والظلمة الشديدة فالوجه سقوطها عملا بالاصل السالم عن المعارض **و** قال بعض محققي المتاخرين وفيه نظر لان المعارض موجود وهو عموم ما دل على
وجوب الصلوة للزلزلة من غير توقيت ولا تقييد بالعلم المقارن لحصولها ولهذا قال في النهاية ويحتمل في الزلزلة قويا الاتيان بها الان وفيها العمر **و** قد
مر الكلام في ذلك في مبحث الاوقات **الثالث** يستحب قضاء النوافل المرتبة مؤكدا ويتضعف التاكيد فيما لو كان الفوات بسبب غلبة الله عليه
بمرض ونحوه وعلى المطلبين اخبار كثيرة كصحيحة عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان العبد يقوم فيقضي النافلة فيعجب الرب ملائكته منه فيقول ملائكتي
عبدي يقضي ما لم افترضه عليه وقال في الفقيه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تبارك وتعالى يباهي ملائكته بالعبد يقضي صلوة الليل بالنهار فيقول ملائكتي
انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترضه عليه اشهدكم اني غفرت له وحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل مرض فترك النافلة فقال يا محمد
ليس بفريضة ان قضاها فهو خير يفعله وان لم يفعل فلا شيء عليه وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اخبرني عن رجل عليه من صلوة النوافل
ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع قال فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك ثم قال قلت له فانه لا يقدر على
القضاء فقال ان كان شغله في طلب معيشة لا بد منها او حاجة لاخ مؤمن فلا شيء عليه وان كان شغله لجمع الدنيا والتشاغل بها عن الصلوة فعليه القضاء
والا لقي الله عز وجل وهو مستخف متهاون مضيع لحرمة رسول الله صلى الله عليه وآله قلت فانه لا يقدر على القضاء فهل يجزي ان يتصدق فسكت مليا ثم قال فليتصدق بصدقة قلت فما يتصدق قال بقدر
طوله وادنى ذلك مد لكل مسكين مكان كل صلوة قلت وكم الصلوة التي يجب فيها مد لكل مسكين قال لكل ركعتين من صلوة الليل مد ولكل
ركعتين من صلوة النهار مد فقلت لا يقدر فقال اذن مد لكل اربع ركعات من صلوة النهار قلت لا يقدر قال فمد اذن لصلوة الليل ومد لصلوة
النهار والصلوة افضل والصلوة افضل والصلوة افضل وحسنة مرازم وفيها ان المريض ليس كالصحيح كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر وقد اختلف
في افضلية وقت القضاء فالمشهور استحباب تعجيل قضاء النوافل الليلية ولو نهارا والنهارية ولو ليلا ولا ينتظر حصول الموافقة وذهب ابن الجنيد والمفيد فيما حكي
الى افضلية الموافقة **و** قد غفل بعض المتاخرين ونسب الى الاكثر استحباب المخالفة مطلقا وهو غلط لعله نشأ من كلماتهم لذلك كما يناديه
عبارة الشرايع والذكرى وغيرهما وحكم موافقة لادلتهم واستلزام ذلك تناقض ادلتهم وتدافعها اذ فيها وفي الحقيقة قولهم عدم ملاحظة الموافقة
بل لغلبة التعجيل وهو يستلزم المخالفة في اليوم الاول والليلة الاولى ولكنها ليست مقصودة من حيث انها مخالفة **و** يدل عليه مرسلة الصدوق وآية الخلفة
وما رواه الصدوق في تفسيرها عن الصادق عليه السلام انه قال كلما فاتك بالليل فاقضه بالنهار قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم الليل والنهار خلفة لمن اراد ان
يذكر او اراد شكورا وروى الكليني والشيخ عن عنبسة العابد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الذي جعل لكم الليل والنهار خلفة لمن اراد
ان يذكر او اراد شكورا قال قضاء صلوة الليل بالنهار وصلوة النهار بالليل والمراد بالليل والنهار في الروايتين ليس جنسهما بل المعهود اي الليل
المتصل بذلك النهار والنهار المتصل بتلك الليل كما هو ظاهر الاخبار الكثيرة وفهم الجنيد وهو الذي دعى الفاضل الى نسبة استحباب مطلق المخالفة
الى الاكثر ومن تتبع الاخبار يجزم بان المراد منهما انهار ذلك الليل وليل ذلك النهار **وحجة** المفيد وابن الجنيد صحيحة معوية بن عمار قال قال ابو
عبد الله عليه السلام اقض ما فاتك من صلوة الليل بالليل قلت اقضي وترين في ليلة فقال نعم اقض وترا ابدا وصحيحة بريد بن معوية العجلي عن ابي جعفر عليه السلام قال افضل قضاء
صلوة الليل في الساعة التي فاتتك في آخر الليل ولا بأس ان تقضيها بالنهار وقبل ان تزول الشمس وبعض غيرهما رواية اسمعيل الجعفي **و** هذه الاخبار
معتبرة ظاهرة الدلالة لكن لا تعارض بها ما سلف الا ان في الاولى الاستحباب الاطلاق الرخصة وفي الثانية التصريح بجواز وكلتيهما الاتيان في مثل ادراك الشيء منهما اظ
الكتاب والاخبار المعتبرة الكثيرة الظاهرة في رجحان قضاء صلوة الليل في نهار ذلك الليل ولا قائل بالفرق فالقضاء المذكور لعمل الجمهور وفيه



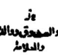
استحباب المسابقة مخالفا او موافقا ومن جميع ذلك ظهر ان قول المشهور والمسابقة كيف ما كان وقول المفيد وابن الجنيد اقرب الى الموافقة فلا تغفل
**الرابع** اتفق الاصحاب على وجوب مراعاة الترتيب فيما فات من الصلوة مع العلم بالترتيب فيما فات من الصلوة مع العلم بالترتيب على ما يظهر من المعتبر
والمنتهى ونقل الشهيد عن بعض الاصحاب قولا بالاستحباب وهو ضعيف لقوله من فاته فريضة فليقضها كما فاتته على اشكال فيه وصحيحة زرارة
وصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة ابي بصير ورواية جميل الاتية في البحث الاتي وهل ذلك مخصوص بما لو حصل بين الصلوات
فاصل او يشمل ما لو فات من كل يوم نوع صلوة فيه اشكال الاظهر الاول للاصل والظهور الاخبار فيه ويؤيده عدم اعتبارهم الترتيب في قضاء
الصوم ولكن مقتضى اطلاقهم وصريح بعضهم وجوب الترتيب في الثاني ايضا وهل ذلك معتبر في الايام ايضا او يختص بالصلوات فيه ايضا اشكال
ولازم اطلاقهم فيه ايضا الترتيب في كل الشهور والاعوام والامر في صلوة الاستيجار اشكل اذ لا يجري تحت الاطلاق كلماتهم ايضا فعدم الوجوب فيه
اظهر مما تقدم **والحاصل** ان مدلول الاخبار هو ما ذكرنا اولا ودعويهم الاجماع ايضا لم يسلم الا في ذلك وان كان مقتضى اطلاق التشبيه
الى غير صلوة الاستيجار فالاظهر فيه عدم الوجوب للاصل واما لو جهل بالترتيب فقد ذهب العلامة في التحرير والقواعد وجماعة من المتأخرين منهم الشهيد
الى عدم الوجوب لتعليل بالوجوب وهو مختار العلامة في الارشاد والاول اقرب للاصل والاطلاقات وعدم انصراف الاخبار المذكورة الى الجاهل و



الاوامر المطلقة في ان من فاته صلوة فليقضها اذا ذكر **واحتج** الخصم بقوله فليقضها كما فاتته وجوابه ما مر مما لا يخفى فيه ثم فان الظاهر ان المراد من الكيفيات
المعتبرة في العبادة المامور بالاتيان على وجهها كما فاته الكيفيات المعتبرة في الشارع عند الكل ما يسلم تحققها في الخارج سببا ايضا
فان غاية ما استفيد من الشرع هو توقيت كل صلوة بوقتها واما تقدم كل وقت على الاخر فهو من الامور الخارجة الاتفاقية اللازمة لما امر
فالله امر المشهور ان يصلي في المغرب صلوة وفي الفجر صلوة وفي الظهر صلوة وتقدم المغرب على الفجر والفجر على الظهر ليس بجعل الشارع
من حيث تقدمه على الظهر على العصر والمغرب على العشاء وكذلك لا يفيد المراد الحكم مع انه قال فريضة ولم يقل فرائض ومع افراد الفريضة يبعد
هذا الاحتمال ايضا مع ان القائل بوجوب الترتيب يلزمه تكرير الصلوة ح ليحصل الترتيب وهو حرج مشكل مخالف لما فاته اذا لم يكن فيها تكرير ولا تعدد
ولا فاصلة بصلوة زائدة مع ان ذلك يستلزم العسر والحرج المنفيين وعلى القول بالوجوب يجب على من فاته الظهر والعصر من يومين وجهل السابق ان
يصلي ظهرا بين عصرين او بالعكس ولو جامعهما ثلث صلى الثلث قبل المغرب وبعدها ولو جامعها اخرى اربعة صلى السبع قبلها او بعدها وهكذا



وفي وجوب الترتيب بين الفوائت الغير اليومية وبينها وبين اليومية مع العلم وجهان اوجههما العدم **الخامس** اختلف الاصحاب في
تضيق الفوائت وتوسعها والشيخان والمرتضى وابن الجنيد وسلار وابو الصلاح وابن ادريس على فوريتها وصرح في المبسوط ببطلان الحاضرة مع تقدمها
عليها واوجب المرتضى ايضا الاعادة في المسائل الرسية وهو ظاهر ابن البراج وبالغ الشيخ وابن ادريس حتى منعا الاشتغال بغير الصلوة والتكسب الا بما
والاكل والنوم الزائد عن قدر سد الرمق والتصانيف وظاهر العلامة على التوسعة ونقل العلامة عن اكثر معاصريه من المشايخ وهو مذهب ابن بابويه
وظاهر الصدوقين استحباب تقديم الحاضرة وغيرها على استحباب تقديم الفائتة بل ظاهر قدماء الاصحاب ايضا التوسعة على ما يستفاد مما نقل عن بعض



الاصحاب فقد نقل بعض الاصحاب عن رسالة لابن طاوس انه نقل عن بعض كتب بعض اصحابنا المذكور في خطبته انه لم يرد فيه الا ما اجمع عليه وصح من
قول الائمة ما هذا لفظه والصلوات الفائتات يقضين ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل عليه وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى
احب **وذهب** المحقق الى وجوب تقديم الفائتة ان اتحدت والعلامة في المختلف الى وجوب تقديم الفائتة يوم الفوات وان تعددت **والاقوى**
التوسعة واستحباب تقديم الفائتة **لنا** الاصل ونفي العسر والحرج وعمومات الايات والاخبار مثل اقيموا الصلوة واقم الصلوة لدلوك الشمس و
غيرهما من الايات والاخبار وصحيحة سعد بن سعد عن الرضا قال يا فلان اذا دخل الوقت عليك فصلهما فانك لا تدري ما يكون وما دل على فضيلة
الصلوة اول الوقت وفحوى ما دل على جواز تقديم الصلوة اول الوقت النافلة على الفريضة كاخبار رقود رسول الله عن صلوة الفجر حتى طلع
الشمس فقدم النافلة على الفريضة وموثقة ابي بصير عن الصادق قال سألته عن رجل نام عن الغداة حتى طلعت الشمس فقال يصلي ركعتين ثم يصلي الغداة و



الروايات المستفيضة في خصوص المسألة مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق قال ان نام رجل او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة الى ان قال وان خاف
بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس ومثلها صحيحة ابي بصير وفي اخرها فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى
الصلوتين فليصل المغرب ويدع العشاء الاخرة حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصلها ورواية جميل عنه قال قلت له تفوت الرجل الاولى
والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الاخرة قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضة في وقت قد دخل
ثم يقضي ما فاته الاول فالاول وحسنة الحلبي وصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عن رجل ابي من فاتته صلوة النهار متى يقضيها قال متى شاء ان شاء بعد المغرب و

تخالف فوتهما

ان شاء بعد العشاء وصحيحة الحسين بن ابي العلاء في المغرب منها لا لانهما اكد وكذلك رواية ابي بصير وصحيحة زرارة الطويلة وفي آخرها انهما ذكر مسير المغرب والعشاء فلا تصليهما الا بعد شعاع الشمس قال قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف فوتهما وما رواه ابن طاوس عن زرارة عن ابي قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك نقل ابن طاوس من كتاب الصلوة للحسين بن سعيد عن اصل عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق وفي مرتبة الاخبار ايضا ما يدل عليه ويؤيده الاخبار كثيرة منها موثقة عمار عن الصادق قال سألته عن الرجل يفوته المغرب حتى يحضر العتمة فقال ان حضرت العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدأ بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد فان الاجماع كان التخيير في الحاضرة في محل النزاع ارادة مغرب الامس حجج المضيقون بالاجماع نقله الشيخ وابن زهرة وفيما ذكرناه من المخالفة سيما ما نقلنا عن بعض الاصحاب على ما نقله ابن طاوس دلالة على ان هذا النقل يشبه ان يكون توهما من ناقل وبالاخبار الدالة على ان الفائتة من جملة الصلوات التي يقضي متى ما ذكرت وقد مر بعضها وفيه ان ظاهر تلك الاخبار دفع توهم الحظر سيما في الاوقات المكروهة ولا وقت معينا لها الا انه يجب الاتيان بها حين التذكر فورا وهذا مما لا يخفى على من لاحظ الاخبار وتأملها ادنى ملاحظة وتأمل وبالاخبار المتضمنة لحكم من فاتته فائتة ودخل وقت اخرى اقربها سندا ودلالة صحيحة زرارة عن الباقر انه سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي حضرت وهذه احق بوقتها فليصلها فاذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها وتؤيدها رواية الاخرى ورواية عبد الرحمن بن الحجاج ورواية ابي بصير وصحيحة زرارة الطويلة وصحيحة صفوان عن ابي الحسن قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها والجواب عن الروايات بضعف اكثرها وقصور بعضها دلالة والباقيات بما ذكرنا من ان قوله في صحيحة زرارة ايضا ظاهرة في بيان الجواز ودفع الحظر ولا يبعد حمل تلك الاخبار على خوف ذهاب وقت الفضيلة لا خروج الوقت كما يظهر من صحيحة صفوان وصحيحة زرارة الطويلة على من تأملها وعلى هذا فلو كان التقديم في الفائتة واجبا لزم هنا ترك الواجب لاجل المستحب وهو كما ترى سلمنا لكن نحمل الاول على الاستحباب لشك مفادا ومنها لما ذكرنا صحة ودلالة وكثرة واعتضادا وهذه هي ادلتنا على استحباب تقديم الفائتة اما التي تدل على استحباب تقديم الحاضرة فروايات منها رواية جميل وهي اوضحها دلالة لكنها ضعيفة وصحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة ابي بصير وهي لا تقاوم هذه من جهة الدلالة وان غلبتها من جهة اصل التوسعة وان غلبتها ولا منافاة مع ان في صحيحة زرارة ما يضعفها من جهة اخرى وهو ما اشرنا اليه سابقا من ان الظاهر منها خوف ذهاب الفضيلة سيما مع التعليل بقوله لانك لست تخاف فوتها وقد يؤول الصحاح بموافقة المذهب العامة فيكون ذلك ايضا من مرجحات المختار وقد يستدل للمضايقة بالاحتياط وانه للبراءة اليقينية وبقوله تعالى واقم الصلوة لذكري والكل ضعيف اذ لا دليل على وجوب الاحتياط والاصل براءة الذمة وقد يثبت البراءة الذمة الموجب للظن القوي المعمول به ولا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولان الاية فوجه الاستدلال ان المعنى اقم الصلوة لتذكر صلوتي اي وقت تذكرها او تذكرها او اقم الصلوة وقت تذكري لها اياك و فيه انه خلاف الظاهر بل اقرب معانيها اقم الصلوة لان تذكرني او لتكون ذاكرا لي او نحو ذلك مع ورود روايتين رواها زرارة في احديهما عن ابي جعفر قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك فان الله تعالى يقول واقم الصلوة لذكري الحديث والاخرى رواها في الذكرى وهو صحيح قال ابو جعفر في حديث ثم قال رسول الله من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها فان الله عز وجل يقول اقم الصلوة لذكري وهما غير صريحين سيما الصحيحة فيمكن ان يراد ان معنى الاية والامر بالصلوة يشمل ذلك مع ان التوقيت معنى مجازي للام مع امكان ارادة اول وقت التوسع كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس سلمنا لكن هذا انما يتم لا الى الاية بل هو مستند الى الخبر المفسر لظاهر الكتاب في تأويله وهو لا يقاوم ادلتنا حجج المحقق بصحيحة صفوان المتقدمة والعلامة بها وبصحيحة زرارة الطويلة فقوى حملهما وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب والجواب عنهما ما يظهر مما تقدم من عدم الدلالة وحملهما على وقت الفضيلة وعلى الاستحباب وعدم تأييد المختار مضافا الى ما مر من قرب حمل هذه الاخبار بعد ما استدل للنا بها وبالجملة الاقوى المواسعة والاحوط الاتيان فورا حذرا مما ادى لزوم العسر والحرج ثم ان القائلين بالضيق بين قائل ببطلان الحاضرة مضافا الى الاثم وبين مخصص بالاثم ولعل مستند الاولين كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده الخاص مع دلالة النهي على الفساد وهو ضعيف لان غاية ما يدل عليه الامر طلب ترك الضد الخاص وهو حكم تبعي من باب المقدمة وما استفيد من باب دلالة الاشارة وما استفيد من باب دلالة التنبيه

على الفرد اعني المناط الاصلية لا التبعية كما حققنا في محله نعم ان ما ذكرناه حكم الذاكر واما الناسي للفائتة اذا فعل الحاضرة واتمها ثم تذكر فيصح صلوته قولاً واحداً ولا اثم عليه ولو تذكر في الاثناء فيعدل ان امكن وجوباً او استحباباً على اختلاف القولين و هل العدول مختص بالواحد او يشمل ما لو كانت الفائتة متعددة ايضاً فيه اشكال و الذي يظهر من الاخبار هو حكم الواحد ولو قلنا بانه في المتعدد ايضاً ففيما علم الترتيب يعدل الى الاولى وفيما لم يعلم فالى ما يشاء بل ولو لا الترتيب **السادس** العبرة في القضاء بحال الفائتة فمن فاتته الصلوة في السفر يقضيها قصراً ولو في الحضر وبالعكس بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب بل العلماء الا من شذ كما يظهر من المدارك لقوله فليقضها كما فاتته ونحو حسنة زرارة قلت له رجل فاتته صلوة السفر فذكرها في الحضر فقال يقضي ما فاته كما فاته ان كانت صلوة السفر اداها في الحضر ثم قال يقضي ما فاته كما فاته ان كانت صلوة السفر اداها في الحضر مثلها وان كانت صلوة الحضر كما فاتته وموثقة عمار ونحو زرارة ايضاً ولو نسي في مواضع التخيير فهو التخيير او تعيين القصر وجهان او الاحوط القصر ولو وجب الصلوة في السفر ثم حضر وفات عنه يجب عليه قضاء التمام وكذا العكس لان الشارع كان مخيراً بالتخيير من اجل التوسع في الوقت و مقتضى ذلك اختلاف التكليف باختلاف الاحوال فافراد صلوة الظهر وان كان مخيراً فيها من جهة اختيار اجزاء الوقت لكن كل واحد منها متعيناً على مقتضيه وفهما على المكلف فمن غيره في صلوة الظهر في اول الوقت وكان صحيحاً ثم مرض او فقد الماء في اخر الوقت فان اختار حال الصحة والوجدان يتعين عليه المائية والقيام وان اختار اخر الوقت و حصل المرض والفقدان فيتعين عليه الترابية والقعود وهكذا السفر والحضر فيتعين على الحاضر الذي دخل عليه الوقت في السفر ثم حضر التمام كما الحضر في اصل المسئلة وبالعكس فيتبع القضاء للفائتة و ما يتوهم من انه في اول الوقت مخير بين اجزاء الوقت وهو مستلزم للتخيير بين مقتضياتها ولازم ذلك التخيير في القضاء بين القصر والاتمام اذ الفائتة هو الكلي المخير فيه **ففيه** ان التخيير ليس الا في اختيار الوقت وهو لا ينافي تعين مقتضياته عليه بسبب اختلاف الاحوال والحاصل ان حكم الشارع في هذا اللفظ انك مخير في ايقاع صلوة الظهر في اي جزء شئت من الان الى اخر الوقت فان اخترت ايقاعها في وقت كنت مسافراً فاقصر فيه وان اخرتها الى وقت كنت حاضراً فاتمم وهكذا وهذا واضح و لعل الاشكال هنا في ان مقتضى ما ذكرناه ان من فاتته الصلوة حال فقد الماء او في حال المرض الذي لا يقدر على القيام ان يأتي بالقضاء موافقاً لما فاته وليس كذلك جزماً وما الفرق بينهما وبين السفر والحضر **وفيه** ان الطهارة والقيام وستر العورة وامثال ذلك شرائط لتحقق الصلوة من حيث هي صلوة ولا مدخلية فيها للخصوصية الافرادية من كونها قضاءً او اداءً او قصراً او تماماً او ظهراً او عصراً او غير ذلك بخلاف اعداد الركعات فانها ليست من شرائط ماهية الصلوة بل هي مما اعتبر في افرادها الاولية والثانوية فان الصلوة الواجبة تنقسم على اقسام منها اليومية ثم اليومية تنقسم تارة بالصلوات الخمس واخرى بالقصر والتمام وهكذا فالشرائط الاول لا ينفك عن ماهية الصلوة مع ما قدر عليها ولكن الثنائية والاربعة ليستا من شرائط نفس الصلوة من حيث هي فيتبع فيها في حال القضاء ما حصل التكليف بها في حال الاداء **ويدل** على ما اخترناه ايضاً حسنة زرارة المتقدمة وروايته الاخرى الموثقة لموسى بن بكر عن ابي جعفر قال اذا فاتت الرجل صلوة او صليتها بغير طهور وهو مقيم او مسافر فذكرها فليقض الذي وجب عليه لا يزيد على ذلك ولا ينقص ومن نسي اربعاً حين يذكرها فان كان او مقيماً وان نسي ركعتين صلى ركعتين اذا ذكرها فان كان صحيحاً ان قولهم يجب عليه ظاهر في الواجب العيني والمخالف في المسئلة السيد وابن الجنيد فقد نقل عنهما العبرة بحال اول الوقت وحكى ابن ادريس [illegible] برواية زرارة وفي طريقها موسى بن بكر عن ابي جعفر سئلته عن رجل دخل وقت الصلوة وهو في السفر فاخر الصلوة حتى قدم وهو يريد ان يصليها اذا قدم الى اهله فنسي حين قدم الى اهله ان يصليها حتى ذهب وقتها قال يصليها ركعتين صلوة المسافر لان الوقت دخل وهو مسافر فكان ينبغي ان يصلي ذلك مع انها الاتمام ما ذكرنا من جهة الاسناد الاعتضاد انها مبتنية على كون الاعتبار بحال الوجوب لا الاداء في حال الاداء كما حققنا خلافه سابقاً فلا تنهض حجة علينا **السابع** لو فاتته فريضة من الخمس ولا يعلم [illegible] صبحاً ومغرباً واربعاً اتماماً في ذمته وادعى الشيخ في الخلاف الاجماع عليه وذهب ابو الصلاح وابن زهرة الى وجوب الخمس و الذي يقتضيه وجوب المقدمة المختار لا سيما على القول من وجوب الجهر والاخفات الا انا وان لم نقل بوجوب قصد الوجه في النية لكن قصد ما يميز الثابت في الذمة لازم جزماً فان توقف على القصد فلا بد فيه كما حققنا في محله سلمنا عدم الاحتياج لكن التردد بين الظهر [illegible] في التردد بينهما وبين العشاء على الاقوى من وجوب الجهر والاخفات و لكن يخرج من الاشكال الاجماع المنقول وما رواه علي بن اسباط عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله قال من نسي صلوة من صلوة يومه واحدة ولم يدر اي صلوة هي صلى ركعتين وثلاثاً واربعاً ولا يضر الارسال سيما على هذا الوجه لاعتضادها بعملهم ويقتضي ذلك التخيير في الجهر والاخفات فهو بمنزلة المخصص لادلة الجهر بل يمكن ان يمنع شمول ادلتهما لما نحن فيه فيتم الاستدلال من باب العقد لان المكلف به انما هو صلوة واحدة ولما كان الترديد الخ النقيضية الابد من احتسابها من افتراض الخلاف قصد التعيين والجهر والاخفات لكن علم وجوبها ومقتضيه لزوم تعيين القصد ان المسافر يقضي مغرباً وثنائياً كما نقل عن الشيخ فيه وخالفهم ابن ادريس ولو كرر

فليقض في السفر ما فاته في الحضر

فليقض ايضاً

في حكم قضاء الفائتة غير معينة من الخمس

المختار



الاجماع ثم انه ايضا لو نقل بكفاية الاربع عن الثلث وقد نبه العلامة بانه ليس بقياس بل انما هو مدلول الروايات من باب التنبيه وهو كذلك ولو تعلق تعين الفائتة
ولم يعلم عددها سواء علم الفائتة بعينها او لم يعلمها فقضى حتى يغلب على ظنه انه وفى على المشهور بين الاصحاب وقيد الشهيد الثاني بما اذا لم يمكنه تحصيل
العلم واحتمل العلامة في التذكرة الاكتفاء باليقين واستوجهه في المدارك وهو وجيه ولكن الاظهر اشتراط الاستقصاء لموثقة سماعة
جابر الجعفي ابن حكيم عن امه قال سألته عن الصلوة تجتمع علي قال تحر واقضها ويؤيده الامر بالتحري في حسنة مرازم في النافلة وصحيحة زرارة والفضيل
عن ابي جعفر ع قال متى استيقنت او شككت في وقتها انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها فان شككت بعد ما خرج وقت الفوت
فقد دخل حائل فلا اعادة عليك من شك حتى تستيقن فان استيقنت فعليك ان تصليها في اي حالة كنت ويؤيده ايضا ان الظاهر من حال المسلم
عدم ترك الصلوة واما تقييد الشهيد الثاني فلا دليل عليه فان قلت هو مقتضى ما دل على وجوب قضاء ما فات اذا ذكرها فان المراد بما فات هو ما فات في
نفس الامر لا ما علم فوته فيجب تحصيله ولو بالتتبع الاحتمالي الاكثر من باب المقدمة قلنا بان القضاء تابع للاداء فاستصحاب حال الاداء يقتضي تحصيل اليقين
وان قلنا انه بفرض جديد فالتكليف بقضاء ما فات في الاخبار يقتضي تحصيل ما فات في نفس الامر وهو لا يتم الا بتحصيل اليقين قلت لا ريب انه متفق
على انه لا يجب القضاء الا مع العلم بالفوت فالخلاف انما هو في كون القضاء تابعا للاداء وعدمه انما هو بعد تحقق الفوت فمن يقول بالتبعية كيف يقول بالفوت في
وجوب القضاء ومن يقول بالفرض الجديد فيحتاج الى امر آخر فكلما يثبت بالامر الآخر فهو المتبع والاصل براءة الذمة عن الزيادة فحق القضاء حتى يتيقن
الفوت ولا يقين الا في الاقل فلا معنى لاستصحاب حال الاداء واما كون ما فات اسما للفائت في نفس الامر فيجب الاتيان به كما فات وهو يقتضي تحصيل اليقين
ليعلم الاتيان به كما فات ففيه منع … في مهية الفائت … كما فات من قوله الا … سيلاحظ افراد الفريضة في الحديث **خاتمة** في احكام الجنائز و

**فيها مقاصد المقصد الاول** في الاحتضار **وفيه مباحث الاول** يجب توجيه المحتضر الى القبلة بان يلقى على ظهره ويجعل
باطن قدميه اليها على المشهور الاقوى للاخبار الكثيرة الحسنة بعضها والموثقة بعضها القوية بعضها المنجبر ضعفها بعمل الاكثرين والقدح في دلالة
الاوامر في كلام ائمتنا على الوجوب ضعيف نعم قوله في حسنة سليمان بن خالد … تجاه القبلة يقدح فيه لو لم … ادلة الوجوب والاستحباب
بالنظر الى الهيئة والمادة لكن … الاخبار مع استمرار العمل بطريق الالتزام يعين الوجوب وذهب جماعة منهم المحقق في المعتبر تبعا للشيخ في الخلاف
الى الاستحباب لضعف الاخبار وفقد ما لا … وهذا الوجوب كفائي بالاجماع على كل المكلفين والمطلعين عليه وفي كفاية الظن بحصوله او لزوم تحصيل العلم
به قولان اظهرهما الاول وقد يستدل عليه بان التكليف بالعلم بحصول الفعل من الغير في المستقبل ممتنع لامتناع … وجوب حضور جميع اهل البلد عنده
حتى يقع في يقين بالفعل فان اريد بذلك عدم وجوب الشروع على الكل ولا مع سعة الوقت فله وجه وان اريد … وجوب العلم بحصول الفعل فلا وجه له والاولى
الاستدلال بان حجية الاستصحاب انما هو من جهة ظن المجتهد الناشي من غلبة بقاء ما ثبت فهو حجة ما دام الظن باقيا ولا ظن مع الظن بحصول الفعل وان …
بالاخبار الصحيحة الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين فقد … الا من جهة ظن المجتهد كما حققناه في الاصول ولا ظن من جهتها مع الظن
بحصول السبب الموجب لحصول المسبب وهو فعل الغير الموجب لسقوط فكيف يتعين نقض الظن مع ان العمل بظن المجتهد ايضا يقيني **وبالجملة** لا يبعد تقديم
الظاهر على الاصل الا ما دل الدليل الخارجي في مورد خاص على تقديم الاصل على الظاهر كما في احكام النجاسات والطهارات والاحداث ونحوها …
الدليل على لزوم الفعل والعلم هو استصحاب شغل الذمة لا ينفع والظن الحاصل بوجوبه بسبب السقوط وهو فعل الغير يرفع ذلك الظن كما هو المفروض من
العلم موجب للحرج والعسر الشديد والقائلون بلزوم العلم لا يكتفون باخبار العدلين بل بعضهم توقف في قبول شهادة العدلين ايضا والحرج على القول بلزوم
العلم كفاية خبر الثقة … لا ريب ان حجية خبر الواحد … القول برفع البراءة اليقينية الثابتة فكيف لا يرفع شغل الذمة الثابتة و
**الحاصل** ان ظن المجتهد قائم مقام اليقين والقول بالاكتفاء بالظن المعلوم الحجية كالخبر وظاهر الكتاب ونحوهما غير تام لانه لا دليل عليه الا كونه ظن
المجتهد كما حققناه في الاصول فلا يتفاوت الظن الحاصل من غلبة حصول المسبب … الظن بحصول المسبب مع انا لو سلمنا الاقتصار
على المعلوم الحجية فلا مناص عن العمل بخبر العدل الواحد لعموم اية النبأ … بين الظنون ثم نقل عن بعضهم كفاية العدلين وتوقف بعضهم في خبرهم
لعدم ثبوت حجيته في جميع المواضع وكذا الكلام في سائر الواجبات الكفائية من احكام الجنائز كما سيجيء **ثم** انهم ذكروا ان ذلك واجب لكل ميت مسلم
ولو كان من المخالفين صغيرا كان او كبيرا ولعل مستندهم عموم الاخبار وقد يشكل بان الاخبار لا تدل الا على التوجيه بعد الموت وفيه ان مرسلة
الصدوق المروية في حكاية رجل من ولد عبد المطلب صريحة في حالة النزع وهي مروية في العلل وثواب الاعمال مسندة وموثقة ذريح المتقدمة ايضا كالنص
في ذلك ومع اشتباه القبلة يسقط الوجوب وربما احتمل التوجيه الى الجهات المختلفة وهو ضعيف لان المقصود ان يموت مستقبلا وهو لا يحصل بذلك
**ثم** هل يسقط وجوب الاستقبال بالموت او يجب الاستمرار حتى يرفع قال في الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته وان الواجب ايقاع تغسيله



وفي بعضها التهليل ودوام الاستغفار وتنبيهه على ذكر حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن وان لم تخلع الهيئة عند ذكرها ولعله لاطلاق الاخبار
مثل موثقة ذريح ومرسلة الصدوق وبعضها حسنة سليمان بن خالد وكيف كان فلا ريب في ان الاستمرار اولى وافضل **الثاني** يستحب
تلقينه الشهادتين والاقرار بالائمة وان يتابع المستحضر اللفظ لحسنة الحلبي وغيرها من الاخبار الكثيرة وليكن آخر كلامه لا اله الا الله فان من كان آخر
كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في رواية اسحق بن عمار وغيرها وان يلقنه كلمات الفرج لحسنة زرارة وحسنة الحلبي وغيرهما والتوبة والاستغفار والدعاء
المأثور واللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك كما في رواية سالم بن ابي سلمة وغيرها وقد روى الكليني عن ابي خديجة
عن الصادق [illegible] فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله [illegible] وفي رواية [illegible] فلقنه كلمات الفرج والشهادتين وتسمية الاقرار
بالائمة واحدا بعد واحد حتى ينقطع عنه الكلام ونقل في الذكرى عن ابن الجنيد انه قال ولا يكثر عليه عند اشتغاله لئلا يتبرم بذلك عن حاله
الى معانيها **ويستحب** نقله الى مصلاه الذي يصلي فيه او عليه اذا اشتد عليه النزع لصحيحة عبد الله بن سنان وموثقة زرارة ورواية ليث المرادي وغيرها
توجيهها كان احسن وتغميض عينيه واطباق فيه بعد الموت لموثقة زرارة ورواية ابي كهمس وتغطيته بثوب لهذه الرواية ولحسنة سليمان بن خالد
المتقدمة وفي موثقة زرارة ان الائمة في حال النزع فانه انما يزداد ضعفا واضعف ما يكون في هذه الحال ومن ثم [illegible] وفي [illegible] الذكرى
من المستحب ان لا يظهر عليه الجزع لانه [illegible] ضعف نفسه **ويستحب** ان يمد يديه وساقيه الى جنبيه ذكره الاصحاب ولم نقف فيه على دليل
ويكفي فيه المسامحة في ادلة السنن [illegible] للغاسل واسهل للدرج وان يسرج عنده ان مات ليلا ويدل عليه ما رواه الكليني في حكاية امر [illegible]
بالاسراج في البيت الذي كان يسكنه ابوه [illegible] فهو يدل على استحباب دوام الاسراج في بيت مات فيه الى الآن [illegible]
عن الفعل وكيف كان فيكفي في [illegible] الحاضرون وان يكون عنده من يتلو القرآن [illegible] حال الاحتضار الرواية
سليمان الجعفري وان يعجلوا بتجهيزه مع عدم الاشتباه بالاجماع والاخبار الكثيرة الآمرة بالتعجيل والناهية عن التوقف ولانه اكرام له للحديث النبوي وايذان
الاخوان ليشهدوا الجنازة من البلد ونحو البلد [illegible] التعجيل وهو لا ينافي [illegible] كراهة [illegible] كما نقل عن الجعفي اذا اشتبه الموت فيجب التأخير ففي رواية علي بن ابي
حمزة عن ابي ابراهيم اصلحك الله كم من ناس كثير [illegible] ماتوا الا في قبورهم وفيها ان الغريق والمصعوق يتربص بهم ثلاثة ايام الا ان يجيء منه ريح تدل
على موته ونحوها غيرها مثل حسنة هشام بن الحكم ورواية اسحق بن عمار وفي رواية عمار يحبس المصعوق يومين ثم يغسل [illegible] وهي محمولة على ما حصل
مثلها **وكيف كان** فيجب الاستبراء بثلاثة ايام او الرجوع الى العلامات المفيدة لذلك وقد ذكر من علاماته انخساف صدغيه وميل انفه وامتداد جلدة
وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة **قال** في الذكرى وزاد ابن الجنيد من علاماته زوال النور من
بياض العين وسوادها وذهاب النفس وزوال النبض **وزعم** جالينوس ان اسباب الاشتباه الاغماء او وجع القلب او افراط الرعب او الغم او الفرح والادوية
المخدرة فيستبرأ بنبض عروق بين الانثيين او عرق يلي الحالب والذكر بعد الغمز الشديد او عرق في باطن الالية او تحت اللسان او في بطن المنخر انتهى و
الحاصل ان المرجع هو حصول العلم العادي بالموت ومقتضى الاخبار انه يحصل بمضي ثلاثة ايام والا فلا معنى للتحديد بها مع حصول العلم **الثالث**



يكره ان يحضر المحتضر جنب او حائض بلا خلاف ظاهر لرواية يونس بن يعقوب ورواية علي بن ابي حمزة وفي الاولى [illegible] وعلل في الاخيرة بان الملائكة
تتأذى بهما وكذا في رواية في العلل والاظهر زوالها بالتيمم عند تعذر الغسل بعد انقطاع الدم ولما يغتسل **ويكره** طرح الحديد على بطنه
كما نقل عن جماعة من الاصحاب **وقال** الشيخ سمعناه من الشيوخ مذاكرة وعن جماعة من الاصحاب كراهة غير الحديد ايضا خلافا لابن الجنيد حيث قال
يضع على بطنه شيئا يمنع ربوها **واحتج** في الخلاف باجماع الاصحاب على الكراهة ولا بأس به وعلل [illegible] ليس من ميت يموت ويترك وحده الا لعب
الشيطان في جوفه **المقصد الثاني** في الغسل وفيه مباحث **الاول** انه يجب تغسيله كفاية بالاتفاق وقد يستدل على اصل الوجوب مضافا
الى الاجماع بظواهر الاخبار مثل قول الصادق في موثقة سماعة غسل الجنابة واجب وغسل الميت واجب [illegible] ونحو ما في حديث العلل
عن الفضل بن شاذان عن الرضا قال انما امر بغسل الميت لانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة [illegible] وما ورد في الاخبار [illegible]



[illegible] لما يكفي احدهم من تغسيله على غسل الجنابة ونحو ذلك وقالوا اولى الناس به اولاهم بميراثه [illegible] على غير الوارث [illegible]
هنا [illegible] الاكثر [illegible] رواية غياث بن ابراهيم الرازي ولا يضر سندها مع [illegible] الى جعفر [illegible] ابن المغيرة الراوي عنه [illegible]
انها معتضدة بعمل الاصحاب عن جعفر عن ابيه عن علي قال يغسل الميت اولى الناس به [illegible] في الدلالة على ارادة الاولوية في الميراث لا يكون
المراد اشدهم علاقة به [illegible] عموم اولى الارحام وتوجيهها انهم من الميراث في الغسل [illegible] وغير ذلك [illegible] فارادة الاولى
بالميراث في الغسل [illegible] وغير ذلك [illegible] الاولى بل كل الارحام [illegible] على غير الارحام [illegible] فلا دليل عليه الا

ان يقال انه قد ثبت مقاما من آية اولي الارحام الحاصلة في الاولوية وكونه وجها وتعيين البحث لذلك الاقرب فمسلم لقوة العلة فيقدم الاقوى على الاضعف
قبل ذلك بعد تقدم الاقرب على الابعد في الميراث فيتم دلالة الرواية على المطلوب بل قد يشعر ملاحظة الآية بان المراد بالاولى في الرواية هو الاولى في الارث
ولكن لم يصرح احد بتقديم الاكثر نصيبا وهم لم يعتبروه ثم ان جماعة منهم ذكروا ان الاولياء اذا كانوا رجالا واناثا فالرجال اولى ولو وقف على سند
فان كان اكثر نصيب الرجال فهو مسلم كما هو ثابت في الاب والبنت بل والاخ من قبل الام مع الاخت من قبل الاب ثم انهم اطلقوا ذلك بل صرح المتأخر
بان الميت لو كانت امرأة يكون الولاية للرجال لا للنساء فيتوقف على انهم وقيل ولاية الرجال انما هي على الرجال واما النساء فولايتهن للنساء ورد ذلك
بعدم ثبوت السند وقيل ان دليل المسألة هو رواية غياث انما المدعى ولاية من يتمكن من المباشرة فلا بد في غيره من الرجوع الى عموم الاولى الذي ليس
مخصص فيه بل تقدم الصحيح في الفقيه وغيره مرسلا قال قال امير المؤمنين قال يغسل الميت اولى الناس به او من يأمره الولي بذلك مع انا نقول عنوان المسألة
في المقامين مختلف والكلام في مسألة الغاسل للميت مقدم على ملاحظة ثبوت الخبر والاولوية في حق الاولى في قطع الروايتين بل لا الشقت التحنيب الغسل من
حيث المسألة وعدم مقابلة انما هو من حيث الاولوية وعدم منافاة الجمع بين المقامين اذ يحمل رواية غياث على اثبات الولاية ويحصل الترديد في مرسلة
الصدوق ناظر الى معنى اعم من ارادة تحصيل الغير بسبب عدم الامكان او مع الامكان ايضا لا بالخصوص ذلك شرعا فيتم ثبوت الولاية للنساء على الرجال ولم نشأ
ايضا فان الحديث في مقام بيان مجرد الولاية لا المباشرة ويتجه الاشكال في تحقيق معنى الاولى انه هل الاولى الاستحقاقي اي اولى الارحام او الاولى العرفي
وان الآية لا تثبت الا تقديم جنس اولي الرحم على غيرهم لا تقديم بعضهم على بعض الا على سبيل التبعية للعلة كما اشرنا والاعتماد عليه مشكل الا ان يق
لما كان الرحم الاولى في الآية مبينا بالسنة بمراتب فيحمل الروايات ايضا على الآية مع ملاحظة البيان وفيه ان البيان انما هو بالنسبة الى الميراث فاما في
مثل الغسل فلا بيان فلم يبق المناص للجماعة في تفسيرهم بالاولى بالميراث الا الرجوع الى العلة المشار اليها ولا يبعد الاعتماد عليها منضما الى فتوى
الجماعة فان مجموع ذلك يفيد ظنا بالمقصود ولا مناص لنا عن العمل بالظن **واما** تعيين الرجال لو اختلفوا رجالا واناثا فمشكل **الا** ان يق
الاولوية في هذا العمل انما هو للرجال لكونهم الكاملين قوامين بهذا الامر وبمعرفة حال النساء وتمشية الامر غالبا او ذكر جماعة من الاصحاب انه لو لم
يكن ولي فالامام وليه بل منصوص ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون والزوج اولى بالزوجة في كل احكامها لرواية اسحق بن عمار وادعى المحقق
في المعتبر الاتفاق على مضمونها وفي معناها رواية ابي بصير وغيرهما فلا يضر ما فيها من احمد بن الحسن بن فضال وان كانت صحيحة ايضا فيرد ذلك وربما حملت على التقية و
اطلاق الروايات يشمل الدائمة والمنقطعة والحرة والامة وفي مباشرة تغسيل كل من الزوجين الآخر اقوال فعن جماعة كالسيد في شرح الرسالة وابن
الجنيد والجعفي والشيخ في الخلاف والديلمي وجماعة من المتأخرين جواز ذلك اختيارا لاطلاق صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة منصور وحسنة محمد بن مسلم
وعن اخرى كالشيخ في النهاية وابن زهرة وجماعة من المتأخرين اشتراط ذلك بكونه من وراء الثياب للتقييد بما تقدم بالخبر الآخر مثل صحيحة محمد بن
مسلم وصحيحة ابي الصباح وحسنة الحلبي وغيرها **و** نسب المسالك الى المشهور ولعل المراد الشهرة في الاخبار كما صرح في الذكرى **و** ذهب الشيخ في التهذيب
الى عدم الجواز حال الاختيار لرواية ابي حمزة عن ابي جعفر قال لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة وهي ضعيفة ومع ذلك فخصصها بما
تقدم **و** الاقوى الاول ويحمل الاخبار المفصلة على الاستحباب لان ما دل على الجواز كالصريح في الجواز بدون الثوب فليس من باب المطلق والمقيد
مع انها موافقة للاصل والعمومات ونفي الحرج وسيما في المفيد الخلال والخلاف في شدة يد بوجوب هذا او لا باستحقاقها ايد من الاحتياط
واطلاق الادلة يشمل الدائمة والمنقطعة والحرة والامة ولو المطلقة رجعية بخلاف البائنة ونحوها بخلاف المباشرة **و** الظاهر انه لا خلاف فيه **و** يدل عليه
الروايات مثل ما ورد في اخبار الرجعية انها امرأته الى ان تنقضي عدتها وما ورد في اخبار موت المطلقة رجعية انها لا يحرم عليه لانها في عدته
ولما ورد من الاخبار الدالة على الارث ولا وجه لها الا الزوجية **قال** في الذكرى ولا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت جاز لها
تغسيله وان كان الفرض بعيدا عندنا **و** هو كذلك ويجوز للمولى تغسيل الامة **و** اما العكس فقيل لا لانتقالها الى ملك غيره وقيل يجوز للاستصحاب
وليس ببعيد وقيل لا يجوز الا في ام الولد لرواية اسحق بن عمار وفي ايضا علي بن الحسين اوصى ان تغسله ام ولده **الثاني** يجب ان يكون الغسل للمسلم
مسلما الوجه مسلم عاقل ولا دليل فلو اشترك الكافر والكافرة يباشران غسل المسلم والمسلمة بعد ان يغتسلا لموثقة عمار ورواية عمرو
بن خالد **قال** في الذكرى ولا اعلم مخالفا لهذا من الاصحاب سوى المحقق في المعتبر محتجا بتعذر النية من الكافر مع ضعف السند وجوابه منع اشتراط النية
هيهنا او الاكتفاء بنية الكافر كالعتق مع ان ضعف السند العمل يجبره الى ان قال والتوقف فيه مجال لنجاسة الكافر وحالته فكيف يفيد الطهارة **اقول**
ورواية عمار موثقة وحيث منقولتان في كتب الشيخ الثلاثة والاخرى ايضا قوية فلا وجه لتضعيف السند سيما مع اعتضادها بالعمل لكنهما لا يدلان الا على
مباشرة النصارى واهل الكتاب لا مطلق الكافر ولكنهم عملوا ولا بد للعامل بالخبر من التزام عدم لزوم النية والاكتفاء بصورة الغسل الا ان يقال الميت

في تحقيق معنى الاولى

في جواز تغسيل كل من الزوجين الآخر

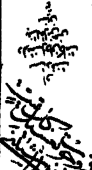
في تعيين المغسل

ان يلتزم ثم

يخرج اليها كما قيل لما سيجيء ولا اقل الاكتفاء بمثله لكافر كالعتق لمكان اشتراط الامر به لو فرض اعتقاده بالشابهة فلا يتحقق الامتثال عرفا وكذا لابد
عدم لزوم الطهارة تم فيكون الروايات مخصصين لتلك القواعد والقول بان الامر بالغسل لا يستلزم المباشرة للنية والبدن فيجمع بينهما او بين اشتراط
الطهارة بعيد لعدم الانفكاك غالبا فيبقى عليه الروايتان الشيخ وكذا القول بان المسلم او المسلمة يامران الكافر بذلك فيكون الكافر كالآلة والنية عليهما
لخلو الروايتين الا ان يقال ان العام يدل عليه ولكن يبقى اشكال ظهور المباشرة للنية والبدن والقول بانه يبتني على طهارة اهل الكتاب وحملهما على التقية لذلك
ايضا بعيد لصنعه الى ... وليس ما فات المشهور بين الاصحاب شيئا بعنوان الكافر وبالجملة المسئلة من المشكلات ولا يخلو ذلك عن قوة فضيلت بالاخذ بما
الاحتياط وهل يجب الاعادة لو وجد من يجوز تغسيله من المسلمين فيه قولان مبنيان على مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء و قد عرفت مرارا ولا يبعد السقوط لعدم
دلالة الادلة الا على المطلقة وهذا مقطب بالطلقة الاخرى ولم يثبت كون التكليف الاول مقيدا بالدوام ما لم يمتنع **الثالث** يشترط المماثلة
في الذكورة والانوثة الا في مواضع **الاول** المحارم عند الاكثر اذا تعذر المماثل من وراء الثياب لموثقة عمار وموثقة سماعة ورواية عمرو بن خالد عن زيد بن
ويصبين عليها الماء صبا ... و هو فقط في الاكتفاء بستر العورة وعند ... مع وجود ايضا واستدلوا عليه بصحيح منصور وحسنة
الحلبي وصحيحة عبد الله بن سنان وفي دلالتها تامل سيما الاخيرة لقوله وان لم يكن امرأة معه غسلها اولاهن ... علي يديها خرقة و لخصا صاحب
المدارك لجواز مطلقا يعني مجردا في حال الاختيار لصحيح منصور ودلالتها على التجرد مع ستر العورة واضحة وعلى الاختيار خفية قال سالت ابا عبد الله عن
الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة **قال** في الذخيرة انه لم يبعد القول بجواز التجرد الا
ان الاول احوط والمراد بالمحارم هنا من يحرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة فيخرج اخت الزوجة وبنت غير المدخول بها و الظاهر ان المراد من الثوب هنا
ما يستر البدن مضافا فلا يضر خروج الراس والكفين والقدمين كما يظهر من الاخبار فان لم يجد محرما ايضا فالمشهور انه لا يغسل و ادعي عليه الاجماع في
المنتهى وقطع بسقوط التيمم ايضا وكذا الشيخ في جملة من كتبه وعن التذكرة قال علماؤنا يدفن بغير غسل ولا تيمم وعن المفيد وجوب الغسل من وراء الثياب
وعن ابي الصلاح وابن زهرة اشتراط تغميض العينين والاول اقوى للروايات الكثيرة منها صحيحة الحلبي وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور وصحيحة ابي الصباح
الكناني وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها وفي مقابلها روايات بعضها يدل على صب الماء عليها فوق الثياب وبعضها على غسل وجهها وكفيها و
بعضها على التيمم وبعضها على غير ذلك وكلها ضعيفة لا تصلح لمعارضة ما ذكرناه ويشكل حملها على الاستحباب لعدم دلالة الامر عليه ... **الثاني**
الخنثى المشكل يغسله محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل ويجيء فيه الاقوال المتقدمة ويشكل الامر مع فقد المحارم وعلى قول المفيد يغسل من وراء
الثياب بطريق الاولى وعن ابن البراج لا يغسله رجل ولا امرأة بل ييمم وعن ابن الجنيد يغسله امة قال في الذكرى ولو قيل بعد الاصابع والفرض فلا
اشكال **الثالث** يجوز تغسيل ابن ثلث سنين فما دون للمرأة مجردا وبالعكس عند جماعة مطلقا وقيده الشيخ في النهاية بعدم المماثل وعن
المفيد وسلار ان النساء يغسلن ابن خمس سنين مجردا او فوقها من فوق الثياب وجوز الصدوق تغسيل بنت اقل من خمس سنين مجردة ومنع في المعتبر
تغسيل الرجل للصبية مطلقا وجوز للمرأة تغسيل ابن ثلث سنين مطلقا نظرا الى جواز اطلاع النساء على الصبي لافتقاره اليهن للتربية بخلاف
الصبية والاصل حرمة النظر وعن العلامة في النهاية والمنتهى والتذكرة اجماعنا على تغسيل الرجل الصبية والاخبار في المسئلة ثلثة الاولى رواية
ابن نمير قال قلت لابي عبد الله حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين وظاهر الرواية انه يجوز مع كمال الثلث فلا وجه لتقييد بما دون
الثلث كما في الشرائع وله لم نظر الى خروج الغاية عن المغيا وهو بعيد والظاهر ان منتهى الحد هو الموت لا الغسل كما توهم والثانية ما رواه الشيخ عن
محمد بن احمد بن يحيى قال روي في الجارية تموت مع الرجال فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل وفي الذكرى عن ابن
طاوس ان لفظة اقل وهم قال الصدوق وذكر شيخنا محمد بن الحسن في جامعه في الجارية تموت مع الرجال في السفر قال اذا كانت اكثر من خمس سنين غسلت
قال وذكر عن الحلبي حديثا في معناه عن الصادق وقال في الذكرى واسند الصدوق في كتاب المدينة ما في الجامع الى الحلبي عن الصادق و كيف كان
فلا ريب في الجواز في الثلث سنين وما دون مطلقا ولا يبعد ترجيح الجواز فيما دون ست سنين ايضا للاصل والعمومات وعدم ظهور عموم النهي عن النظر
اللمس فيه كما ذكره الجمهور وعدم حصول الشهوة منه غالبا الغسل لو فرض الشهوة فيمنع **الرابع** المشهور وجوب الغسل لكل مسلم عدا الخوارج والنواصب
والغلاة وكل من انكر ما ثبت من الدين ضرورة و بالجملة من يحكم بكفره وعد منهم المجسمة وذهب المفيد الى حرمة تغسيل المخالف على المؤمن الا لضرورة
فيغسله غسل اهل الخلاف ... ولا يجوز غسل الكافر بالاجماع في الذكرى وشرط سلار في الغسل اعتقاد الميت الحق قال وعلى هذا يبنى
في الصلوة وعن ابن البراج لا يغسل المخالف الا للتقية وهو المنقول عن ابن ادريس والظاهر ان هذا هو مذهب ابي الصلاح ايضا حيث لم يجوز الصلوة على
منكر الامامة كما سيجيء ويلزم ابن ادريس ذلك ايضا من جهة منعه عن الصلوة عليهم محتجا بكفرهم ثم حكم جمهور الاصحاب بكراهة غسل المخالف على المؤمن

الثاني في الخنثى المشكل





و الظاهر ان مرادهم مع وجود المخالف و لم نقف على ما يدل على وجوب غسل مطلق المسلم الا ما ذكره في الذكرى من قول الصادق عليه السلام اغسل كل الموتى الا
الا من قتل بين الصفين و لعل هذه الرواية هي رواية ابي خالد قال قال اغسل كل الموتى الغريق و اكيل السبع و كل شيء الا ما قتل بين الصفين الحديث و
هي مع ضعفها لا عموم فيها كما لا يخفى على المتدبر نعم يظهر من المنتهى دعوى الاجماع على وجوب غسل كل مسلم عدا ما استثني و هو مشكل
فاذا لم يثبت الدليل على الوجوب فلا دليل على الجواز فيقوى قول المفيد لعدم الدليل الا ما ذكره الشيخ لظهور المنع و توجيه المحقق الاردبيلي
للاجماع بان مخالفة المفيد اتباعها و لانه لا يعتقد اسلامهم لا ينفع في دفع خروجه عن المجمعين و في اثبات الاجماع على الوجوب لكل مسلم كما لا يخفى على المتدبر
و هيهنا اشكال اخر و هو ان جميع تكاليف المكلفين بغسل كل المسلمين بعنوان الوجوب الكفائي لو ثبت برواية او باجماع فهو يقتضي التكليف بالغسل
الصحيح و هو يقتضي كون المؤمنين مكلفين بالغسل الذي لم يمنعهم مانع من خوف او تقية مع انهم قالوا انهم يغسلونهم بطريقتهم مع الامكان و ما
حكمهم بالكراهة للمؤمنين مع وجود المخالف و ظاهرهم ينافي ذلك فيجوز تغسيل المخالف على المؤمن ان كان من جهة ذلك فما وجهه و لا يلايم هذا
يقتضي وجوب الغسل الصحيح ان امكن لانه هو المكلف به وان غسله المخالف لان عباداتهم باطلة كما حقق في محله و ان كان الدليل شيئا اخر فلابد
من بيانه و لم نقف عليه فان استند الى ما اشتهر من قولهم الزموهم بما الزموا به انفسهم فيقول ان التشبيه بعيد من هو الغسل من وجه الرجيع الاخر
مع انه لا معنى لتخصيص وجوب الغسل الصحيح بجواز الغسل الفاسد بل المناسب عدم وجوب الغسل الصحيح و ليس مما وجوب الغسل الصحيح لعدم انفكاك
الجنس عن الفصل عند التحقيق و ليس معنى قولهم الزموهم بما الزموا به انفسهم غسلوا موتاهم مطلقا كما لا يخفى و الامر في وجوب الصلوة عليهم كما سيجيء لا
يشتمل وجوب الغسل كما لا يخفى و بالجملة كلام الاصحاب في المسئلة غير محرر و الاظهر عدم وجوب الغسل و ان كان الاحوط متابعة الاصحاب بقي الكلام
في استثنائهم المذكورات و التحقيق ان من يحكم بكفره منهم لا اشكال في عدم جواز تغسيله ان كان وجه الوجوب العمدة الدليل بل الدليل على العدم
خصوص الاخبار في بعض اقسام الكفار مثل النصاب و ظواهر بعض الايات و لكن الاشكال في حقيقة الكفر فانهم عدوا من جملة ذلك المجسمة
الحكم بكفرهم محل اشكال كما اشرنا اليه في مباحث النجاسات و بعد تسليم كفرهم ففي شمول الاجماع الذي نقلوه منع كما منعنا ذلك في نجاستهم فانهم
انهم قد ادعوا الاجماع على نجاسة الكافر مطلقا اختلفوا في نجاسة اهل الكتاب و المجسمة ثانيا انه يظهر من دعوى الاجماع انما هو في الجملة و الكلام في تحقيق منكر
الضروري ايضا لا يخلو عن غموض و اشكال و كذا تعيين ما يفيد انكاره الكفر و ان المعتبر في الضروري بالنسبة الى المنكر او بالنسبة الى المجتهد و هل يكفي
ظن المجتهد بانه ضروري و ظن بان المنكر انكره مع كونه ضروريا عنده او يجب العلم و الظاهر الاخير و قد حققنا المقام في القوانين المحكمة ثم الحقوا
الحقوا بالمسلم الطفل المتولد منه و المجنون و لقيط دار الاسلام و قد يلحق به لقيط دار الكفر اذا امكن تولده من مسلم و فيه نظر و الكلام في تبعية
المسلم لم يظهر مما ذكرنا في كتاب الطهارات و في الطفل المتولد من الزنا اشكال و الاظهر العدم و الظاهر البناء على وجوب غسلهم و كفنهم و الصلوة عليهم
لكفرهم و في الاحتجاج عن صحيح ابن كيسان ما يدل عليه فتخرج من الخلاف فيغسل و يصلى عليه بناء على اسلامه و هو مشكل النجاسة و يسقط الغسل عن
الشهيد المقتول في المعركة باذن الامام او نائبه الخاص و كذا الكفن ان لم يجرد فيصلى عليه و يدفن بثيابه باجماع علمائنا بل اجماع اهل العلم الا شاذا من العامة الا يجوز
به و يدل عليه صحيحة ابان بن تغلب و حسنة اسمعيل بن جابر و زرارة و صحيحة ابي مريم الانصاري و غيرها و ما ورد في بعض الاخبار الضعيفة من ان اذاه
من يومها و هذه نوادره في ثيابه و ان بقي اياما حتى تغير جراحه غسل فهو موافق للعامة كما ذكره الشيخ و ما في بعض الروايات من ان عليا عليه السلام لم يصل على
عمار و هاشم بن عتبة فقال الشيخ انه توهم من الراوي و في قرب الاسناد رواية تدل على انه صلى عليهما ثم ان الظاهر ان كل من يقتل في جهاد سائغ و ان
لم يكن بحضور الامام و اذنه كما لو دهم على المسلمين من يخاف منه على بيضة الاسلام و اضطروا الى الجهاد معهم فهو كذلك لاطلاق الاخبار وفاقا للمحقق في
المعتبر و الشهيد في الذكرى و بعض المتاخرين بعده خلافا للاكثرين حيث اشترطوا الاذن الخاص ثم انهم اشترطوا الموت في المعركة في
سقوط الغسل و الكفن و قد يتوهم ان الروايات لا تدل على اشتراط ترك الغسل الكفن و قد يتوهم ان الروايات لا تدل الا على اشتراط ترك الغسل بادراك المسلمين
اياه و ليس له رمق و هو اعم من ان يموت في المعركة او غيره و لا يبعد ان الظاهر من الروايات هو الموت في المعركة لانه الغالب فلا يجوز الخروج عن ما دل على الغسل
و الكفن مع احتمال عدم الموت في المعركة مضافا الى ما علم به و مقتضى اطلاق النص و الفتوى عدم الفرق بين الذكر و الانثى و الصغير و الكبير و المقتول بالحديد و
غيره و مخصه بالمسكر و يعتبر ما انتهى اليه فحص بعد ميتا في المعركة و ليس فيه اثر القتل فقولان مبنيان على ترجيح الاصل و الظاهر و لو علم الموت حتف انفه فلا اشكال
و المشهور عدم الفرق بين الطاهر و الجنب و الحائض و النفساء للاطلاق و عن ابن الجنيد و المرتضى في شرح الرسالة تغسيل الجنب لان اخبار الصحيحة بغسل الملائكة
حنظلة بن ابي عامر لخروجه جنبا و هو غير ناهض على المطلوب و اختلفوا فيما يترتب عليه على اقوال شتى و الاشهر بين المتاخرين انه ينزع عنه الفرو و الجلود
كالخفين و لعدم صدق اسم الثياب عليه و لما مر من الدعائم الا ان يحتمل تعينه في الروايات و في ذلك الاردية عن زيد بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه قال قال

ابن المؤمن بن نوح عن الشهيد الغرق والحرق والغلف والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم فان اصابه دم تركه ولا شيء عليه ونفوا الحل
شهر ان الشهيد انما يطلق في الاخبار على المطعون والمبطون والمهدوم والنفساء والغريق والمقتول عند اهله وما له والليبج كلهم ما ذكرنا والمراد منه كونهم
لهم الفضل **السادس** من وجب عليه القتل من رجم او قصاص او غيرهما ذلك يغتسل غسل الاموات ثلثا بالخليطين ويتحنط ويلبس الكفن ثم يقتل والمرويّة
مسمع المسند المعتمد الاصحاب بحيث لا يظهر مخالف فيه ويصلي عليه بعد القتل **و** الاظهر عدم وجوب الغسل عليه بعد الموت **السابع** سند
البيت حكمه حكم الميت في الغسل الكفن والصلوٰة والدفن لرواية الفضيل بن عثمان الاعور الصحيحة على الاظهر المعتضدة بالعمل وما نقل في المعتبر عن جامع
البزنطي عن احمد بن محمد بن عيسى مرسلا وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وهما وان لم يدلا الا على وجوب الصلوٰة لكن الاولوية يقتضي اثبات غيره
كما نبه عليه في الذكرى كما لا اختلاف في الطفل وترك في الشهيد بسقط اللفظ لا لعدم الاهلية **و** يمكن ان يستدل عليه بعموم رواية ابي خالد المتقدمة في
المبحث الرابع وما ورد في حال الغسل من انه لكونه جنبا اذ لا فرق بالسلك بل يمكن الاستدلال عليه بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يأكله السبع
والطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فاذا كان الميت نصفين صلي على النصف الذي فيه القلب وفي شرحها صحيحة خالد
ما دام القلب فيه فان الظاهر منها ثبوت كل الاحكام للنصف الذي فيه الصدر وانما ضعف في آخر الحديث لسبب عدم وجوب الصلوٰة على غير ما فيه الصدر فلا بد ان
يحمل العظام اما على الجميع كما هو ظاهر اللفظ او بعض مما فيه الصدر وكذا حسنة محمد بن مسلم الدالة على الصلوٰة مطلق العظم بتقييد ما ذكر او تحمل على الاستحباب كما
في الذكرى في القلب وحده كالصدر لتقوى الرواية وكأنه اراد بها مرسلة البزنطي وتبعه في المسالك وكيس يجب في عن النهاية والمبسوط تحنيط ما فيه عظم **و** لم
اقف على مستند وغير الصدر مما لا يكون فيه عظم فالمشهور المدعى عليه الاجماع في الخلاف انه يغسل غسل الاموات ويلف في خرقة ويدفن **و** ربما
يؤيد ذلك بصحيحة علي بن جعفر بل يرسب ان المراد بالعظام ليس الجميع بل المراد هو ما يقابل اللحم كما يظهر منها وليس ببعيد بملاحظة السياق ولا يضر ذكر
الصلوٰة فيها لبعد ملاحظة آخرها او في تحوي المنظار من المحققين لان يحمل الشهرة في المسالك المحوي **و** يمكن الاستدلال بالصحيح اثوب بن نوح عن بعض اصحابنا
عن الصادق قال اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة الحديث في قال في الذكرى ان الظاهر الدلالة من حيث وجوب الغسل عن مس ميتة وحيوه له **و** يدل الصحيح المذكور
على وجوب الغسل عن مس ما فيه عظم وفيه اشكال وذهب المحقق الى العدم وهو مقتضى الاصل والظاهر ان المراد بالكفن هو القطع الثلاث كما صرح به جماعة
وبما يحتمل العتبار حال النصف العضو فان كان سالبا للقطعات الثلث ولف ثلث وان اثنين فاثنين وبلزم في مثل الرأس وحده والقدمين كفاية الواحد
ان لم يكن فيه عظم فيلف في خرقة ويدفن على المشهور وان يقف على ما لم يحمل اللف والامر بالتناسب وفي حكم الصدر السقط اذا كان له اربعة اشهر على المشهور
الا في الصلوٰة فيغسل ويكفن على المشهور فيهما ويحنط ويدفن وفي الصحيح في الشرايع انه يغسل ويلف في خرقة ويدفن **و** الاولى الظهر لموثقة سماعة الدالة
على وجوب الغسل واللحد والكفن اذا استوى خلقه والظاهر الثلاث ونهيت بين تمام الاربعة والمراد باللحد الدفن نظرا الى الوجوب فيدل على وجوب الغسل
رواية زرارة في الكافي ومرفوعة احمد بن محمد والمشهور من الكفن هو المعهود ولا الصلوٰة عليه بالاتفاق العلماء كما في المعتبر واما اذا لم يكن له اربعة اشهر فهو
كاللحم بلا عظم بلف في خرقة ويدفن على المشهور ويظهر من الفاضلين الاجماع عليه عند العلماء عدا ابن سيرين **و** يدل عليه ايضا اطلاق رواية محمد بن الفضيل
وتعين فيها اللف ويكفي الاجماع المنقول **الثامن** يجب ازالة النجاسة عن الميت قبل الغسل بلا خلاف بين العلماء كما في المنتهى **و** قد يستدل عليه
بالامر بغسل الفرج وانقائه في رواية الكاهلي وغيره ورواية يونس وهو غير ناهض لان الغسل اعم من النجاسة فيحتمل الخبث اذا كان الفرج طاهرا كالنوى
وكذلك الانقاء مع روايتي يونس في غسل الرأس واللحية برغوة السدر فيه ضعف فالاعتماد على الاجماع المنقول واستنباط طهر المحل عن الخبث حيث يعاد نجاسة المحل
حين ملاقات الماء بعد الدليل ولا يتم الاستدلال برواية محمد بن مسلم الدالة على ان غسل الميت كغسل الجنب اذ مقتضاها تسليم الموجوب بينهما
تطهير كل عضو قبل غسل ذلك العضو وهم لا يقولون به بل يوجبون التقديم مطلقا **عشر** يدل على وجوب الازالة في الجملة **الرابع** يغسل
الميت بالسدر او لاثم بالكافور ثم بالقراح وجوبا على المعروف من مذهب الاصحاب وقال سلار انه يكفي بواحدة بالقراح لقوله في خبر يسئل عن الميت يموت
وهو جنب يغسل غسلا واحدا وهو غير ناهض على مطلوبه وكذا لو اراد الاولوية مع عرض الاخبار المستفيضة المعتبرة المتضمنة بتمام الاغسال
الواردة في مقام البيان واشتمالها على المستحبات لا يخرجها عن الحجية بحسب الاصل ويكفي في الخليط ما يصدق عليه الاسم بان يكون في العرف انه غسل بماء السدر
او بماء السدر او الكافور وكذا يمنع المعرفة انحصاره فلا بد من الطحن او العزم ان كان رطبا الصدق الغسل **و** عن المفيد تقدير السدر برطل
ونصف **و** لو لم يقف على مستند لهما **و** عن بعضهم اعتبار سبع ورقات وهو موجود في رواية عبد الله بن عبيد ورواية معوية بن عمار لكنهما مشتبهان
الدلالة لا يمكن الاعتماد عليهما في المطلق ولو خرج بالخليط عن الاطلاق ففي الجواز قولان نظرا الى اطلاق الاخبار واتفاق الاصحاب على شرعية السدر كما
في الذكرى والى ان المستفاد من الغسل هو الغسل بالمطلق والظاهر قوله في صحيحة ابن مسكان اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء كافور

ونديبه ان كانت واحدة المرة الثالثة بماء قراح وفي معناها اخيرها وفي بعضها بماء بحت مثل القراح والاظهر الثاني لان تشريعه تسند الامر خصوصا
الاتحاد ولانه لفظ الثلاث احمل المطلق بعض القشر الريبة فاطلاق ماء السدر والكافور في بعض الاخبار ايضا معاضد لاطلاق ماء وسدر او كافور في الاخير
والمراد بالقراح هنا الخالص من الخليطين بشهادة المقام لا الخالص من مطلق الشوب كما في اللغة فلا يضر نحو الطين وغيره ما دام مطلقا وعلى هذا
فالاظهر لصب خلوص الثالث عن الخليطين ويجب الترتيب بين اعضاء الغسل كغسل الجنب لانه اجزاء الاعضاء وادعى عليه بعض اجماعنا في الذكرى
ويدل عليه الاخبار المستفيضة وحكي عن ابن حمزة الثالث وفي الذكرى يلوح من كلام ابن حمزة استحباب الترتيب للغسل وحمل الروايات على الندب
وهو ضعيف وذكر جماعة من المتاخرين انه يسقط الترتيب في اعضاء الغسل بغمس الميت في الماء غمسة واحدة لرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر [illegible]
الشيخ في الزيادات قال غسل الميت مثل غسل الجنب وان تضمنها في المدارك والاظهر انه هنا مسبر بغمس يمكن القدح في استفادة
العموم منه لان الارتماس في غسل الجنب انما هو من باب الاجزاء والاصل في الترتيب كما مر في محله وجواز الارتماس في الغسل من احكام الجنب لا غسل
ويجب فيه النية على المشهور المدعى عليه الاجماع من الخلاف خلافا للسيد ويظهر من نهاية الموت فقد تردد في المنتهى والاقوى الاول لانه من
التوقيفيات ولا يتحقق الامتثال عرفا الا مع قصد فيها وليس كغسل الثوب والاناء ويؤيده رواية ابن مسلم المتقدمة مع ما ورد من ان الغسل
انها الجنابة وغير ذلك والخلاف في وجوب نيات ثلاث او يكفي واحدة على الخلاف المتحقق من كون النية هو الداعي الى الفعل او المخطر بالبال غير مهم
يظهر الثمرة في الخلاف في انها فعل واحد مركب من افعال او افعال متعددة مستقلة ومن ثمرتها انه اذا لم يوجد الماء الا بقدر غسل واحد فهل يجب
امر او سيجيء الكلام فيه والنية على الغاسل الاخير والظاهر انه هو الصاب لا المقلب ولو اشتركوا او لو صب احدهم وايضا الاخر يحتاج الى الاعضاء
بيده فيشتركون في النية فان تفرقوا بغسل كل منهم جزء على الترتيب فضل كل منهم النية **العاشر** وانما يجب الغسلات الثلاث مع وجود الماء والا
فيكتفي بما تيسر ولكن لو كان غسله واحدة والظاهر انه لا خلاف فيه والا لا يمكن المناقشة بانه لا يتم اذا قلنا بان الغسل اسم لمجموع الغسلات او ان الثلاث
واحد مركب من الغسلات كاعضاء الغسل بناء على جعلها من باب اجزاء الحكم في بعض الاجزاء العقلية يدل نفيا بجعل اخر ثم ان الاظهر انه يقدم
الغسل بالسدر ثم بالكافور وايضا ان وجد الماء لغسلتين وفي الذكرى قدم القراح لو وجد الماء لغسلة لكونه اقوى في التطهير والسدر لو وجد
لغسلتين لوجوب البدأة به ويمكن الكافور لكثرة نفعه والظاهر انه يقدم السدر في الترتيب ثم الكافور على الاحتمال الاخر وفي وجوب التيمم عوضا
عن الغسل قولان لان الشهيدين في الذكرى والمسالك اولهما الثاني لعموم البدلية وثانيهما الاول لحصول مسمى الغسل وفي الدليلين نظر والاحوط الاول
هذا اذا العوز للماء **واما** لو فقد الخليط فهل تبدل الغسل بالقراح عنه قولان اظهرهما الثاني لعدم الدليل وان الامر بالغسل بالخليط يقتضي الامكان
ومع التعذر لا يمكن وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل **واحتج** الاخرون بان الانسان مكلف باستعمال الماء والخليط وتعذر احدهما لا يسقط الاخر [illegible]
الاول وبان الغسل بماء السدر ماهية بسيطة موجودة بوجود واحد ينتفي الماهية بانتفاء كل من جزئيه والتخصيص لا يبقى الجنس بعد انتفاء الفصل
فلا يمكن التمسك بالاستصحاب وليس ذلك مثل الاجزاء الخارجية كما قطع الذي يجب عليه الوضوء مع ان الظاهر ان المركبات الخارجية مركبات ذهنية
فان الصلاة مثلا هي عبارة عن مركب من اجزاء معينة وبانتفاء كل منها ينتفي الكل في الحكم ثم الدليل انه بعض ثم الكلام في المأمور المتعذر عليه ببعض
حكم لزوم الغسل ببعض الاغسال الثلاثة لو تعذر الجميع وقد عرفت الاشكال فيه ويدل عليه قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وان
لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله بحث فيه ان المراد من كلمة من بعض الافراد لا الاجزاء وكذا لا بد من تقييد بعض هذه الكلمة في الروايتين
الاخيرين واستعمالها في المعنيين لا يمكن حمل التبعيض وارادة عموم المجاز يحتاج الى القرينة واستدل له في الذخيرة باستصحاب شغل الذمة [illegible]
المستدعي للبراءة اليقينية وهو تام لان القدر المسلم من الاشتغال هو بما في الرتبة خارج عن الامرين لا الحتمية المجمل في المطلوب منه شيء [illegible]
الاتيان بما يوجب اليقين واصل البراءة يقتضي العدم واذا تعذر بعض الاغسال ففي وجوب التيمم عنه قولان نظرا الى كون المجموع غسلا واحدا او كل
منها غسلا [illegible] كلاهما يجب النظر والظاهر وجوب التيمم في الاول دون الثاني [illegible] الكل بانتفاء الجزء [illegible] الغسل بعد [illegible]
انما الشك [illegible] فلا يجب [illegible] الاصل [illegible] الوجوب [illegible]
ولو وجد الخليط قبل الدفن ففي وجوب الاعادة قولان [illegible]
ما يكفي لغسل من الاغسال [illegible] تقديم القراح او الكافور على
السدر كما احتمل في الذكرى فيه اشكال وعن جماعة من الاصحاب ان غسل الميت لا يسقط الاغسال [illegible] وقيل فيه اشكال [illegible]
البدأة [illegible] والاحوط ما ذكره **الحادي عشر** اذا خيف من تغسيله تناثر جلده كالمحترق والمجدور يتيمم وهو مذهب الاصحاب

وقال في المهذب وبه قال جميع الفقهاء الا الاوزاعي واستدلوا عليه برواية زيد بن علي عن ابائه عن علي قال اتى قوم النبي رسول الله فقالوا يا رسول
الله مات صاحب لنا وهو جنب وعندنا ماء يكفي لغسل احدنا فقال يغسل الميت ويتيمم ولا وجه لقدح بعض المتأخرين في السند والتمسك بالاصل في نفي التيمم مع عمل الاصحاب
عليه وقرينة الاجماع وعموم بدلية التيمم عن المائية كما حققناه في محله واحتمال كون غسل الميت في الاصل لرفع الخبث لا الحدث بعيد بل مخالف لما ورد في
غسل الميت في كثير من الروايات انه مثل غسل الجنابة وقد عارض الرواية صاحب المدارك والذخيرة بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عن ثلثة نفر كانوا في
سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ما يكفي احدهم من يأخذ الماء ويغتسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب
ويدفن الميت بتيمم الذي عليه الوضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز فانها كما صرح بعض في السقوط التيمم وفيه اقول
انا لا نعرف هذه الرواية في شيء من الاصول والموجود في المهذب انما هو رواية عبد الرحمن بن ابي نجران عن رجل حدثه قال سألت ابا الحسن الحديث بسند
صحيح الى قوله ويدفن الميت بتيمم ثم قال ويتيمم الذي عليه وضوء ولعله سقط من قلم الشيخ او النساخ بتوهم التكرار وبالجملة لا تأمل في وجوب التيمم
بدل غسل الميت في الامور المذكورة وفي غيرها ايضا كما لو فقد الماء اصلا او بفقد الخليطين في تتميم العمومات الدالة على البدلية المستفادة من الاخبار المعتبرة كما حققنا في
محله ثم ان مقتضى كون الاغسال الثلثة غسلا واحدا وحدة التيمم وهو ظاهر الاطلاق والنفرة وقال في الذكرى وهو ظاهر الخبر والاصحاب وجزم في المسالك بتعدد
التغاير والصحيح بين كونه بدل الغسل وهو ضعيف قالظاهر ان المراد التيمم بيد الحي لا الميت كالعاجز من كل وجه تنبيه افتى الشيخ في النهاية و
الفاضلان وغيرهما بمضمون الصحيحة المتقدمة ونقل المحقق قولا بتقديم الميت وعن الشيخ في الخلاف ما يقتضي التخيير واستقرا الاولوية بمحل النزاع
فيما لو كان ملكا لجميعهم اولمالك يسمح ببذله فان له الخيار في تخصيص ايهم شاء والكلام في من الافضل فلو كان ملكا لاحدهم وكان مخاطبا باستعماله
لا يجوز صرفه الى غيره ولا يجب عليه بذله للغير مع عدم المخاطبة ايضا ولو كان مباحا وجب على كل من الحيين حيازته فان سبق احدهما اليها اختص به وكان
اثبات اليد عليه دفعة اشتركا ولو تواميا دفعة اشتركا ولو تغلب احدهما اثم وفي تملكه قولان ثم الاقرب القول الاول للصحيح المذكور ورواية
التفليسي قد رواه الحسين بن النضر الارمني ونحو القول الثاني رواية محمد بن علي وهي مع ضعف سندها وارسالها لا تعارض الاخبار المعتضدة بالشهرة اعني
منها الصحيح ومن ثمرات المسئلة ما لو الفضل الماء للث الاولى ولم يجوز للغير او وصيه الاولى او نذر ان يفضل بين الجنب ولو كفى الماء للمحدث خاصة ففي تخصيصه
به او صرفه الى اعضاء الجنب توقفا اللتين اذا رجح حصوله في الصلوة وجهان فلو استعمله بعض الاكمال بالتيمم للصلوة ولو امكن الجمع بان يتوضأ المحدث
ويجمع الماء ثم يغتسل الجنب فضل وان قلنا برافعية غسل الحدث الاكبر فيجمع ويغسل الميت ان امكن ولو تيقن في محله ان الاقوى العدم ولو اجتمع محدث
وجنب فعن الشيخ اقوال ثلثة التخيير وتقديم المحدث وتقديم الجنب نقله في المعتبر لتساوي وفي رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن قوم كانوا في
سفر فاصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب يتوضؤن هم هو افضل او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤن فقال يتوضؤن هم و
الجنب يتيمم ويقتضي ترجيح المحدثين اذا اجتمعوا مع الميت ولا يبعد عدها من الموثقات ولكن لم يعمل بها الاخبار المتقدمة من وجه يشكل الترجيح وههنا فروع و
في اجتماع الحاجات بين كذوات الدماء وماس الميت ومزيل الطيب عن المحرم والنجس تعقود فلا يبعد القول بالتخيير في الفرع وجه والمضطر للعطش اولى
من الجميع الثاني عشر يستحب ان يوضع الميت على لوح او على مرتفع مع كون موضع الرجلين اخفض صونا عن التلطخ واجتماع الماء تحته وفي الا
تنبيها على الاهتمام بتنظيف الميت وان يكون مستقبل القبلة كحال الاحتضار وتجاهنا نقله اهل العلم كما في المعتبر ويدل عليه الاخبار الكثيرة وعن
ظاهر المبسوط الوجوب لظاهر الامر واختاره المحقق الثاني والمسالك وصحيح يعقوب بن يقطين يفسره بوجوب حمل الامر على الاستحباب وان يكون تحت الظلال لا نعرف
علمائنا كما في الذكرى بصحيحة علي بن جعفر وان يجعل للماء حفيرة ولحفرة سليمان بن خالد وبكراهة ارساله في الكنيف للاجماع كما في الذكرى ويجوز في البالوعة
ويدل عليهما صحيح الصفار وان يفتق قميصه وينزعه من تحته لكونه يقوم به وادخل في صيانة الميت عن التلطخ بالنجاسات الموجودة في اسافله وهما استحبابا
عليهما في الاخبار مع الشهرة كافية في المستند ويمكن الاستدلال بصحيح عبد الله بن سنان الرويته في الكافي وفيه لم يتم نزع القميص ان تعذر نزعه من
يحلب فهذا اذا امكن برضا الوارث البالغ الرشيد وفي افضلية تغسيله في القميص للاخبار الصحيحة وهجر لعموم سنة الموتى لكونه ادخل في التمكين
عن الغسل والتجنب عن مخالفة الادلة الدالة على لزوم العصر في تطهير الثوب قولان وقرب ابن حمزة ايجاب الثاني ولا يبعد ترجيح الاول للاخبار والعمل
على مجمع من غسل رسول الله فيكون وجوب العصر مختصا بذلك مع تيسر العودة معه وثوق الغاسل من نفسه وكونه عارفا وكون الميت طفلا او ذو
او وجه على المختار حد اهل النظر غلطا وخرو جماعة من الخلاف تحرز البعض والاخبار وان ابن بابويه كان يستحب من قبل الغسل لرواية الكاهلي وادعى عليه الاجماع
في المعتبر ونقل ابن ابي عقيل المنع لرواية الكاهلي ايضا بن يزيد تقل ما بعد الغسل وان تعيين دالنت منفرد الشيخ قبل الغسل ذكره جماعة من الاصحاب و
استشكل في المدارك والذخيرة لعدم دلالة الاخبار الاول كون ذلك في غسل الرأس الذي هو جزء الغسل لا انفصاله اقول وقال في الذكرى

عن يونس عنهم عليهم السلام ثم يخرج يديه من القميص ويجمع على عورته ويرفع من رجليه الى فوق ركبتيه ان لم يكن عليه قميص فتخرقه على العورة ويصب الماء بعد غسل
الرغوة فيغسل يدي الميت ثلاثا الى نصف الذراع كما يغسل من الجنابة ثم يغسل فرجه ثم يغسل رأسه بالرغوة بماء السدر وليحذر من دخول الماء منخريه واذنيه ثم يغسل
الاجانة ويده الى مرفقيه اي الغاسل الجميع فيهما تأتي الكافور ثم تغسل يديه بعد فراغ الكافور والاجانة للفراغ فان كان هناك غير ما هو المذكور في
التهذيب فيمكن الاستدلال بهما وان كانت هي نقلت بالمعنى فلا يمكن الاستدلال لان صحيحة يعقوب بن يقطين الآتية الآن المذكور فيها الدلو الا ان الرغوة
ومع قطع النظر عن الرغوة يمكن الاستدلال بروايتي عمار والطويلة مع ملاحظة اولهما اخرها وكيف كان فيكفي فتوى الجماعة وان يغسل فرجه بالسدر
والحرض لرواية الكاهلي وان يغسل يدي الميت ثلاثا قبل كل غسلة الى نصف الذراع ويغسل يديه الى المرفقين بعد الاوليين وان يمسح بطنه فيهما ويكرر غسل
كل عضو ثلاثا كما يستفاد من رواية يونس والكاهلي ولو كان الميت حاملا فلا يمسح حذرا من الاجهاض وفي البيان الوجه عدم المسح وان يقف
الغاسل عن جانبه ولا يجعله بين رجليه لرواية عمار وصرح الفاضلان بكون المغتسل عن يمينه وان يوضأ وضوء الصلاة قبل الابتداء بالغسل للاخبار
بالقيد مما على الشاة الاقوى وعن ابي الصلاح القول بالوجوب لنا الاصل والاخبار المستفيضة الواقعة في مقام البيان الخالية عن ذكره واحتج ابو
الصلاح بقوله عليه السلام كل غسل قبله وضوء ويرد عليه ان المتبادر منه الاحياء الا الاموات فان دلالته على الاموات لو جوب ممنوعة بل المراد منه الوجوب الشرطي
للاحياء بالصلاة المشروطة به وقد حققنا وجه هذا الخبر في كتاب الطهارة مع ان لنا الاحلية ايضا لا عطاء ان غسل الميت مثل غسل الجنابة كما رواه محمد بن
مسلم او هو هو على ما ورد به في قوله عليه السلام فلا بد والاولى الاستدلال له بصحيحة حريز وهي لا تنفي قيام ما ذكرنا فيحمل على الاستحباب ويكره اقعاده وادعى عليه
الاجماع في الخلاف لما ورد من الاخبار الامرة به محمول على التقية وقص اظفاره وترجيل شعره لرواية ابن ابي عمير وقال في الذكرى نقل الشيخ الاجماع
على انه لا يجوز قص اظفاره ولا تنظيفها من الوسخ بالخلال ولا تسريح لحيته وجعل حلق رأسه مكروها وبدعة وكره حلق [illegible]
وابطيه وجز شاربه ولعل مراده الكراهية لقضية الاصل والنهي اعم من التحريم ويؤيده انه ذكر كراهية قلم الاظفار بعد ذلك وابن حمزة [illegible]
والحلق والقلم وتسريح الرأس واللحية ثم قال وقال الفاضل يخرج الوسخ من اظفاره بعود عليه قطن مبالغة في التنظيف وفيه منع نقل الاجماع مع
النهي عنه في خبر الكاهلي السابق انتهى ولو فصل شيء من ذلك دفن معه لما يفصل من الاظفار والشعر بل يجب كل ما يسقط من الميت من جسده وشعره
وقال في الذكرى انه مذهب العلماء كافة ويدل عليه حسنة ابن ابي عمير المرسلة وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ويكره غسله بما سخن بالنار
للاخبار المعتبرة قال الصدوق وروي في حديث اخر الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك ومضمون هذه الرواية مذكور في
الفقه الرضوي **المقصد الثالث في تكفينه وفيه مباحث الاول** المشهور وجوب تكفينه في ثلاثة اثواب وادعي عليه الاجماع على ما نقله
في المعتبر والذكرى ويدل عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة منها صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض
ثلاثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده كله فما زاد فهو سنة الحديث هذا على اكثر نسخ التهذيب المعتبرة والمذكور في المعتبر والمنتهى
وغيرهما وفي بعض النسخ ثلاثة اثواب او ثوب تام ويوافقه ما رواه الكليني في الحسن عن زرارة ومحمد بن مسلم ولعله هو مستند سلار بان يكون او
بمعنى الواو وهو بعيد لفظ الرواية يقتضي وجوب الاثر ولو عمل بها احد من الاصحاب فيمكن حمله على عطف الخاص على العام فيكون بيانا
لاحد الاثواب او تحمل على التقية وكيف كان فالعمل على المشهور وجوب كون احد الاثواب قميصا وذهب ابن الجنيد والمحقق في
المعتبر الى التخيير بين الاثواب الثلاثة وبين القميص والثوبين واليه مال صاحب المدارك وصاحب الذخيرة لنا حسنة حمران بن اعين ورواية معاوية بن وهب
وليس فيهما ما ينافي للاستحباب والامر فيه سهل عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه و
برد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقي فضلها على صدره ومع الاخبار الكثيرة الواردة في كيفية التكفين الظاهرة في ان يكون احد الاثواب قميصا مع [illegible]
عنه واما الاخبار الواردة الدالة على اطلاق رجحان القميص بوصيتهم او فعلهم فكثيرة فالوجه حمل اطلاق ما دل على الاثواب بالمقيد او الحمل على
الاستحباب وان كان وجهها الجمع ولكن الاولى الاحوط مع ملاحظة الشهرة والالتزام في العمل وقد يتمسك في الاستحباب برواية محمد بن
سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلاثة
اثواب قال لا بأس به والقميص احب الي والظاهر انها هي التي رواها الصدوق مرسلا عن ابي الحسن عليه السلام [illegible] **اقول** [illegible]
والدعاء على الاستحباب اذ الظاهر ان المراد بالقميص هو المعهود المشكور لاحد الاثواب [illegible] ان المراد بها هنا [illegible]
وقال في المدارك لم اقف في الروايات على ما يعطي ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد والاثواب الثلاثة [illegible]
لفظ ابن الجنيد [illegible] عبارة الصدوق فانه قال والكفن المفروض ثلاثة قميص وازار ولفافة **اقول** والذي يستفاد من كتب اللغة

المئزر والازار واحد كما صرح به في مصباح المنير ويظهر ذلك من الصحاح في مواضع منها قوله في الحقو والحقو ايضاً الخصر ومشد الازار وكلام غيره من كتب اللغة فالازار الوارد في الاخبار يراد بها المئزر واطلاق الازار على هذا المعنى في الاخبار كثيرة فلاحظ الاخبار الواردة في دخول الحمام والمنع عن الدخول بلا ازار وهي كثيرة مذكورة في وسائل الشيعة في باب غسل الجمعة ودخول الحمام وغيره واذا ثبت هذا فيدل عليه مثل حسنة بن حمران المتقدمة وغيرها مما ورد في ذلك لانطيل بذكرها ويدل عليه الاخبار الواردة في كيفية التكفين منصوصاً موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام في جملة حديث ثم تبسط اللفافة طولاً ثم تذر عليها من الذريرة ثم الازار طولاً حتى يغطي الصدر والرجلين ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص الحديث وبما ذكرنا يظهر ان يكون مراد الصدوق ايضاً ما ذكره غيره فلاحظ الاخبار وكلمات العلماء والاخبار وكتب اللغة يظهر لك ما ذكرنا في كمال الوضوح هذا كله مع الامكان فيكفي عند الضرورة مع ستر العورة **الثاني** لا يجوز ان يكون الكفن مغصوباً بالاجماع وحرمة التلاف مال الغير ولا نجساً للاجماع نقله في الذكرى لوجوب ازالة النجاسة العارضة للكفن فالاصل بالاجماع حساساً كما نقله في المعتبر والذكرى بلا فرق بين الذكر والانثى والصغير والكبير ويدل عليه روايات تدل على عدم جواز التكفين بكسوة الكعبة ويظهر منها ان وجهه كونه حريراً لا غير ويدل عليه رواية الحسن بن راشد ايضاً وعن العلامة في نهاية حتمال جوازه للمرأة ولكن الشهيد في الذكرى ادعى الاجماع على عدم الفرق وهو مقتضى اطلاق الروايات وان كان ذلك لا يدل على الحرمة غير واضح قال لو لا يجوز التكفين في جلود نعم ذكر في اطلاق الثوب عليه وفي الشعر والوبر قولان ولعل الاقوى الجواز لصدق الثوب هذا انما يكون لجواز الصلوة فيها اما في شعر وا وبار غير ماكول اللحم فنظر لعدم الخلاف فصح الجواز ويمكن استفادته من منع كل ما لا يجوز الصلوة فيه من باب تنقيح المناط قال في الذكرى نعم لو اضطر الى ما حد المغصوب فقيه ثلثة اقوال المنع لاطلاق النهي والجواز لئلا يدفن عارياً مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة لا غير حال الصلوة ثم ترتيب بعد ذلك وح فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوة النساء فيه ثم وبر غير الماكول ثم قال وفي هذا الترتيب للنظر مجال **الثالث** يجب التحنيط للذكر والانثى والصغير والكبير وهو مسح مساجده بما تيسر من الكافور على المعروف من المذهب المدعى عليه الاجماع من الخلاف وزاد المفيد طرف الانف الذي يرغم به في السجود والصدوق السمع والبصر والفم والمغابن وهي الاباط واصول الافخاذ والاخبار في ذلك مختلفة والروايات مع كثرتها لا يستقصي الان خبر منها اقتصر بذكر المساجد بل كلها مشتملة على شيء آخر من المسامع والفم والمفاصل واللبة والفرج وغير ذلك ولكن الشهرة والاجماع المنقول يكفي في اثبات وجوب المساجد ان قلنا بان الاشتمال على المستحب يخرج الخبر عن الحجية **ثم** ان المشهور بين المتأخرين كراهة جعل الكافور في سمعه وبصره لحسنة حمران بن اعين وصحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله المتقدمة ورواية عثمان النوى والاولى ترجيح الاخبار المانعة لاعتضادها بالشهرة وان كان بعض الاخبار الامرة صحيحاً ايضاً ويمكن حملها على التقية وقد يحمل على ارادة الجواز والاول اولى هذا اذا لم يكن محرماً والا فلا يقرب شيء من الكافور ولا غيره من الطيب لا في الغسل ولا في غيره للروايات الكثيرة منها صحيحة محمد بن مسلم عنهما عليهما السلام قال سألتهما عن المحرم كيف يصنع به اذا مات قال يغطي وجهه فيصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يقرب طيبا وعن ابن ابي عقيل انه اوجب كشف راسه ووجهه للاستصحاب **و** الشيخ في الصحيح المذكور وغيره من الاخبار هذا مع الامكان واذا تعذر فيدفن بغير كافور وفاقاً للاكثر وبل ظاهر الخليط ينظر مع رجاء الخلوص اشكال ويكفي فيه المسمى عند جماعة تحصيلاً للامتثال وعن الشيخين في المقنعة والنهاية اقله مثقال واوسطه اربعة دراهم واكمله ثلثة عشر درهماً وثلث وعن ابن الجنيد اقله مثقال واوسطه اربعة مثاقيل ومقتضى الاصل واطلاق الاخبار المسمى في الاقل الاول ومقتضى مرسلة ابن ابي نجران المثقال ولم نعثر للجعفي على شيء وفي مرسلة ابن ابي نجران الاخرى مثقال ونصف واما الاوسط فمقتضى رواية الكاهلي والحسين بن المختار اربعة مثاقيل ولم نعثر للاربعة دراهم على شيء واما في فقه الرضا واما الاكثر فيدل عليه روايات كثيرة مذكورة في الكافي والفقيه والعلل وكشف الغمة وكتاب الطرف لابن طاوس كلها في حكاية تقسيم الكافور الذي اتى به جبرئيل للنبي صلى الله عليه وآله وقسمه بينه وبين علي وفاطمة ثلثا ثلثا والاكثر على عدم مشاركة الغسل للحنوط في ذلك وفي رواية مرفوعة علي بن ابراهيم في الكافي وقيل بالمشاركة **الرابع** يستحب للغاسل الغسل قبل التكفين المبادرة بالواجب مع الجمع بين الحسنيين بخلاف تعجيل التكفين سيما اذا لم يوجب تاخير التجهيز او بوضوء ويشعر به ويدل موثقة عمار الطويلة وقال ان بطل الاول فيقدم عمل الغسل لصحيحة محمد بن مسلم يغسل يديه من العاتق ثم يكفنه ثم يغتسل **اقول** ويؤدي مؤداها غيرها ويمكن القدح في دلالتها ويستفاد من هذه الروايات استحباب غسل اليدين الى المنكب مرة او ثلثا وفي رواية عمار غسلهما الى الركبتين واما الوضوء بعد الغسل فذكره الاصحاب ولا يحضرني الان دليله ويكفي في ذلك فتويهم **الخامس** يستحب زيادة حبرة عبرية غير مطرزة بالذهب للرجل والمرأة وثوب بمنية من القطن وهو التحسين والتزيين منسوب الى العبر وهو موضع او جانب الوادي والظاهر انه لا خلاف فيه بين علمائنا وظاهر المحقق وغيره الاجماع على ذلك والاخبار

الدالة على رجحان الحبرة مع كثرتها الغير فيها الارجحان كون احد الاثواب حبرة وهو المنقول عن ابن عقيل وابن الصلاح ايضا ولكن يكفى في الحكم عليهم في اجماعهم واما عدم التعرض للمذهب فلعل لانه تفويت المال وتضييع بغير اذن فيه وفيه اشكال الامر باجادة الاكفان ويمكن العون بان ما دل على المنع عن التكفين فيما لا يجوز فيه الصلوة فيه يدل على ذلك على وجه للرجال وقد ادعى الذهب في المعتبر الحرير وهو يطلق اطلاقا اشكل سيما مع ملاحظة رواية الحسن بن راشد وظ بعض الاخبار افضلية الحمراء وعن جماعة من الاصحاب انها ان نفى الاوصياء كفى البعض فان لم يوجد خلعنا فاحرى و لسلهم اعتمد واذلك على اطلاق الخمس في بعض الاخبار ونحو ذلك و عن بعض الاصحاب ان المستبر لا يلف ولكن تطرح طرحا فاذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه وهو مؤدى رواية عبد الله بن ابي بصير قال في الذكرى الظاهر ان المراد بالحبرة وقال الصدوق ره وان شاء لم يجعل الحبرة معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه فهو مضمون الفقه الرضوي ويستحب ايضا زيادة خرقة لتحزيم ولا ظ خلاف فيه ايضا وقد وردت في ذلك روايات كثيرة وفي رواية يونس عرضها شبر وفي موثقة عمار عرضها شبر ونصف وطولها ثلث اذرع ونصف وفي المسالك والمدارك في كيفية اللف ان يربط طرفيها في وسط الميت اما بان يشق راسها ويجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بهما عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشد الذي كان على وسطه ثم يلف فخذيه وحقويه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهت عنده منها ولا باس به وهو مستفاد من ملاحظة مجموع الاخبار سيما رواية عمار بعد التامل و يستحب وضع القطن على العورة حتى تشد الخرقة عليه لرواية عمار والاظ حصول الاستحباب في اللف المحقق بين الخرقة الفخذين وان كان الاولى الاول و يستحب زيادة عمامة للرجل على المعروف من المذهب وادعى عليه الاجماع من المعتبر والاخبار المعتبرة ناطقة به و يستحب التحنيك لها للرسلة ابن ابي عمير وقد وردت في كيفيتها مختلفة والمشهور بين الاصحاب مضمون رواية يونس وبعض وسطها فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ويمد على صدره وقد يقع على تقديرهما فيكفي ما يحصل ذلك طرحا وما يصدق عليه العمامة عرضا كما ذكره في المسالك فيستبدل عن العمامة عرضا كما ذكره في المسالك ويستبدل عن العمامة خمارا للمرأة بلا خلاف لصحيحة محمد بن مسلم الآتية وغيرها وتزاد على كفن الرجل خرقة لتشد بها ثدياها يضم بها ثدييها الى صدرها ويشد الى ظهرها لرواية سهل بن زياد وقال في المدارك لا اعلم لها رادا ويكفي فيها ما يحصل المقصود وتزاد عليها نمطا عند كثير من الاصحاب وهو ضرب من البسط كما في القاموس وزاد ابن الاثير انه خمل رقيق وعن المغرب انه ثوب من صوف يطرح على الهودج وفي الذكرى انه ضرب من البسط او هو ثوب فيه خطط ماخوذ من الانماط وهي الطرق وعن ابن ادريس جعله الحبرة ولا دلالة في الاخبار على نمطية وظ الاكثر مغايرته مع الحبرة وكثير من الاصحاب لم يفرق بين الرجل والمرأة والمراد بالخمس للرجل في كثير منهم غير الخرقة والعمامة والسبع للمرأة غير القناع وكيف كان فالاشكال في ماخذ الحكم وما استدلوا به من صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين غير ظاهر الدلالة على مرادهم فان الظاهر من الدرع القميص ومن المنطق المئزر والخمار القناع واذا جعلنا اللفافتين الازار والحبرة فلا يبقى للنمط شيء يدل عليه و يمكن ان يوجه رواية يونس عنهم ع فى الكفن بضميمة ان المرأة تكفن بثلثة اثواب مع العمامة والخرقة والنساء يكفن بخمسة اثواب في تكلف باستلزامه تفكيك الحزين بين تعدد وجوب الخمسة فيهن ووجوب الثلثة في الرجل مع عدم الاشعار بكون احدهما نمطا **السابع** يستحب ان يكون الكفن قطنا للاجماع المنقول في المعتبر والاخبار وان يكون ابيض الا الحبرة كما تقدم للاخبار وان يكون جيدا لما في الاخبار الكثيرة وان يطيب بالذريرة للاخبار مثل موثقة عمار ورواية سماعة والغوية بعثمان بن عيسى والظ عدم الخلاف فيه وموثقة سماعة تدل على تطييب كل الثياب وخص بعض الاصحاب بما عدا اللفافة الظاهرة وعن الشيخ انه يذر على القطن الذي يوضع على الفرجين ولعله استفاده من رواية عمار و اختلفوا في تفسير الذريرة على اقوال شتى لم يتحقق شيئا منها واضبطها ماذكره الفاضلان انها الطيب المسحوق والظ انهما ارادا معهوده بينهم والافلا رجحان لكل طيب مسحوق والاقوال مذكورة في الذكرى والذخيرة و المشهور كراهة تطييب الكفن بغير الكافور والذريرة وتجميرها بالمجمرة وهو تدخين الثياب ونقل في المعتبر اجماع علمائنا و يدل عليه الاخبار الكثيرة كقول امير المؤمنين ع في رواية محمد بن مسلم لا تجمروا الاكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا بالكافور فان الميت بمنزلة المحرم ومرسلة ابن ابي عمير ورواية يعقوب بن يزيد في النهي عن التحنيط بالمسك وفي رواية ابراهيم بن محمد الجعفري في قرب الاسناد وغيرها وعن الصدوق انه يجمر الكفن ولا باس به لما دل عليه حسنة عبد الله بن سنان وموثقة رواية غياث عن ابيه ع انه كان يجمر بالعود فيه المسك وينبغي حملها على التقية كما دل عليه رواية داود بن سرحان وكذلك ما روى ان النبي ص حنط بمثقال مسك سوى الكافور يحمل على التقية في الرواية او على الخصائص وظ المحقق في الشرائع حرمة التطييب بغير الكافور والذريرة ويكره اتباعها بالمجمرة والمرواة و يستحب سحق الكافور باليد على المشهور وتستند غير واضح وقال بعضهم يخاف من ضياعه ويكفي فتوى بهم وذكر جماعة من الاصحاب استحباب جعل ما يفضل من الكافور عن المساجد في الصدر والمستفاد من حسنة الحلبي طلوع الوضع على الصدر

في استحباب زيادة الحبرة للرجال والخرقة للتحزيم
وفي استحباب العمامة للرجل والخمار للمرأة وخرقة لثدييها
وفي استحباب زيادة نمط
في استحباب سحق الكافور باليد

في استحباب الجريدتين والتصدق ... وفي الخضرة وفي قدرهما وفي موضعهما وفي بيان ما يغني عنهما

لخصوص الفاضل **معتبر** في الفقه الرضوي ما يدل عليه ويدل على رجحان الوضع مضافا الى ذلك مولتك الكونه سجدا في سجدة الشكر

**السابع** يستحب ان يجعل معه جريدتان باجماع اصحابنا والاخبار من الطرفين مستفيضة ولكن العامة لم يعملوا بها وعلل في الخبر بانه يوجب تجافي العذاب عنه ومنها ان ذلك ينفع المحسن والمسيء والمؤمن والكافر وذلك من الامور التي لا يبلغها عقولنا كاكثر الاحكام الشرعية ويشترط ان يكونا خضراوين للتصريح

بالاخبار وتعليلها بانها لا يعذب الميت ما دامتا رطبتين وفي بعضها التصريح بعدم جواز اليابس ايضا والاولى ان يكونا من النخل وان لم يوجد فالسدر وان لم يوجد

فالخلاف والا فمن شجر رطب لرواية سهل بن زياد ويحمل عليها اطلاق غيرها من الاخبار وقدم المفيد الخلاف على السدر وهو مختار سلار والعلامة في الارشاد

ولا يخص نص مستند **و** ذهب جماعة منهم الشيخ في الخلاف الى انه مع فقد النخل يوخذ من شجر رطب **و** يدل عليه حسنة علي بن بلال **و** هو قول اخرى

اليه الشهيدان وهو قول المشهور مع نقد الرمان بعد شجرة الرطب لعل المستند ما ذكره الكليني بعد نقل رواية سهل بن زياد فقال وروى علي بن ابراهيم

في رواية اخرى قال يجعل بدلها عود الرمان لظاهر تقديم الشيخ الخلاف وجواز الاستدلال بان الرمان اذا كان في مرتبة الخلاف فيقدم على غيرها اذا عود الخلاف

بناء على العمل برواية سهل والتشكيك في كيفية وضعهما ان يجعل راس احدهما مع ترقوته ملصقا بالجلد لما يلتصق من الجانب الايمن والاخر كذلك فوق القميص من الجانب الايسر

لحسنة جميل بن دراج وحسنة الحسن بن زياد الصيقل ورواية فضيل بن يسار وذهب الصدوق الى ان تجعل اليمنى مع ترقوته ملصقا بالجلد واليسرى عند وركه ما بين

القميص والازار ولم نقف على ما يطابقه من الاخبار وفي الجعفي يجعل احديهما تحت ابطه الايمن والاخرى بين ضعه مما يلي الفخذ لرواية يونس والاولى العمل بالمشهور

لظواهر اكثر الاخبار وكان الغرض من نفي الرطوبة ولذلك قالوا باستحباب جعلهما في القطن وان لم يمكن وضعهما على الكيفية المعتبرة لتقية او غيرها

وضعتا في القبر حيث يمكن كما يستفاد من الاخبار من جعلها في القبر ايضا كما يدل عليه بعضها والاطلاق يقتضي عدم الفرق بين الصغير والكبير ولكن العلة

المستفادة من الاخبار من تخفيف العذاب يقتضي تجافيه عن مطلق ذلك فاما الشعر والاياس به واختلفوا في مقدارهما فالاكثر على ان طولهما قدر عظم الذراع

وقيل ان كان قدر ذراع فلا باس وان كان قدر شبر فلا باس وعن ابن ابي عقيل مقدار كل واحدة اربع اصابع فما فوقها والاخبار في ذلك مختلفة والكل

حسن ولا يبعد ترجيح الاطول لملاحظة العلة وان امكن ترجيح قول الاكثر للعمل **الثامن** قال في الذكرى ويستحب ان يكتب على الحبرة واللفافة والقميص

والعمامة والجريدتين فلان بن فلان يشهد ان لا اله الا الله لخبر ابي كهمس ان الصادق كتب على حاشية كفن ولده اسمعيل وزاد ابن الجنيد وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله وزاد

الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف وابن البراج اسماء النبي والائمة وظاهره في الخلاف دعوى الاجماع عليه وذكر العمامة ذكرها الشيخ في المبسوط وابن البراج

لعدم تخصيص الخبر ولتكن الكتابة بتربة الحسين ومع عدمها بالطين والماء ومع عدمها بالاصبع وفي الغرية للمفيد بالتربة وغيرها من الطين وابن الجنيد بالتربة

ولم يتعرض ابن بابويه لما يكتب به والظاهر اشتراط التاثير في الكتابة لانه المعهود ويكره بالسواد قال المفيد بغيره من الاصباغ ولو فقد ما يستحب كتابته

في غير الكفن روى ذلك فيمكن ان يقول بجوازه قضية للاصل وبالمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له **اقول** و روى الصدوق في العيون عن عبد

الله الصيرفي في حديث ان موسى بن جعفر عليه السلام كفن في حبرة استعملت له يبلغ خمسمائة دينار كان عليها القران كله **و** في الاحتجاج عن الحميري عن صاحب

الزمان عليه السلام انه كتب اليه قد روى لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على ازار ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر او غيره

يجوز الحمد لله وعموم ما جاز التمسك بالقرآن والاعتصام والاستشفاع وعموم ما دل من رجحان جعل التربة مع الميت وحسن التمسك بالوسائط المتبركة

يكفي في اتمام المطلوب في المكتوب به والمكتوب عليه نعم الاولى الاقتصار على الكتابة فيما ذكر فيما دل الاصل اما الاصل فلا اعتبار بل الظاهر ان الاصل مع حكم العقل بحسن الاستعمال

يفيد رجحان الفعل اذا لم يحصل الخصوص حكما شرعيا ومع ملاحظة العمومات والخصوصات الواردة فلا اشكال **و** اما كراهة الكتابة بالسواد فذكره جماعة

من الاصحاب وعلل بانه نوع مستبشع **و** يمكن ان يقال ان ما دل على كراهة التكفين في السواد والثوب الاسود يشير اليه فكذلك ما دل على استحباب التكفين في

البياض والابيض **و** مما ذكرنا يظهر كراهة التكفين في سائر الالوان ايضا كما نقل عن ابن البراج ان قلنا بان ترك المستحب مكروه والا فيمكن الاعتماد في

الكراهة على فتوى **و** يكره التكفين في الكتان على المشهور لرواية يعقوب بن يزيد ورواية ابي خديجة وظاهر الصدوق التحريم والوجه الاول **و** يستحب ان يخاط

الكفن بخيوطه قال في الذكرى قال الشيخ في المبسوط والاصحاب **و** يكره بل الخيوط بالريق في المشهور قال في المعتبر ذكره الشيخ ورايت الاصحاب يجتنبونه ولا باس

بمتابعتهم لازالة الاحتمال ووقوفا على موضع الوفاق واما بل الخيوط بالريق فالظاهر عدم الكراهة للاصل ولاشتهار التخصيص بالريق في الخبر وغيره وانتهى **و** مما

ذكره في المكروه للمساهلة للمستحب ويكره قطع الكفن بالحديد قال بعضهم ذلك مما ذكره عن الشيوخ وعليه كان عملهم **و** يكره ان يعمل للاكفان

المبتلة اكمام كما قاله الاصحاب لرواية محمد بن سنان واما لو كفن في قميصه فيقطع عنه فلا باس فعليه هذه الرواية وصحيحة محمد بن ابي عمير عن ابن ربيع ولكن مع

ازراره **و** لا يتعين ان يطوي جانب اللفافة الايسر على الايمن والايمن على الايسر قال في المدارك لم اقف فيه على اثر والاصل فيه جواز التقديم والتاخير

**اقول** في الفقه الرضوي ما يدل عليه وقال في الذكرى قال الاصحاب ونقل الشيخ فيه الاجماع ويطوى اللفافة من جانبها الايسر على جانبه الايمن و

في استحباب كتابة ... على الكفن ... او غيرها ...

في كراهة التكفين في الكتان ...

جانبيها الأيمن على جانبه الأيسر ويعقد طرفيهما مما يلي رأسه وتحت رجليه قال ابن البراج ويشق حاشيته الظاهرة منها ويعقد بها **التاسع** إذا ظهر من الميت نجاسة بعد الأكفان فإن لاقت بدنه وجب غسلها والأشهر عدم وجوب إعادة غسله وعن ابن أبي عقيل إذا خرج منه شيء من الأحداث تجب الإعادة **و** الأول أقوى لعموم رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي والحسين بن المختار ومرسلة سهل بن زياد وروايتي روح بن عبد الرحيم ولا وجه للقدح في سند الأخبار مع تعددها واعتضادها بالعمل في الغسل وبتوجه الأصل ومقتضى الأمر الإجزاء في عدم إعادة الغسل **و** ربما يحتج لابن أبي عقيل بأن الحدث ناقض للغسل كالجنب فيجب وأن لاقت الكفن فالظاهر أن وجوب إزالة النجاسة في الجملة إجماعي ولكن المشهور أنه يغسل قبل طرحه في القبر ويقرض بعد طرحه فيه وعن الشيخ إطلاق القرض لمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة ورواية الكاهلي المتقدمة وربما حملتا على ما لم يمكن الغسل وربما جمع بين هذه الأخبار والأخبار الأولة بالتخيير بين الغسل والقرض و ربما حملت هذه على ما بعد الطرح في القبر كما هو المشهور **أقول** والتحقيق أن الأخبار الأولة مطلقة بالنسبة إلى البدن والكفن والأخيرة خاصة بالكفن فيخصص الغسل بغير الكفن ويتعين فيه القرض بما بعد الطرح في القبر خصوصا مع ما ليس بحيث يحتمل الخارج من القبر وصعوبة إمكان الإخراج سيما مع ملاحظة سعة الأمر إلا أن الإجماع دل عليه الدليل ولم يدل عليه فيما نحن فيه والظاهر أن الأمر بالقرض في تعيينه وارد مورد الغالب من عدم إمكان الغسل ولزوم الحرج وإلا أمكن وجوب الغسل هنا أيضا وإن كان ذلك خصوصية في غيرها أيضا لا عزيمة **و** لعل مراد المشهور أيضا ذلك **و** مما يشهد لما ذكرنا ويشيد الأكوان أنه لو ورد بإجابة الأكفان وإعلانها مضى مدة أن بعض الأئمة كفن في جبرة وجيء بكفن أثواب وحل في الأخبار أنهم يتباهون بالأكفان ويحشرون فيها ونحو ذلك فالحكم بجواز القرض في كفن يسوى ثمنه دينارا أو أضعافه وثوبه مع إمكان غسلها لا يوجب بعضا إلا وأعسر كما ترى **و** يؤيد ما ذكرت أيضا أن الغالب في تنجس الكفن أنه حصل من البدن كما هو مورد الأخبار ويصعب غسل الكفن بالثلج في القبر مع ما أوجبه من البدن وإلا مر بالقرض أرشد إلى تقليل النجاسة ولم يتعرضوا لحال البدن في القبر **مع** أن إطلاق الأخبار الأولة يوجب النظر إلى الغالب من عدم الإمكان أو لزوم العسر بل لا ندرة في من تلك الأخبار هو ظهور النجاسة قبل الطرح في القبر **و** مما ذكرنا يظهر أن مراد الشيخ أيضا لا يبان أن يكون جواز القرض قبل الطرح لا وجوبه كما يتوهم من عبارة الشرائع وغيرها لأن الظاهر أن الأمر بالقرض إرشاد إلى الإزالة في موضع مكان إمكان الغسل فيفهم منه ذلك **و** قال في الذكرى لو وقعت على معظم الكفن أو ما يخرج قطعه فالظاهر وجوب الغسل مطلقا استبقاء للكفن لامتناع البدل هنا على هذا الوجه ومع تعذره يسقط للحرج **و** هذا أيضا يؤيد ما ذكرنا ويوضحه **و** الظاهر أن المراد من مكان الغسل وعدمه بعده إنما هو في القبر فلو لم يمكن إلا بإخراج الميت من القبر ونزع الكفن وإخراجه فلا يجوز لأنهم لم يتعرضوا لحكم النجاسة الطارية على البدن أو الكفن من الخارج فيما حضرني من كلماتهم **و** لعل عمومها دال على أنه تغسل النجاسة عن الميت ما دام في محل الغسل وينبه هذه الأخبار عليه ويكفي في تعميم الحكم **وأما** خروج النجاسات والأحداث في أثناء الغسل فالظاهر أنه لا يوجب إعادة الغسل للأصل **و** يدل عليه ما مر من الأخبار الدالة على استحباب حشو القطن بعد الغسل بل الأوليين **العاشر** يؤخذ الكفن من أصل التركة مقدما على الدين والوصية والميراث ذكره والظاهر أنه إجماعي وادعى عليه الإجماع في الذكرى وغيره **و** يدل عليه بعد ذلك الإجماع صحيحة عبد الله بن سنان وصحيحة زرارة ورواية السكوني قال في الذخيرة والإطلاق الأخبار وكلام الأصحاب يقتضي تقديمه على حق المرتهن والمجني عليه وغرماء المفلس وهو صرح بعض الأصحاب **و** يحتمل تقديم حق الدين والمرتهن والمجني عليه نهي وتأمل الوجه أن حق المرتهن قد تعلق بعين المال في الجملة قبل الموت وكذا حق المجني عليه والنسبة إلى الميت لما كان فيشكل الحكم بإنفاقه بالموت فيمنع تبادر المذكورات من إطلاق الأخبار سيما الصحيحين **و** الذي يقدم هو الواجب من الكفن كما صرح به جماعة وأما الندب فإنه أوصى به فإن خرج من الثلث وإلا يتوقف على الإجازة بعد الدين قالوا وكذا ما يحتاج إليه الميت في التجهيز من سدر وكافور وغيرهما ويخرج من أصل المال **و** لم أقف على ذكر خلاف فيه **و** من جملته ذلك الماء أو ثمنه وأجر المكان الذي يغسل فيه ونحو ذلك **و** استدل عليه في المدارك بأن الوجوب متعلق بالكل لا محل له سوى التركة إجماعا **أقول** إن لم يكن المسألة إجماعية يمكن الخدشة بأن ظاهر ما دل على وجوب غسل الميت مثل قوله يغسل الميت وجب على الإطلاق وما لم يتم الواجب المطلق إلا به واجب فلا يتوقف على وجود المال فيجب تحصيله إلا أن الظاهر عدم الخلاف مع إمكان القدح في الإطلاق **و** إن لم يكن للميت ما يكفن به دفن بلا كفن ولا يجب على المسلمين بذله **و** الظاهر أنه أيضا إجماعي وهو مقتضى الأصل **عشر** يستحب لهم بذله للأخبار وعن جماعة من الأصحاب جواز تكفينه من الزكوة ويصح حينئذ الذلك **و** قيل يجب لموثقة الفضل بن يونس الكاتب قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام فقلت له ما ترى في رجل من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه قلت فإن لم يكن له ولد ولا أحد يقوم بأمره فأجهزه أنا من الزكوة قال كان أبي يقول إن حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فإن اتجر عليه بعض إخوانه بكفن آخر وكان عليه دين أيكفن بواحد ويقضى دينه بالآخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه إنما هو شيء صار إليه بعد وفاته فليكفنوه

يتبرع عليه ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم وقدح في المدارك في سندها بسبب وقف المفضل وهو غير مضر لأنه ثقة لعمر لا بد أن يحمل
فيهما على الوجوب لأن الأمر فيهما وارد مورد توهم الحظر والظاهر أن المراد بإعطائه أهله ليكفنوه جعله في سهم الفقراء مع اشتراط فقرهم ثم الأمر الأخير
بعد فقد الأهل من باب احتسابه في سبيل الله وهو أيضاً لا يفيد الوجوب لأنه أيضاً في مورد توهم الحظر وكون الزكاة واجبة لا يوجب كون ذلك المصرف
واجباً بل مقتضى ذلك استحباب بذل الزكاة في هذا المصرف كما يصرف في نفقة الزوار وفي الحج ونحوه مما يندرج في الآية لا على الوجوب
لا يخفى على المتأمل وقد يستدل له على الوجوب بما دل على جواز قضاء دين الميت الذي لم يترك شيئاً بل فيه من باب الأولوية فإن الكفن مقدم على الدين
والكفن في المسالك المحقق ويجوز تحصيله من الزكاة أو من الخمس مع استحقاقه لهما وفيه إشكال ولو كان للمسلمين بيت مال موجود كفن منه والظاهر أن
بذلك أيضاً لا يثبت الوجوب إذ لا دليل على وجوب بسط بيت المال على جميع المصالح كالزكاة وفي الذكرى الأقرب وجوباً ولا يحضرني دليله والكلام
في فقد ثبوته للتخيير كالكفن في عدم وجوب البذل على المؤمنين واستحبابه وأما جعله من الزكاة فيلزم كونه سبيل الله كما هو الأولى أو إعطائه
بالفقراء من أهله ليجهزوه ويبذل ويدل عليه رواية الفضل أيضاً في الجملة والكلام في بيت المال كما مر **الحادي عشر** كفن المرأة على زوجها بلا خلاف
بين الأصحاب ونقل عليه الإجماع في الخلاف ويدل عليه صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال الكفن من جميع المال وقال عليه السلام كفن المرأة على زوجها
إذا ماتت والظاهر أن قوله وقال عليه السلام تتمة من عبد الله بن سنان الإمام الصادق وحينئذ فلا يلزم الإرسال ورواية السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال على الزوج كفن امرأته
إذا ماتت واستدل أيضاً بقضاء الزوجية ومن ثم جاز تغسيلها ودفنها وغير ذلك فعليه مؤونتها والكفن منها وفيه نظر والأولى الاستناد إلى ما
فكيف كان فلا إشكال في الحكم لاعتضاد الخبرين بالإجماع المنقول بفتوى الأصحاب وعملهم وعن جماعة من الأصحاب إلحاق سائر مؤن التجهيز ولا بأس به
وتوقف فيه في المدارك ثم إن إطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق بين الدائمة والمنقطعة والحرة والأمة والمطيعة والناشزة والعليلة
المؤنة عليل فلا يعتبر التشويش في ذلك بعضهم يمكن منع انصراف المنقطعة من إطلاق النص والطلاقة الرجعية وجه وظاهرهم اختصاص الحكم
بالموسر واحتمل في المدارك لزومه على المعسر أيضاً بعدما مر أنه لا يستثنى شيء عن قوت يوم وليلة وما يستثنى في الدين ومعه فيجب في تركتها قال في
الذكرى ولو ملك المعسر أخرج الكفن من تركتها ولو ماتا معاً فالظاهر عدم الوجوب في مال الزوج لعدم التكليف ولو مات بعدها لم يسقط ولو تضمن الكفن
فيعتبر من الثلث لعدم وجوبه من مالها ولا يلحق بالزوجية من تجب نفقته إلا المملوك قاله في الذكرى ولا يلحق واجب النفقة بالزوجية لأصل
إلا السيد للإجماع عليه وإن كان مدبراً أو مكاتباً مشروطاً أو مطلقاً لم يتحرر منه شيء أو أم ولد ولو تحرر منه شيء فبالنسبة **المقصد الرابع**
في الصلاة عليه وفيه مباحث **الأول** فيمن يصلى عليه وهو كل من أظهر الشهادتين ما لم يظهر منه خلافهما بإنكار ضروري الدين قال في المنتهى
ويجب الصلاة على الميت البالغ من المسلمين بلا خلاف وظاهره دعوى الإجماع على الوجوب على كل مسلم وقال المحقق الأردبيلي بعد نقل ذلك فدليل
الوجوب هو الإجماع نظير ما ذكره في الغسل وقد ذكرنا الإشكال في دعوى الإجماع ثمة والإشكال موجود هنا أيضاً لأن المخالف فيه جماعة من فحول
أصحابنا كالمفيد وأبي الصلاح وابن إدريس وسلار على ما نقلنا من الذكرى وغاية توجيه الإجماع المنقول هو ما ذكرناه ثمة من أن الإجماع نقل
على وجوب الصلاة لكل ميت مسلم ولعل نزاع هؤلاء في كون المخالفين مسلمين فالإجماع إنما انعقد على وجوب الصلاة على المسلم والمسلم من
هو مسلم في نفس الأمر ونحن مكلفون بما نفهم أنه مسلم فإذا ظهر كون المخالفين مسلمين فيجري عليه حكم الإجماع فلا يضر الاختلاف في الإسلام
الإجماع على وجوب الصلاة على كل مسلم غاية الأمر كونه كالإجماع على وجوب العمل على ما يفهم أنه المراد من اللفظ ولكن القول بكون المخالفين كفاراً
من جميع الفحول غير معهود فلم يعلم كون مخالفتهم من جهة الكفر فلم يثبت الإجماع على وجوب غسل كل مسلم ويمكن بعيداً أن يجمع بين دعوى الإجماع
ومخالفة هؤلاء أن المراد أنه يجب الصلاة على المكلفين في الجملة لكل ميت مسلم فيكفي في ذلك وجوبه على المخالفين فقط ويظهر الثمرة في وجوب أمرهم
بالصلاة على موتاهم من باب الأمر بالمعروف سيما مع قولهم ما ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم ونحو ذلك من الثمرات هذا الكلام في الإجماع وأما
الأخبار فقد استدل على العموم بموثقة طلحة بن زيد عن الصادق عن أبيه صل على من مات من أهل القبلة وحسابه على الله ورواية السكوني عن الصادق
عن آبائه أن رسول الله قال صلوا على المرجوم من أمتي وعلى القتال نفسه من أمتي لا تدعوا أحداً من أمتي بغير صلاة ونقل في الذكرى عنه
ولعله من طرق العامة صلوا على من قال لا إله إلا الله وأيضاً قال صلوا على كل بر وفاجر وفي رواية عبد الله بن سنان ... عبد الله أن يصلى
على ابن آدم وإن كثر تحت هذه الصلاة التي فرضها الله تعالى على أمة محمد هي السنة الجارية إلى يوم القيامة ونحو ذلك ويمكن القدح في
سند كلها والحمل على الدلالة أكثرها سيما الرواية الأخيرة ومع حمل الأمر ولأن أكثر هذه الأخبار أن نفس الاضطرار كالزنا والقتل وغيره كما ورد في
هشام بن سالم أنه يصلى على شارب الخمر والزاني والسارق والظاهر أن الأمر فيها وارد مورد توهم الحظر كما لا يخفى على المتأمل ولا ينكر جوازه وتسميته قولاً

دهنه بما تسلم ...

ابن عليه السلام

لانه يجب الصلاة على جميع المكلفين ... مسلم

الاصحاب في غسله انه يغسل غسل المخالفين ان صلوته عليه كذلك كما ذكره المحقق الاردبيلي وغيره وفيه ما فيه من الاشكال الذي ذكرناه ثمة وقال الانصراف
بعد الرابعة من غير دعاء للميت ظاهر وجوب الدعاء له او عليه والدعاء والانصراف بعد الخامسة والدعاء بغير الدعائين بهما او انتفاء صلوته كما قيل في
فلعل المتجه بغير الدعاء اولى و يمكن نسخ الدعاء للمؤمنين وعدم ثبوت جواز الدعاء ولهذا لو وقع في الادعية بعد للمؤمنين وللمؤمنات الدعاء للمسلمين والمسلمات
الاحياء منهم والاموات وعدم الاتفاق على وجوب لعنهم وتحمل الترحم لهم من الله هذا مع عدم النصب والعداوة لهم وانما الاخبار الدالة على وجوبها على امة محمد تسعد
كونها خمس تكبيرات مع الدعاء ولما سقط الدعاء بعد الرابعة بالاجماع ونحوه وبقي التخيير في النص اكتفى في النصاب على اربع بجواز ... سيسهف
فتامل انتهى كلامه ولا يجوز الصلوة على الكافر للاجماع ولقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا و لا فرق بين الاصلي والمرتد والذمي وغيره
نعم يجوز على بعض الفرق كالنواصب لكن يلعن عليه في الدعاء كما سيجيئ و في حكم المسلم الاطفال والمجانين المتولدين من مسلم او مسلمة و
في الحد الذي يجب الصلوة عليه فيه الطفل فالمشهور المدعى عليه الاجماع من السيد والعلامة في المنتهى هو كمال ست سنين لصحيح محمد بن مسلم وصحيحة
زرارة وعبيد الله بن علي الحلبي وصحيح زرارة على الاظهر وغيرها من الاخبار و عن ابن الجنيد الوجوب على المستهل لصحيح عبد الله بن سنان وصحيح علي بن
يقطين ورواية السكوني وغيرها و عن ابن ابي عقيل عدم الوجوب حتى يبلغ لموثقة عمار وفيها انما الصلوة على الرجل والمرأة اذا جرى عليهما القلم
و عن المفيد الوجوب اذا عقل الصلوة و كذا الصدوق في المقنع و الظاهر انه قول الشيخ فانه رجح اخبارهم ذلك ببلوغ ست سنين و عن ... ذلك صحيح
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه حيث قال اذا عقل الصلوة صلى عليه و الاقوى الاول لكثرة الاخبار وصحتها واعتضادها بالاصل والشهرة والاجماع
و قد يحمل رواية عمار على ان الظاهر القلم اعم من القلم التمريني واخبار ابن الجنيد على الاستحباب و الاولى حملها على التقية كما هو المنقول عن غير واحد
وعن النهاية يصلى على من نقص عن ست استحبابا وتقية و الظاهر انه اراد استحبابا او رأى نفس الفعل وجوبا للتقية واما غير المستهل فلا صلوة عليه
قولا واحدا و في حكمه ما تولده من مسلم لقيط دار الاسلام ومن وجد ميتا فيها و مثل اللقيط في دار الكفر اذا وجد فيها مسلم من يصلح انه يستولده وهو مشكل
**الثاني** في المصلي على الميت قال اولى الناس بالصلوة عليه اولاهم بميراثه ومعنى ذلك ان الوارث مقدم على غير الوارث لا يتفاوت الاكثر
نصيبا على غيره ما بينه **نعم** هنا تفصيل في تقديم بعض ذوي الارث على غيره سيجيئ بيانه و الظاهر ان اصل الحكم اجماعي **و استدلوا**
عليه بآية اولى الارحام **و فيه** اشكال فانه لا يتم الا مع شمولها الاولوية بالنسبة الى الارث والصلوة وغيرها مثل ولاية القصاص و ح فلا يدل
الا على اولوية الرحم على غير الرحم لا الوارث على غير الوارث و لا يمكن ان يكون المراد بالبعض الاول في الاية هو بعض الارحام الموجودين بمعنى ان بعض
الموجودين منهم اولى بالميت من البعض الاخر منهم لم يثبت اتحاد الاولى في الميراث والقصاص والصلوة وغيرها للزوم الاجمال في الاية لعدم العهد فلا
يجوز الاستدلال بها مع انك تراهم يستدلون بعمومها في اثبات الميراث لمن لم يثبت فرضه في القرآن ولم يرد به الخبر ايضا ولم يعهد في السنة النبوية
ذلك بيان المجمل حتى يكون لا اشكال عليه مع انك تراهم لا يتمسكون في جميع موارد الاستدلال بها بالخبر الوارد فيه و استدلوا عليه بمرسلة ابن ابي عمير
عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلام قال يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب و في رواية البزنطي وليس في سندها من يتامل فيه الا سهل وهو سهل عن
بعض اصحابنا اعتضد بمثله وفيه ايضا اشكال لعدم العهد للاولى وكونه كما في الاولى المذكور في الاية وقد عرفت انه لا يجدي فان مقتضى الاية اولوية مطلق
الرحم من غيره لا اولوية بعضهم الخاص من غيره كما لا يخفى و مقتضى ذلك تساويهم في استحقاق الارث وهو باطل جزما فالاستدلال بالاية انما يثبت
اثبات مطلق تقديم الرحم على غير الرحم و يحمل **نعم** فصل الشريعة النبوية بين ترتيب الطبقات ومنع الابعد مع وجود الاقرب في الميراث فان ثبت
ذلك الترتيب والمنع في خصوص الصلوة مثلا كما ثبت في الارث فالمعتمد هو والا فمقتضى الاية او الا فلا يتم الاستدلال الا بما **و بالجملة** لو لم يثبت الاجماع على
تقديم الوارث على غيره لاشكل الاستدلال بالخبرين بحملهما على الانس بالميت و الاشد علاقة وهو لا ينفك عن تقديم الوارث وفيما يناسب التفصيل الذي
سنذكره وان يكون المراد به العلاقة والتصور والنسبية والسببية لا مطلق العلاقة **لكن** يرد عليه المنع من جهة دلالته على العلاقة الخاصة قال
الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه الآية ولم يقل احد باعتبار مطلق العلاقة فيها **ثم** ان الاشكال في ان الاولوية هل هو في مطلق الصلوة
او الامامة والمأموم مبهمة اطلاق الروايتين يقتضي الاول وظاهر كثير من الاصحاب وصرح بعضهم الثاني و لا يبعد استفادته من رواية السكوني في تقديم
سلطان حضر من سلطان الله عند الميت فكان من صحيحة زرارة في امامة المرأة للنساء اذا لم يكن احد اولى منها **و التحقيق** ان تولي الصلوة
التي يسقط بها الصلوة على الميت الوجوب الكفائي لا بد ان يكون باذن الولي سواء كان في الجماعة او الفرادى فان في المصلين تعاونا واعانة وتمام الامر في
الولي ما بسقط الصلوة فصلوة من غير رضاه بل يرهان لا يصلي عليه من يحسن ظنه ويعتمد بصلاحه فيكون دعاؤه مظنة الاجابة فلذلك لا ينبغي ان ...
الماموم اذا كان الامام مرضيا وكذا لا ينبغي شك من يصلي فرادى بعد انعقاد الجماعة بالامام المرضي له ولم يتعدد الصلوة ... انعقادها ... الذي

في بيان من يجب الصلوة عليه

المنقول وسلار ذو القولين ... قيد بعدم الاجماع

في بيان المصلي وان الاولى بالميت اولاهم بميراثه

بالمذكور ... الاستدلال

في تحقيق الصور في المسألة

يعني بمراد الولي هو المشهور بين العلماء في الحاضر لشمول الصلوة والامام الغير المرتضى ولما كان الغالب في صلوة الجنازة هو الجماعة جعلوا البحث في الامام او
اطلقوا عليهم ذلك ثم بعد اتفاقهم على تقديم الاب على الابن والظاهر انه اجماعي وهو مقتضى تقديم الاب على الابن والظاهر انه اجماعي وهو مقتضى تقديم
الاشد والاشد علاقة فانه اشفق بالولد وكذا الولد على الجد خلافا لابن الجنيد حيث قدمه لانه رب الاب ولانه منصب الامامة اذا كان اليوم الابن والولد
فيقدم اب الاب ولا يخفى ضعفه وعن الشيخ ان الاب اولى ثم الولد ثم ولد الولد ثم الجد للاب ثم الاخ للابوين ثم الاخ للاب ثم الاخ للام ثم العم ثم الخال ثم
ابن العم ثم ابن الخال قال وبالجملة من كان اولى بالارث فهو اولى بالصلوة للآية وفيه اشكال لانه ان نظر الى الآية فكل الارحام متساوية كما ذكره وان
ان نظر الى كثرة النصيب فمع عدم الدليل ينتقض بالاب المقدم على الابن مع كونه اقل نصيبا وان كان يمكن العلاج في الاظهر لان الغالب اجتماع
الاولاد مع الاب فهم يكثرون فلا يبلغ نصيب احدهم سدس نصيب الاب وهو لا ينقض بنصيب الجد والجد المقدم على الاخ مع كونه مساويا له واعتبار
ملاحظة اكثرية الحنو والشفقة لو سلم في الجد ابتداءً فهو خروج من ترجيح لعنوان الارث وقد صرح بذلك الاشكال في الذكرى وغيره وهو
كذلك ولا مناص عن هذا الاشكال ولا شيء يصير هنا بمنزلة القانون الا الاعتماد على الروايتين والرجوع الى الاولوية العرفية باعتبار الانسبية
واشدية العلاقة فيما بينهم في العرف ككون الاب اشد علاقة من غيره وكذا الاخ من الابوين مع الاخ من الاب فقط فواضح وما لم يعلم فيه
فالاظهر فيه التساوي ويمكن الرجوع الى العرف وان كان الرجوع اكثرية النصيب اعتبارا والتقرب من جهة الاب ايضا لا يخلو من رجحان بملاحظة ان تقدم
الشيء بعضهم في النصيب كاشف عن الاقربية والاولوية النفس الامرية كالحاصل في المفهوم من الامر الشرعي فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه كصوم
اخر رمضان واول شوال هذا كله في غير الزوج فهو مقدم على الاب ايضا فضلا عن غيره بلا خلاف ظاهر من الاصحاب لرواية ابي بصير ورواية اسحق بن
عمار ورواية ابي بصير ايضا وفي رواية ابي بصير بعضهم بتقديمه على الاب والاخ والولد ولا يضر ضعف اسنادها مع هذا العمل ولا يعارضها
صحيحة حفص بن البختري ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الدالتين على تقديم الاخ عليه لشذوذهما وحملهما الشيخ على التقية لموافقتهما للعامة
واطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق بين الدائمة والمنقطعة والحرة والامة ومقتضى ذلك تقديم الزوج على سيد المملوكة كما صرح به في المسالك
وفيما لو كان الزوج عبدا اشكال وظاهرهم عدم الخلاف في حكم ولاية العبد كما ان ظاهرهم عدم الخلاف في تقديم الزوج على غيره والظاهر تقييد
الاول بسبق حجره على زوجته ولو ثبت ان الدعوى عكسه مع عدم العلم بالاجماع في مطلق الزوج ولا يلحق الزوجة بالزوج لعدم الدليل ونقل قول
بمساواتهما لشمول اسم الزوج لهما الغير وهو ضعيف لعدم نص يعلق الحكم فيها بلفظ الزوج القابل لهما الا ان الروايات كلها صريحة في الزوج
كالصريح فيه وقال في المسالك فقد جمع القرابات انتقلت الولاية على حسب ترتيبهم فان فقدت فقد السلطين وقال في روض الجنان بعد ما
ما نقلنا عن الشيخ والحق انتقال الولاية عند فقد القرابة الى اهل الولاء على الترتيب المذكور وهذا الترتيب بعضه مجمع عليه والاولوية
وبعضه وهو افراد الطبقة الواحدة مع غيرها وهو لما اكثر الحنو والشفقة كالاب بالنسبة الى الابن او التولد كالجد بالنسبة الى الاخ او كثرة النصيب
كالعم بالنسبة الى الخال والعمل بهذا الوضع هو المشهور قال المحقق الاردبيلي رحمه الله وليس في الحاكم والعبد دليل على ما ذكره والمشهور ما نعرفها او
اعرفها اقول ويمكن القول بانه المفهوم من الروايتين ويمكن الاستدلال على الولاية بعموم الولاء لحمة كلحمة النسب ثم ان ما ذكرنا في
معنى الحديث من ان المراد الاشد علاقة هو ما يحصل بسبب النسب او السبب المعهود من المصاهرة والولاء ونحوه والا فقد يحصل علاقة بين شخصين
بين اجنبيين لا يوجد مثلها ابدا بين ذوي الانساب او اولي الاسباب الا ان ذلك هو الغالب المعهود بين الناس الحاصل في اذهان عامة المكلفين فلا يحدث
بذلك في دلالة الخبر على ما ذكرنا قالوا اذا كان الاولياء متعددين فالذكر اولى من الانثى والبالغ من الصبي والحر من العبد والظاهر انه اجماعي كما يظهر من
المنتهى نعم نقل في المدارك عن بعض مشايخه المعاصرين قولا باشتراك الانثى وقال ولا ريب في ضعفه مع انه مجهول القائل ويدل عليه
في الاخيرين مضافا الى الاجماع عدم الارث في العبد وكونه محجورا عليه في التصرف في نفسه فكيف في غيره ويظهر منه الكلام في الصبي سيما اذا كان
غير مميز واعلم ان ظاهر كلام الاكثر وصريح جماعة منهم الشهيد في الروض وصاحب المدارك ان ذلك في الطبقة الواحدة وذهب المحقق الاردبيلي رحمه الله الى
التعميم والحكم بثبوت الولاية للذكر في الطبقة الثانية مع انتفائه في الطبقة الاولى وكذا البالغ وتمسك بظاهر عبارة المنتهى فانه قال الحر اولى من العبد
وان كان الحر بعيدا والعبد اقرب لان العبد لا ولاية له في نفسه ففي غيره اولى ولا يعلم فيه خلافا والبالغ اولى من الصبي لذلك والرجل اولى من المرأة
كل ذلك لا خلاف فيه انتهى قال والظاهر منه ان الصبي والمرأة لا ولاية لهما على تقدير وجود البالغ او الرجل وان كانا بعيدين وهما اقرب بان كان ذلك
مما لا خلاف فيه وايضا في حسنة ابن ابي عمير لا يصلى على المرأة ... ان ظاهرها كون الولي صاحب الرأي والاختيار اقول وفيه نظر اذ تقييده العبد بقوله
وان كان بعيدا لا يستلزم تقييد الاخيرين والقرينة قائمة على ما يكون اجماعيا في الاول لظاهر ان لفظ الاجماع هو ما ذكره وغيره من الاصحاب ذكروا ان الاولى ما

هو اولهم بالميراث والظاهر انه اجماعي بينهم وقد يظهر من المنتهى ايضا حيث قال واحق الناس بالصلوة اولاهم بالميراث قاله علماؤنا فكيف يمكن
تقديم غير الوارث على الوارث فلا بد ان يكون المراد في الطبقة الواحدة كما هو مصرح به في كلام الاخرين واما مسئلة العبد فلا اشكال فيه بعد
الاشكال فيما ذكره في هذه المباحث لعدم الاحتياج لانه محروم من الارث فليس داخلا في جملة الاولياء فذكره استطرادي **مسع** ان كلامه ره ليس
بصريح في ارادته البعد بحسب الطبقة بل لعل مراده بعد الانتساب في مرتبة واحدة من جهة الميت بالابوين معا او باحدهما والرواية لا تستلزم
ما ذكره بل غاية الامر عزل الصغير عن الولاية ولكن قيام الغير مقامه من الطبقة الثانية يحتاج الى الدليل **و** لذلك قال في روض الجنان لو كان الذكر
ناقصا بصغر او جنون ففي انتقال الولاية الى الانثى من طبقته او الى وليه نظر من انه في حكم المعدوم بالنسبة الى الولاية ومن عموم الاية فليكن الولاية
لمن يتصرف فيهما او ليه قلت ولو لم يكن في طبقته مكلف ففي انتقال الولاية الى الابعد او الى وليه الوجهان **و** استقرب في الذكرى انتقال الولاية الى الانثى في المسئلة الاولى و
توقف في الثانية في المسئلة الاولى ولو كان غائبا فالوجهان ويمكن سقوط اعتباره مط **اقول** مقتضى الاجماع على ان الاولى بالصلوة هو
الاولى بالميراث ومن بالعمره هو احب الوارث الى غيره فلا يدخل فيه طبقة الثانية **شر** الظاهر منه ومن الرواية ان الاولى بالميراث لا بد ان يكون اهلا
للصلوة او الاذن فالصغير والمجنون خارجان عن ذلك في ولاية وليهما عن قبلهما في ذلك لم يدل عليه دليل خصوصا اذا كان الولي هو وصي الطفل
فان المشهور عدم جواز الصلوة للموصي اليه بها ايضا فضلا عن الوصي الذي لم يوص اليه بها وسيما وانما الولاية بيد الطفل فيما يملكه واستحقاقه اولى له
لم يثبت استحقاقه انما ذلك من جهة عدم الاهلية فلا معنى لتصرف الولي فيه فالاقوى عندنا فان وجد الانثى البالغة العاقلة في الطبقة فهو
والا فيسقط الاعتبار **و** من ذلك يظهر عدم الدليل على عدم الانتقال الى ارباب الولاية ايضا بطريق الاولى وان كان هو الحاكم **و** يظهر من ذلك الحكم
في الغائب فان التحقيق سقوط الولاية عليه بصنع في مقتضى العموم ان المسلمين تنتقل اليهم دون الواجب الكفائي **و** قد ذكر في المقام ان الزوج مقدم على
غيره في غير الزوج للاية والاجماع والوارث من الارحام مقدم على غير الوارث منهم لظاهر اجماعهم ودلالة الرواية في الجملة فمع وجود كل طبقة لا ولاية لمن
لا يرث في تلك الطبقة وان لم يكن في تلك الطبقة اهل للصلوة والاذن فيسقط الولاية والامر الى المسلمين يصلون عليه جماعة او فرادى والاقرب
تعيين الامام بنص من كل لا الى رأي احد **و** الظاهر ان حكمه هو الجماعة في اليومية كما مر الا ان يرجع الى عموم الاية والى ظاهر الرواية في ثبوت الولاية للطبقة
الثانية مع عدم وجود اهل للصلوة والاذن في الطبقة الاولى وح فيلزم تخصيص ظاهر الاجماع على ان الاخ هو الوارث فهو مشكل **و** اما الكلام في
نفس كل طبقة ففي الطبقة الاولى يقدم الاب على غيره بلا اشكال للاجماع الا في الزوج فانه يقدم على الاب بمقتضى الاخبار وظاهر الاجماع **و** قول ابن الجنيد ضعيف
**شر** الابن مقدم على الام والبنت **و** الظاهر انه اجماعي **شر** الام والبنت لا دليل على ترجيح احدهما على الاخرى **و** لعل تقديم الام اولى بناء
على فهم العرف في كثرة العلاقة من الرواية **و** يقع الاشكال في الترجيح بينهما او احدهما وبين الزوجة اذا اجتمعت معهما **و** لا يبعد ترجيحهما عليها
لعموم الاية ولو سلم كون الزوجة احسن بالزوج واقرب اليه عرفا فيتساويهما الرواية **فنقول** ان النسبة بين الخبر والاية عموم من وجه فلا وجه لتخصيص الاية
بالخبر هذا الحال في الطبقة الاولى **و** اما الطبقة الثانية فقد عرفت ما نقلنا عن الشيخ بتقديم الجد للاب على الاخ وغير ذلك من تقديم من هو
اقرب الى الميت بحسب الانتساب من جهة الابوين معا او احدهما وكذلك في الطبقة الثالثة **و** الظاهر فيه الاتكال على ظاهر الرواية والرجوع الى الاقرب عرفا
بحسب الانتساب الى الميت فيقدم الاقرب على الابعد مع التساوي وكما التخيير مع التشاح فالعمل على ما سيجيء **و** اما الطبقة الرابعة وما دونها من اصحاب
الولاء فيظهر الحال فيها بملاحظة ما ذكر ان اجماعهم المنقول بان اولى الوارث بالصلوة يقتضي اولويتهم اذا انحصر الوارث فيهم **و** كلمات الاصحاب في
هذه المسئلة غير محررة فلنكتف بالتنبيه بهذا تعليقك **شر** ان ههنا فوائد **الاولى** قال الشهيد الثاني ره في روض الجنان لو لم يقدم الولي
احدا ولم يتقدم مع اهليته سقط اعتباره لان الجماعة امر مطلوب فلا يسقط بامتناعه من الاذن بل يصلي الحاكم او ياذن ان كان موجودا والا قدم عدول
المسلمين من يختارونه **و** قال المحقق الاردبيلي ره واذا ثبت له الولاية فاسقاطها بان الجماعة مطلوب مشكل وعلى تقدير السقوط فالثبوت للحاكم غير ظاهر
والاخفى منه ثبوتها للعدول لانا ما نعرف له دليلا الا شه **و** ربما ما ذكره ذكر في الذكرى والوجه ما ذكراه اذا لم يكن عدم اذن الولي منوطا بعناد
شرعي ممنوع لان الصلوة كما انه واجب كفائي فاستيانها بجماعة مستحب كفائي والجماعة في صلوة الجنازة لا قوام لها الا بها وكما ان المسافاة بين الوجوب
الكفائي واناطتها براي بعض المكلفين بمعنى انه ان قام بها سقط الفرض عن غيره وكذا ان اذن لغيره وقام بها ذلك الغير والا سقط اعتباره فكذلك
استيانها على سبيل الجماعة مستحب كفائي كذلك والحاصل ان الجماعة مع صلوة الجنازة مقدم طبعا على اعتبار الولاية فلو توقف على اذن الولي الصلوة
التي من شانها ان يؤتى بالجماعة ويلتفع من فضلها وثوابها جماعة المسلمين فاذا اراد الولي حرمانهم من ذلك فلهم ان يعتبوا بها كنفس الصلوة ولا ينافي
من توقف المسلمين اصل الصلوة لا استيفاء الجماعة لمكان تحقق الجماعة الا مع الصلوة والجماعة حق لهم لم يثبت توقفها على شيء الاهل الا

في حكم ما لو كان الولي الذكر ناقصا بصغر او جنون

سقوط الولاية

في بيان ذلك كلام المقام

في بيان ... قول

في سقوط اعتبار الولي اذا لم يقدم احدا ولم يتقدم هو مع اهليته

الولي بحيث لو اذن بها او اذن فيها لحصل او الافضل ليس الاتيان بها **الثانية** لو اوصى الى احد بالصلاة عليه فلا يقدّم على الولي ولا بدّ من
اذنه كما اختاره العلامة في التذكرة والشهيد لانه واستند في المختلف الى الاصحاب وفي التذكرة الى علمائنا اجمع والاية وفي المختلف وفقد الوارث فهو مقدّم على
الحاكم وعن ابن الجنيد انه اولى من القرابة ونفى عنه البأس لعموم النهي عن تبديل الوصية ولاشتهار ذلك بين السلف **و** في الذكرى جماعة من
الصحابة اوصوا بذلك ممن لا يجبر فيه فصلّوا ولم ينكروا ويجوز ان يكون برضا الوارث والنهي عن تبديل الوصية مخصوص بالاية ان خصّه ابن الجنيد و بانّ في
معناها اخصّ من دليل الوصية من حيث التصريح بالصلاة **الثالثة** لا يتقدّم الولي الا مع استكمال الشرائط ويجوز الاستنابة مع الاستكمال
ايضا سيما اذا كان النائب اكمل بل يستحب ذلك لانه مظنّة للاجابة **و** ربما يحتمل تقديم الولي لاختصاصه بمزيد الرقة التي هي مظنّة الاجابة
**الرابعة** اذا تساوى الاولياء فقد الاصحاب الحقوا ذلك بالصلاة اليومية في تقديم الامام في الجماعة فيقدّم الاقرأ فالافقه فالاسن فالاصبح
وكذا الكلام في الذي يقدّمه الولي تعتبر فيه هذه المرجحات **و** لكن المحقق في الشرائع فرق هنا وقدّم الافقه على الاقرأ **و** قد يعتذر له بان ذلك
لاجل تعلّق القراءة بها وهو مدفوع بان ذلك يوجب سقوط اعتبارها راسا لا تاخير الاقرأ عن الافقه **مع** ان للدعاء ايضا تعتبر فيه كثير من
محسّنات القراءة **و** قد مرّ الكلام في هذه المسئلة في اليومية وترجيح الافقه على الاقرأ وان للمسائل ترجيحات على سبيل الاستحباب **الخامسة**
لو [illegible] الامام الاصل اولى من كل احد والكلام في انه يقدّم بشرط اذن الوارث ام ويجب الاذن عليه او بدونه والكلام في الروايات المناسبة لذلك
والتكلف في توجيهها وجمعها مستغنى عنه لانه اذا حضر فهو اعرف بما يفعل **السادسة** ذكر جماعة من الاصحاب ان الهاشمي اولى من غيره اذا
قدّمه الولي **و** الظاهر ان مرادهم استحباب تقديمه للولي مع استكمال الشرائط المعتبرة فيه [illegible] قال في الذكرى ولم نستثبت في
رواياتنا ولشرف النسب **و** بالغ المفيد حتى اوجبه **و** قال ابن ابي عقيل وابن الجنيد ومن الاحد فالاقرب نسبا برسول الله صلى الله عليه وآله من الحاضرين اولى
به **و** هو يقتضي تقديم الاقرب نسبا اليه عند الاستواء في الاقرب فالاقرب **السابعة** يقف النساء خلف الرجال اذا اقتدين برجل خلف
صف الرجال ان كان هناك رجال لرواية السكوني و رواية سيف بن عميرة للعلل فيها خير الصفوف الاخير في صلاة الجنائز [illegible] وذلك
ستر للنساء يعني ان الله تعالى جعل الصف الاخر منها لئلا يجاوزها النساء فيكون سترة لهن قال الصدوق في العلل ان النساء كنّ يختلطن
بالرجال في الصلاة على الميت الصف الاخير فتأخّر الى الصف الاخير فيبقى فضله على ما ذكره **و** الحائض تنفرد عن الصف استحبابا لحسنة محمد
بن مسلم وغيرها من الاخبار **ويجوز** الامامة للنساء بهنّ **و** لكن لا تبرز بل تقف في وسطهنّ استحبابا لصحيح زرارة ورواية
الحسن بن زياد الصيقل وغيرهما **و** عن الشيخ في النهاية والمبسوط ان حكم الرجال العراة مثل ذلك فيقفون ويصلّون واختاره المحقق في
المعتبر والشرائع **و** استند الشهيد في الذكرى الى القياس هنا مع قولهم بالقعود في اليومية لاحتياج الى الركوع والسجود ثمة **و** هو مشكل لاكتفاء
بالايماء ثمة **و** على القول بالحاق هذه باليومية فالاقرب القعود لعدم الامن من المطلع كما اخترناه هنا فان لم يطلع عند الجماعة غير مامون عليه
**الثامنة** يستحب [illegible] الامام وقيام المأموم خلفه بخلاف اليومية وان كان واحدا لرواية اليسع بن عبد الله القمي رواها المشايخ الثلاثة
في كتبهم **الثالث** في كيفية الصلاة عليه وهي خمس تكبيرات عند علمائنا وادعى عليه الاجماع جماعة من الاصحاب والاخبار الصحيحة وغيرها بها مستفيضة
وعلّل في بعضها بانه اخذ كل تكبيرة من كل من الصلوات الخمس والقدح في دلالتها على الوجوب سيما مع الاجماع على وجوب الصلاة على الميت
ظهور بعضها فيه مثل ما ورد في حكاية صلاة هبة الله على ابيه آدم ع وغير ذلك **و** ما ورد في الشواذ من الاكتفاء باربع فمحمول على التقية او
للمنافق وان ورد الخمس بعنوان التقية [illegible] بعضهم اختيار الاربع [illegible] الخمس عليه الشيعة هذا في الصلاة على المؤمن **و** اما المخالف فاربع لانه
لم يجز هذا الظاهر ان الناصب وغيره في ذلك سواء بل المنافق الحقيقي ايضا كذلك ان دعت الضرورة الى الصلاة عليهما كما يستفاد كل ذلك من
الاخبار **و** في صحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري عن الرضا ع قال سألته عن الصلاة على الميت فقال اما المؤمن فخمس تكبيرات واما المنافق فاربع ولا سلام
فيها **و** في صحيحة هشام بن سالم عن الصادق ع قال كان رسول الله ص يكبّر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبّر على رجل اربعا اتّهم يعني بالنفاق وقال في
الذكرى وهذا جمع حسن بين ما دلّ على الخمس [illegible] وكانوا يعقلون **ثم** الشيخ يجوّز الذكر بينهن خلافا للمحقق في الشرائع فاستحبّها **و** الاول اقرب [illegible]
الروايات [illegible] وجوب الاذكار الاربعة **و** يظهر الاجماع على الوجوب من جماعة منهم العلامة في المنتهى قال وهو خمس تكبيرات بينها اربع ادعية وعليه
علماؤنا اجمع ونقله في روض الجنان عن الشيخ ايضا وهو ظاهر الذكرى حيث قال ان الاصحاب بأجمعهم يذكرون ذلك في كيفية الصلاة والمذكور في بيان الواجب ظاهر
الوجوب فكان اجماعا ولان المقصود من الصلاة الدعاء للميت فيجب تحصيله [illegible] **و** لعل المحقق في الاستحباب اعتمد على الروايات المستفيضة
الصلاة للميت انها خمس تكبيرات من دون ذكر دعاء [illegible] ما دل على الاذكار **ثم** الشيخان والشاميون وجوّز توزيع الاذكار الآت

الجنائز قال النبي ص فضل المواضع في الصلاة على [illegible]

في وجوب الاذكار الاربعة

على التكبير بذكر الشهادتين بعد الاولى والصلوة على النبي وآله بعد الثانية والدعاء للمؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة والدعاء للميت بعد الرابعة وهو ظاهر
اجماع المنتهى والاجماع المنقول عن الشيخ في الذكرى وبعض الحواشي **وقد** دل على ذلك من الروايات رواية محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة عن ابي عبد الله
وما رواه الصدوق مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله ورواية ابي بصير ولا يضر الضعف مع الشهرة مع كون الراوي عن محمد بن مهاجر هو ابن ابي عمير وورود الرواية
في الكتب الثلاثة وفي العلل وفي الذكرى بعد نقل الاجماع عن الشيخ ولا ريب ان كلام الجماعة الا ابن ابي عقيل والجعفي فانهما اوردا الاذكار
الاربعة عقيب كل تكبيرة ان تخالف الالفاظ فان الفاضلين كلاهما جابر **قلت** لاشتمال ذلك على الواجب والزيادة غير منافية مع ورود الروايات
بها وان كان العمل بها بالمشهور اولى انتهى كلام الذكرى **و** جعلوا لوتيرة اشتمال رواياتهم على ان ذلك كان يصلي رسول الله صلى الله عليه وآله اوافق الرجحان والا
المشتملة على الاذكار الاربعة جميعها بعد كل تكبيرة كثيرة وهي مستند ابن ابي عقيل والجعفي **ثم** ان في بعض الاخبار مثل صحيح صفوان بن مهران
وحسنة محمد بن مسلم وغيرهما وجوب الدعاء على المخالف فيستفاد منها مضافا الى ما في البناء من توزيع الاذكار على التكبيرات الغرض من ذلك الاخبار
تبديل الدعاء للميت بالدعاء **و** قال في الذكرى والظاهر ان الدعاء على هذا الصنف واجب لان التكبير عليه اربع وبها يخرج من الصلوة وفيه ان تخصيص التكبير
في الاربع لا يقتضي الخروج عن الصلوة بالرابعة بل المراد عدم وجوب الخامسة **واما** القائلون بعدم توزيع الاذكار على التكبيرات مع قولهم بوجوب الدعاء فلا
بحث معهم فيعتمدونه على الرابعة ووجوب الدعاء عليه لا يخفى عدم وجوب الصلوة عليه كالمخالف الغير الناصب فانه لا يجب بعينه وعلى عدم الوجوب
الجواز فلا ينافي وجوب الدعاء عليه بعد ما فعل مع امكان ان الوجوب الشرطي لاستفادة الايجاب الشرعي في الجملة من الاخبار او من الخارج **وكذا** الكلام
في الدعاء للطفل مع استحباب الصلوة عليه **ثم** ان نقص الخمس والاربع في المقامين يوجب بطلان الصلوة ويجب تداركه قبل فوات الامكان
اذا نسي او شك في العدد فانه يبني على الاقل وياتي به **واما** الزيادة فان زادها في نيته في اول الامر بمعنى انه قصد لزوم الزائد في الصلوة فهو باطل
فانه نوى عبادة غير مشروعة فان الظاهر ان هذه ماهية مركبة مرتبطة بعضها ببعض لا انها بعض مرتبة على ترتيب لا انها محض اربع تكبيرات لا ارتباط
بينها لا يكون قصد مرتبة منها لنزلها غير مضر **واما** لو زادها بعد الفراغ وقصد بها الوجوب فهو اثم ولا يبطل صلوته **وان** قصد بها المستحب
فسيجيء الكلام فيه **وان** زادها في الاثناء فان قصد بها التكبير للصلوة على الميت يعني ذكر التكبير الذي يذكر بعد الصلوة على النبي مثلا تكبيرا
فهو يبطل فان مقتضى كونها ماهية مركبة اعتبار كون كل تكبير منها في مرتبة ملحوظا في تلك المرتبة والتكبير انما قصد الصلوة مضافا الى القيام في
حالها والنية على وجه وزيادة الركن يبطل الصلوة **والحاصل** ان التكبيرات الخمس ركان يضر زيادتها ونقصها مع عدم تداركها حيث يمكن
التدارك يبطل **فما** يظهر من الشهيد في الذكرى من ان الزيادة في الاثناء غير مبطل وكذلك قوله بعد ابطال الدعاء في الاثناء مع تسليم ركنيته وكذا
الشهيد الثاني وصاحب المدارك في الشرح مطلقا محل نظر **و** يشكل فيما لو كبر بنية الثالثة ودعا للمؤمنين والمؤمنات ثم تذكر انه لم يكبر الثانية ولم
يصل على النبي فلو قلنا بان ملاحظة مرتبة التكبير وقصدها لها مدخلية في ماهية الصلوة خصوصا مع تميزه بالذكر الذي بعده على
مذاق القائلين من لزوم تكرار الركن ولو لم نقل بذلك فيمكن جعل التكبير الثالث ثانيا وتجديد التكبير الثالث وحمل القول بعدم تحقق
التوزيع فلا اشكال **و** الاحوط اعادة الصلوة ويجيء الاشكال لو كبر للثالثة مثلا مع نسيان الثانية وان لم يشرع بعد في دعاء الثالثة **و**
لم اقف على من تعرض لما ذكرنا ويحتاج الى التامل **واما** التكبير بعنوان انه ذكر وحسن على كل حال فالظاهر انه لا يضر زيادته في الاثناء ايضا كما
اذا زاد من الدعاء وخلاف كما لو زاد تكبيرة بعد تكبيرة الاحرام لا بنية الاحرام في اليومية **و** يظهر مما ذكرنا حكمها لو تذكر فعلها سابقا بعد التدارك
بسبب الشك **و** استقرب في الذكرى هنا ايضا الصحة بناء على ان التكبير ذكر حسن في نفسه واحتمل البطلان لانه ركن وزيد اما الدعوات فلو بدل ترتيبها
قال في الذكرى هنا ايضا الصحة بناء على ان التكبير اما زيادة الدعوات فلا تضر قطعا **تنبيه** قد ذكر في الاخبار وكلام اصحابنا الاكتفاء
بثبوت الدعاء للمؤمن والمخالف والطفل والمستضعف والمجهول الحال **و** يظهر الكلام في الكل مما نبهنا التعليق في وجوب الدعاء على المخالف
بعد التكبيرة الرابعة بالوجوب الشرعي او الشرطي وقد ورد في الاخبار كيفية ادعيتهم **واستعد** عرفت ان مبنى الاذكار الاربعة كما في فعل المشهور الاقوى
يكفي ان يقول بعد التكبيرة الاولى اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله وبعد الثانية اللهم صل على محمد وال محمد وبعد الثالثة
اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات وبعد الرابعة اللهم اغفر لهذا الميت ثم يكبر الخامسة وينصرف ويستحب ان يقول فيها بما ورد في الاخبار
وكلام الاصحاب **ولا** يبعد ترجيح القول باستحباب جميع الاذكار بعد كل التكبيرات كما ورد في صحيح ابي ولاد ورواية سماعة وغيرهما وما
ما ورد في رواية سماعة فيقول بعد التكبير اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وال محمد
وعلى ائمة الهدى واغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم اغفر لاحيائنا

على قول بعدم جواز [illegible]

ح فما يسقط الدعاء الخامس [illegible] بعد التكبير الثالث

في كيفية الاذكار الاربعة

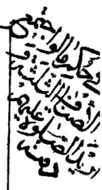
واموات من المؤمنين والمؤمنات والف قلوبنا على قلوب اخيارنا واهدنا لما اختلف فيه من الحق باذنك انك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم
اللهم هذا عبدك وابن عبدك وابن امتك وانت اعلم به منا افتقر الى رحمتك واستغنيت عنه اللهم فتجاوز عن سيئاته وزد في حسناته واغفر له وارحمه
ونور له في قبره ولقنه حجته والحقه بنبيه ولا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده وان اردت التوزيع كما هو المشهور فاقرء ما ذكره الصدوق فتقول اشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالحق بشيرا ونذيرا بين يدي الساعة ويقول بعد الشهادة الاولى ما ذكره المفيد
في المقنعة اليها واحدا احدا صمدا فردا حيا قيوما دائما لم يتخذ صاحبة ولا ولدا لا اله الا الله الواحد القهار ربنا ورب آبائنا الاولين ثم يكبر الثانية
ويقول ما ذكره الصدوق اللهم صل على محمد وآل محمد وبارك على محمد وآل محمد كافضل ما صليت وباركت وترحمت على ابرهيم وآل ابرهيم انك حميد
مجيد ويكبر الثالثة ويقول ما ذكره الصدوق اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات وزاد المفيد وادخل
على موتاهم رافتك ورحمتك وعلى احيائهم بركات سمواتك وارضك انك على كل شئ قدير ثم يكبر الرابعة ويقول ما ذكره الصدوق اللهم
هذا عبدك وابن عبدك وابن امتك نزل بك وانت خير منزول به اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان
مسيئا فتجاوز عنه واغفر له اللهم اجعله عندك في اعلى عليين واخلف على اهله في الغابرين وارحمه برحمتك يا ارحم الراحمين ثم يكبر الخامسة
وزاد المفيد بعد الخامسة يقول اللهم عفوك عفوك ومقتضى رواية ام سلمة الصلوة على الانبياء والاحوط الاتيان به ولكنه ليس بواجب لخلو
اكثر الاخبار عنه تنبيه يجب الصلوة على آل محمد اذا صلى عليه كما تضمنه الاخبار وصرح به في الذكرى ثم ان كان الميت انثى فوحد
الضماير وتغير الابن بالبنت وهكذا وان كان خنثى فيحتاط وله ان يذكر بقصد الميت او يؤنث بقصد الجنازة ويتصرف في لفظ العبد والابن والبنت
بما يناسبها فيقول اللهم ان هذه النفس امتك او ولد عبدك او ولد امتك وان شاء قال هذه نفس ولد عبدك وولد امتك الى آخر الدعاء وان كان
الميت مخالفا فالواجب هو الدعاء عليه والمنقول فيه روايات منها حسنة الحلبي في جاحد الحق اللهم املا جوفه نارا وقبره نارا وسلط عليه الحيات
والعقارب ومنها صحيحة صفوان بن مهران في الناصب اللهم اخز عبدك في عبادك وبلادك اللهم اصله اشد نارك اللهم اذقه حر عذابك فانه كان يوالي
اعداءك ويعادي اولياءك ويبغض اهل بيت نبيك وان كان الميت مستضعفا فافضل ما ادى به ما روي بطرق كثيرة منها حسنة الحلبي اللهم اغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم قال في الذكرى المستضعف هو الذي لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالي احدا بعينه وقال في الغرية من لا
يعرف الولاية ويتوقف عن البراءة وابن ادريس من لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب ولا يبغض اهل الحق على اعتقادهم وقال في روض الجنان و
الكل متقارب وفي رواية الفضيل بن يسار ان كان مستضعفا فمستضعفا على ما نقل في روض الجنان تبعا للشهيد في الذكرى وقال الشهيد على ان
المنافق هو المخالف مطلقا لا الناصب وعلى ان المستضعف لا بد ان يكون من المخالفين حتى يدعو له بهذا الدعاء ولا يختص بالابن كما في الاخبار
ما اشتمل عليه مما يختص باهل السنة والكافي في ضبطه ان كان واقفا مستضعفا ولعل المراد من الواقف المتوقف عن تحقيق الدين ويمكن ان يكون
ما ذكره في روض الجنان بذكر المستضعف في مقابل المؤمن في الرواية ويما ورد في حسنة الحلبي حيث قال وان كان المستضعف منك بسبيل فاستغفر
له على وجه الشفاعة منك لا على وجه الولاية وفي رواية اخرى عن الصادق قال الترحم على جهتين جهة الولاية وجهة الشفاعة فان الظاهر ان المراد بالولاية
هو مودة اهل البيت المستلزم لبغض اعدائهم والظاهر ان المراد من قوله ان كان المستضعف منك بسبيل ان كان له عليك حق يقتضي ان تكون
له او الافضل له الدعاء المذكور وكيف كان فمن يقول بالحق ويعتقده من دون معرفة الادلة التفصيلية كاكثر عوام اهل العصر فلا يدخلون في
المستضعف بل يعامل معاملة المؤمنين وان كان الميت مجهول الحال كالغريب فيقول في دعائه ما ورد في حسنة الحلبي اللهم ان كان يحب الخير واهله
فاغفر له وارحمه وتجاوز عنه وغير ذلك مما ورد في الاخبار مثل ما في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم اللهم انت خلقت هذه النفس وانت امتها تعلم
سرها وعلانيتها احشرها مع من تولت والظاهر انه يكفي في ايمانه فهو بلد الذي يعلم ايمان اهلها الجميع بل الغالب منهم بل يحملون على وجه واذا كان الميت طفلا فيقول
في دعائه ما ورد في رواية زيد بن علي عن آبائه عن علي اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا وقال المفيد يقول اللهم هذا الطفل كما
خلقته قادرا وقبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا وارزقنا اجره ولا تفتنا بعده وفي الشرايع يسئل الله ان يجعله مصلحا لحال ابيه شافعا فيه والمراد بالطفل
هنا من دون البلوغ وان وجبت الصلوة عليه فانه لا يدعو لابويه مع علمه وايمانهما او جهله بحالهما او مع العلم بالكفر كالسبي اذا قلنا بتبعيته في الاسلام
او بعض الدعاء بذلك ولو كان احدهما مسلما اختص الدعاء به الرابع يجب النية فيها والقيام اجماعا وقد عرفت كونهما ركنا لها ويدل على وجوب النية كما
على وجوبها في سائر العبادات وقد عرفت حقيقتها ايضا انها القصد الى الفعل المعين تقربا الى الله فالعمدة تمييز الفعل بين القربة والكلام في
قصد الوجه ما مر من عدم الاحتياج اليه الا مع توقف التمييز عليه ولا يحتاج الى تعيين الكفائية لعدم توقفه عليه ويجب تعيين الميت ولو بالاشارة

المفيد وغيرهما فتقول بعد الشهادتين ما ذكره الصدوق
او محمدا
آل محمد

كان والاكثر ولا يجب معرفته بل يكفي نية التوجه الى الامام كما صرح به في الذكرى قال فلو تبين الخطا فالاقرب البطلان لخلو الواقع من نية قال في
روض الجنان وبوجه ذلك مع عدم الاشارة الى المتعين ان قصد الصلوة على فلان انما قصدها على هذا فلان فوى تغليب الاشارة اقول
تغليب الاشارة في مثل العبارة انما يصح في المعاملات كقوله بعتك هذا الفرس مشيرا الى حمار نظرا الى ان الغلط انما وقع في العبارة فيوخذ اللازم بها
على مقتضاها وذلك لانها من احكام الوضع واما العبادات التي يحتاج الى النية ويلاحظ فيها نفس الامر فغير صحيح لو كان التلفظ بزيد مثلا
بعد هذا غلطا من اللسان وهذا مع انه لا يجري الا مع التلفظ بالنية فانه لغو لا عبرة به فيتمشى باب ترجيح الاشارة على العبارة بل هو مبني على حكم
العبرة بسهو اللسان فيما لا يحتاج اليه نعم لو قصد المصلي الصلوة على الحاضر وظنه زيدا وقصد الصلوة على الحاضر مع احتمال كونه غير زيد
فيصح الصلوة وهو ايضا ليس من تغليب الاشارة ويجب في النية الاستدامة الحكمية وقصد الاقتداء للماموم كما في اليومية واما القيام ففي
وجوبه تردد والاقرب الوجوب مع القدرة ومع العجز ان لم يمكن كما في اليومية ولو وجد المتمكن ففي اجزاء صلوة العاجز اشكال تردد في الذكرى من
الصلوة ومن نقصها وامكان الكاملة والاظهر الاجزاء وكذا يجب الاستقبال بالاجماع والتاسي بالشرع وعمل المسلمين وتبين الاخبار الكثيرة مثل ما
ورد في الصلوة على الجنازة المشتبهة وغيرها وفي لزوم الساتر قولان اجودهما العدم الاصل وحجة الوجوب بانها صلوة وفيه انها مجاز
فيه لتبادر الغير والاستعمال اعم من الحقيقة ويدل عليه قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا ينافيه الكتاب في قول الصادق في موثقة يونس عن الجنازة
اصلي عليها على غير وضوء فقال انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء ونحو ذلك من الاخبار واما حسنة محمد
بن مسلم وزرارة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا فمحمولة على ما لو دفع لما
للمعهود انما صلوة الميت بل دعاء بطلاق الدعا وكذا كل ما يشترط في اليومية فعلا او تركا بظهر الكلام فيها من جهة الحاقها باليومية وعدمه مما
ذكرنا عدا ما ثبت بدليل خاص ولو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيها فلا يضر في الاخبار الواردة في احكام الصلوة التي ذات الركوع والسجود فيتمايز
عدم اشتراطها بالطهارة عن الحدث والخبث مع ان الاول اجماعي ويدل عليه الاخبار الكثيرة المعتبرة ايضا واما الثاني فان ذكرنا في الذكرى
انه لم يقف فيه على نص ولا فتوى يحسن الاحتياط واستشكل هو ومن تاخر عنه الا ان الاصل عدم الاشتراط ويدل عليه حسنة محمد بن مسلم وموثقة بريد و
غيرهما من الاخبار المجوزة لصلوة الحائض عليه مع عدم انفكاكها غالبا عن النجاسة نعم يستحب ان يكون متطهرا لرواية عبد الحميد بن سعد وغيرها
مضافا الى انه دعاء وشفاعة للميت فيستحب فاعلها ان يكون على اكمل الاحوال وافضلها ويجوز التيمم لها مع وجود الماء ولا يجب القراءة والتسليم فيها
بالاجماع وظاهرهم في التسليم عدم مشروعيته عدا جوازه الا ابن الجنيد فانه جوزه للامام والاخبار ناطقة بنفيهما وما ورد من ثبوتهما فيها محمولة على
التقية واما القراءة فالحكم بعدم مشروعيتها محل اشكال بل استشكل في الذكرى كراهتها ايضا ونقل الكراهة عن الشيخ في الخلاف ونقل فيه الاجماع
واستشكل فيه بانا لم نر احدا ذكر الكراهة فضلا عن الاجماع عليها الخامس يجب جعل راس الجنازة الى يمين المصلي في غير الماموم وان يكون مستلقيا
لعمل المسلمين في الاعصار والامصار تاسيا بالنبي ص والائمة ع ولو نقضا او الدالة على وجوب اعادة الصلوة اذا صلي عليه وجعل الى عكس هذا
اذا امكن والا فيسقط كما في المصلوب الذي يشذ اثر التوصلي عليه كما هو في رواية ابي هاشم الجعفري عن الرضا ع في تفصيل الصلوة على المصلوب حيث في
الذكرى الى العسكري ع ونقل عن المختلف نفي الباس عن العمل بها والرواية مذكورة في الكافي والتهذيب والعيون ويجب ان يكون الميت امام
المصلي بحيث يناله عرفا ولا يضر فصل يسير في العرف حتى يصلى عليه الا ان يكون التباعد بسبب كثرة المصلين قال في الذكرى لا يجوز التباعد بمائتي ذراع
ولو كان خلف المصلي لم يصح صلاته الثاني يستحب وقوف الامام عند وسط الرجل وصدر المرأة لحسنة عبد الله بن المغيرة وفي رواية
جابر يقوم من الرجل بحيال السرة ومن النساء دون ذلك من قبل الصدر وفي رواية موسى بن بكر عند راسها وصدرها وحمل بعضهم الاستحباب ولا
باس بالعمل بهما ونقل عن الخلاف يقوم عند راس الرجل وصدر المراة ولو نقف على مستنده ولو اجتمعا واراد الصلوة عليهما جعل الرجل مما يلي
الامام والمرأة مما يلي القبلة محاذيا صدرها لوسطه لادراك الفضل فيهما وهذا الترتيب مما اتفق عليه كلمتهم والاخبار هم الصحيح وغيرها وحمل
الاخبار على الاستحباب لاجماعهم على عدم الوجوب ولا الصحيحة هشام بن سالم على جواز العكس و للخلاف كلماتهم في الجنسين فمذهب الصدوق ان الى جعل
ودله المرأة مما يلي الامام ورواية ابن بكير طلق الشيخ في النهاية بعدم جعلها الى القبلة ويدل عليه رواية طلحة بن زيد وفصل في الخلاف والمبسوط
فجعل من يجب عليه الصلوة دون المرأة مما يلي الامام ومن لا يجب عليه فذلك منها واختاره المحقق وغيره وادعى في الخلاف الاجماع على ذلك وكا استند بانت
المحسنين بجماعة على ام كلثوم وابنها زيد جاها جنازتهما معا يلي الامام والمراة ولده وقالوا هذا هو السنة ويظهر من ذلك ان الشيخ ظاهره
ان الابن كان لسن ستة سنين ولا يبعد ترجيح التفصيل لان دليل القولين السابقين مطلق ومما ذكر يظهر حال ما لو اجتمع الاصناف الثلاثة واراد

في عدم اشتراطها بالطهارة عن الحدث والخبث

في ما يستحب وقوف الامام



الصلوة عليهم دفعة ويستفاد من رواية طلحة ومن فتوى الاصحاب تقديم الحر البالغ على العبد ايضا بل يظهر من بعض الاخبار وبعض كلماتهم
تقديم الاشرف فالاشرف الى الامام فقال في الذكرى يستحب ان يلي الرجل الامام ثم الصبي لست ثم العبد ثم الخنثى ثم المرأة ثم الطفل لدون ست ثم الطفلة
انتهى وفي بعض الروايات كرواية عبيد الله الحلبي ورواية سماعة تقديم الرجل على المرأة الى القبلة وهو محمول على بيان الجواز اذ الظاهر انه لا خلاف
في عدم وجوب الترتيب كما يظهر من المنتهى ثم ان رواية طلحة بن زيد وان لم يدل الا على تقديم الحر على العبد ولكن يمكن ان يستفاد منها
تقديم الحرة على الامة اما الحرة والعبد فقال في الذكرى يتعارض فيه فحوى الرجل والمرأة والحر والعبد ولكن الاشهر تغليب جانب الذكورية
ثم يستحب التدريج في وضع الموتى اذا اجتمعوا فاذا اجتمع الرجال يجعل راس الثاني الى الية الاول وهكذا ثم يقوم الامام في الوسط ولو كان معهم
نساء جعل راس المرأة الاولى الى الية الرجل الاخير ثم الثانية الى الاولى وهكذا ثم يقوم وسط الرجال ويصلي عليهم صلوة واحدة وهذا مضمون
موثقة عمار وقال في الذكرى لا فرق في التدريج اذا كان المجتمعون صنفا واحدا بين صنف الرجال والنساء والاحرار والعبيد والاماء والاطفال
والظاهر انه يجعلهم صفا بعد اعتراض ابناء لئلا يلزم الانحراف عن القبلة وان كان ظاهر الروايات انه صف واحد هذا كلامه وفيه موضع تامل
ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا جواز الصلوة الواحدة على جماعة كثيرة والاقوال والاخبار متطابقة عليه ولا اشكال فيه مع اتحاد الموتى في وجه
الصلوة واما لو اختلفوا كالطفل ما دون الست والرجل مثلا فيشكل من حيث اجتماع المتضادين سيما مع اشتراط قصد الوجه وقد اضطرب كلام اصحابنا
في توجيهه ولا يرجع شيء منها الى محصل حيث يقولون بان تعدد الجهة غير مجد في امكان اجتماع المتضادين في الواحد الشخصي وقد
ذكرنا بطلان التوجيهات في كتاب مناهج الاحكام في مبحث تداخل الاغسال واشرنا اليه في هذا الكتاب ايضا ولا مناص هو القول بعد مسلمية
الاجماع كما حققنا في العوائد ان نقول نعم يمكن القول باسقاط الفعل الواجب للمستحب كما يسقط غسل الجمعة بغسل الجنابة وان يحصل ثواب الندب
لرحج ولكن اين ذلك مما نحن فيه فان ما نحن فيه هو قصد الجمع في نية واحدة لا الاتيان بالواحد المسقط عن غيره ويستحب رفع اليدين في
التكبير الاول اجماعا واختلفوا في البواقي فاستحبه في الذكرى ونسبه الى الاكثر لرواية غياث بن ابرهيم ورواية اسمعيل بن اسحق بن ابان الوراق وقد
ذهب الشيخ في كتابي الاخبار والمحقق والعلامة في الارشاد والتحرير والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب الكفاية وهو ظاهر السائل الى المنع
في الجميع لصحيحة عبد الرحمن بن العرزمي وقد رواية يونس ورواية اخرى رواها الشيخ في كتاب الرجال حملا للروايتين السابقتين على التقية او على بيان الجواز
وقال الشهيد في الذكرى في اخر الكلام وبالجملة الخروج من جمهور الاصحاب بخبر الواحد فيه ما فيه اقول وان كان الترجيح لا يخلو عن اشكال لكن
الاقرب ترجيح الاستحباب ويستحب نزع النعلين بل الحفا ايضا لكونه موضع الاتعاظ فناسب التذلل ولقوله من اغبرت قدماه في سبيل الله
حرمهما الله على النار ويكره الصلوة فيهما والاكراهة مع الخف لرواية سيف بن عميرة عن الصادق لا يصلى على جنازة بحذاء ولا باس بالخف ولو
لا انعم في نفي الباس الخف لقلنا باستفادة الحفا من الرواية ايضا ومع ذلك فيمكن ان يكون المقصود منه المنع عن الصلوة فيما يستر ظهر القدم ولم يكن
لبسا بان يجعل الحذاء عبارة عما يستر من النعال وكيف كان فالظاهر رفع الكراهة بمجرد النزع بل وحصول الاستحباب ايضا وان لم يحف هذا الكلام في
التكبير واما رفع اليدين في الدعاء في المسائل لم اعثر على نص خاص عليه ويمكن استفادته من فعل الحسين في صلوته على المنافق ومن عموم الامر
حال الدعاء ويستحب ان يقف الامام بل المأموم ايضا بعد الفراغ حتى يوقف رفع الجنازة على ايديهم حتى ترفع الجنازة لرواية حفص بن غياث ورواية يونس
وذلك لا يستلزم حرمان من يرفع الجنازة لاحاطتهم على الخير وايثارهم الغير على انفسهم ويستحب ان يصلي في المواضع المعتادة لحصول البركة منها
بكثرة الصلوة وسهولة الامر لمن يقصدها وكونه وسيلة الى تكثير المصلين الذي هو مظنة لحصول من يكون مجاب الدعوة فيهم وفي صحيح جعفر بن بزيع عن
الفتية اذا مات الميت فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت اعلم به منا قال الله تبارك وتعالى قد اجزت شهادتكم
وغفرت له ما اعلم مما لا تعلمون ويجوز الصلوة في المساجد مع امن التلويث للاصل وصحيحة البقباق ورواية محمد بن مسلم ولكن المشهور الكراهة لقول ابي
الحسن لابي بكر الحضرمي ان الجنازة لا يصلى عليها في المساجد واستثنوا من ذلك مسجد مكة وعن الشيخ في الخلاف انه بعد ذكر الكراهة والاستثناء
احتج بالاجماع قال في الذكرى ولعله لكونها مسجدا باسرها كما في حق المعتكف وصلوة العيد لكن العلامة علله بكونها مسجدا كلها فلو كره
في بعض مساجدها لزم التعميم فيها الجمع وهو خلاف الاجماع اقول والاولى منع كلها مسجدا والتمسك بآية الاسراء مع قرب احتمال
واطلق عليه المسجد ضعيف لانه مجاز والاستثناء لاحكام المسجد ضعيف لا يلزمها كما لا يخفى فيبقى الاعتماد على الاجماع المنقول وفتوى الاصحاب
قال في المختلف المشهور كراهة تكرار الصلوة على الميت وقال ابن ابي عقيل لا باس بالصلوة على من صلي عليه مرة فقد صلى امير المؤمنين على سهل بن
حنيف خمس مرات وقال ابن الجنيد لا يكره جماعة ويجوز فرادى وقال الشيخ في الخلاف من صلى خلف جنازة يكره له ان يصلي عليها ثانيا وهو يشعر





باختصاص الكراهة بالمصلي المتحد انتهى ويظهر من الاستحباب استحباب التكرار من المصلي الواحد وغيره وقال في روض الجنان ان العلامة
قوى اختصاص الكراهة بالخوف على الميت دمع منافاة التعجيل ولم يعتبر المصلي وقال في التحرير يكره ان يصلي على الجنازة الواحدة مرتين لان المراد
المبادرة وهو يعطي ذلك ايضا وعن المحقق الشيخ علي في حاشية الارشاد لا بعد قول المصنف ويكره تكرار الصلوة انه قال عن الواحد خاصة لا ان ينافي
التعجيل فيكره مط ويظهر من المنتهى في الذكرى ان قول الاكثر بالكراهة انما هو لمن صلى على الميت وان قولهم بالكراهة هو اذا كان قبل الدفن فانهم
جوزوا الصلوة على الميت على قبره لمن لم يصل على الميت من دون ذكر كراهة كما سيجيء وقال في اخر الكلام في هذه المسئلة فتبين جواز الصلوة مطلقا
الفتوى وكثرة الاخبار ثم قال وفي المختلف اختار كراهة التكرار وقد علمت الحال فيه انتهى **واختلف** الاخبار في المسئلة **فمقتضى**
طائفة منها كموثقة عمار وموثقة يونس بن يعقوب جواز الصلوة لمن لم يصل ويؤدي مؤداها رواية عمرو بن شمر ومقتضى طائفة اخرى كموثقة اسحق بن عمار
عن الصادق ع قال ان رسول الله صلى على جنازة فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلوة عليها فقال ان الجنازة لا يصلى عليها مرتين ادعوا له و
قولوا خيرا ويضمونها رواية وهب بن وهب عنه ع المنع وعن قرب الاسناد ايضا عن الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه ان رسول الله صلى على الجنازة
فلما فرغ منها جاء قوم لم يكونوا ادركوها فكلموا ان يعيد الصلوة عليها فقال لهم قد قضيت الصلوة عليها ولكن ادعوا لها **وهذا** مستند الاكثر في
الجمع بالحمل على الكراهة **ومقتضى** طائفة اخرى جواز التكرار من المصلي الواحد ان كان اماما مثل حسنة الحلبي وغيرها مما ورد في الصلوة على سهل بن
حنيف وطائفة منها تدل على جواز التكرار منفردا مثل ما ورد من الاخبار ان الناس كانوا يصلون على رسول الله ص فوجا فوجا فرادى وان امير
المؤمنين ع امرهم بذلك بعد ما صلى هو عليه جماعة **اقول** وظاهر الاصحاب الاتفاق على الجواز كما يظهر من المدارك ايضا والاصل يقتضي جواز
التكرار ولان الامتثال بالطبيعة يحصل بفرد واتيان بها ثانيا يحتاج الى مرجح بعد فلا بد من التمسك بما دل عليه الدليل وقد نقلنا ما يثبت كما
هو الظاهر فهو مثبت للجواز وكما ظهر بما ذكرنا من الروايات فلا يبعد القول فيه بالاستحباب لكن لمن لم يصل وللامام بقصد ادراك الفضيلة بل لا يبعد استحبابه
للمأموم ايضا من حكاية الصلوة على سهل فان تلك الاخبار تدل على ان امير المؤمنين صلى عليه خمس تكبيرات وكلما مشى جاء جماعة فقالوا يا امير المؤمنين
لم ندرك الصلوة على سهل فكان يضعه فيكبر عليه خمسا حتى بلغ خمسا وعشرين تكبيرة وظاهر الروايات ان الجماعة صلوا عليه ولا لم يعرف فرق ولم
يفرق بين الجماعة الثانية في الصلوة **نعم** لا دلالة واضحة في الاخبار لجواز الصلوة منفردا للمنفرد اذ صلى وحده ولا للمأموم ولا للامام اذا اراد التكرار
منفردا او بالجماعة جديدة واما الروايات المنافية فتحمل على الكراهة ويمكن حملها على انه لا يصلي الصلوة الواجبة المعهودة على الجنازة مرتين فيكون و
يحتمل الحمل على التقية لان الروايتين من العامة وهي موافق لاشهر مذاهبهم والدليل في المختلف عن حكاية سهل بن حنيف بانها مخصوصة بتلك الشخص
لظهور الفضيلة كما خص النبي ص حمزة بسبعين تكبيرة وفيه اشكال وعن الشيخ في التهذيب حيث قال ان امير المؤمنين في كتابه الى معاوية انه اذا
استشهد شهيدنا قيل سيد الشهداء وخصه رسول الله ص بسبعين تكبيرة عند صلوته عليه لا يدل على ما توهم اذ بعد ثبوت جواز التكرار
فلا ريب ان مراتب الاشخاص تتفاوت بحسب استحقاق التعظيم وكثرة الدعاء والصلوة المتضمنة للدعاء والتشريف والتكريم اولى بان يكون لمن هو اولى
بها **والحاصل** انه قد صار رسول الله ص كان في شأنه اكثر فخص ذلك الحمزة بمرة دون سائر الشهداء لا ان هذا الحكم كان مخصوصا به او بسهل بن حنيف
لا يجوز تجاوزه الى غيرهما وهذا ظ **والحاصل** ان افراد الصلوة مخير فيها وسقوط الواجب في الفضل فيحمل الاخص للافضل **وبالجملة** الاظهر الجواز
مع عدم الكراهة لمن لم يصل اماما كان او ماموما او منفردا وكذلك للامام اذا اعاد لقوم لم يصلوا والكراهة في غيره لظاهر اتفاقهم على الجواز **ومما**
يشكل الامر على الشارح لا بمعنى الكراهة بمعنى كونه اقل ثوابا لعدم وجود البدل له واما على مختار بعض في الاصول من جواز اجتماع الامر والنهي فلا يضر حمل
الكراهة على معناها الحقيقي **ثم** ان بنينا على الجواز فينوي فيها الندب ويتوهم جواز قصد الوجوب لاصل الوضع فيه ما فيه **تنبيه** ظاهر طائفة من
من الاخبار استحباب زيادة التكبير على الخمس سبعا واحدا واثنين واكثر ولم نجد قائلا به من الاصحاب صريحا وربما اشعر به كلام ابن الجنيد وما ذكره الشهيد في
بيان مراده في الذكرى بعد صلوة الميت والظاهر ان المراد بسبعين تكبيرة في صلوة حمزة هو تكرار الصلوة الى ان يحصل منه هذا العدد كما يظهر من بعض الروايات
الواردة في ذلك فصرح به في حكاية صلوة سهل ويمكن ان يكون المراد من الزيادة ما يحصل بسبب تشريك الجنائز في الصلوة كما سيجيء وتشعر به
بعض ما ورد في صلوة حمزة **الثامن** لا يجوز الصلوة على الميت الا بعد تغسيله وتكفينه حيث امكن وهو اجماعي كما يظهر من جماعة وعمل المسلمين
عليه في الاعصار والامصار والظاهر البطلان قبلها لعدم ثبوت مشروعيته الا كذلك خلافا لمن اخذ باطلاق الصلوة في مقابل هذا التقييد الظاهر في
اختصاص المشروعية بذلك ومقتضى ذلك استواء العامد والناسي **ويدل** عليه موثقة عمار الاتية وان لم يكن له كفن يجعل في القبر ويستر عورته
ثم يصلى عليه لموثقة عمار في حكاية الصلوة على العريان عن الصادق ع قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته فيستر عورته باللبن والحجر



يصلى عليه إذا دفن فقال لا يصلي ثم يدفن قال قلت فلا يصلى عليه إذا دفن فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ولا يصلى عليه وهو عريان حتى توارى عورته وبمضمونه رواية محمد بن مسلم عن رجل من أهل الجزيرة وجعل في الذكرى العمل بمقتضى الرواية بعد عدم إمكان ستر العورة خارج اللحد والصلوة عليه فيقدم ذلك مع الإمكان وناقشه صاحب المدارك في وجوب ذلك بعد ما جزم بالجواز **أقول** في الفرق بين الوجوب والجواز مع قبول الرواية نظر ويمكن استفادته مما ذكره في الذكرى من قوله ولا يصلى عليه وهو عريان إلى آخر الحديث و مقتضى إطلاق الرواية وجوب الستر وإن أمن من النظر وإن لم يبق الميت إذ يصلى عليه فمقتضى العمومات والاستصحاب وجوب الصلوة عليه على القبر ما دام هو على حال لو كان في الخارج كان يجب الصلوة عليه وبعبارة أخرى ما دام يصدق أنه ميت آدمي وهو ظاهر المنتهى والعلامة في المختلف والمنقول عن غيره أيضا واختاره المحقق الأردبيلي رحمه الله ونسب المحقق في المعتبر إلى عدم الوجوب وإن قال بجوازه وتبعه صاحب المدارك واحتج المحقق بأن المدفون خرج بدفنه عن أهل الدنيا فساوى من فني في قبره ولرواية عمار وغيرها مما دل على عدم الصلوة على المدفون واستدل على الجواز بالأخبار الدالة على الصلوة على المدفون كما سيجيء وفيما ذكره من المساواة منع ظاهر مع قبول الجواز بسبب الأخبار الأخر فلا داعي للوجوب وأما رواية عمار وما في معناها فلا تنهض حجة على تخصيص تلك العمومات المعتضدة بالأخبار المجوزة بظاهرها كما سيجيء فإما تحمل على الكراهة مع إرادة الصلوة على ميت صلي عليه كما يشعر به الأخبار المجوزة أو يقال إن المراد منها منع الصلوة على المدفون يعني لا يجوز اختيار تقديم الدفن على الصلوة ولا ينفي وجوب الصلوة لو ثبت الدفن بلا صلوة على من لم يحضر حين الدفن أيضا فحاصلها إيجاب تقديم الصلوة على الدفن **وأما** الكلام في جواز الصلوة على ميت صلي عليه بعد دفن فهو من أكثر أصحابنا الجواز وظاهر العلامة في المختلف العكس وجمع بين الأخبار المختلفة في هذا الباب بذلك وربما جمع الشيخ بينهما بحمل المانعة على الصلوة والمجوزة على الدعاء وقد جمع بينها أيضا هو وغيره من الفقهاء بحمل المجوزة على ما لو صليها في يوم وليلة والمانعة على صليها بعد ذلك وحددها سلار بثلاثة أيام ويظهر من الخلاف أن به رواية وحدها ابن الجنيد بما لم يعلم منه تغير صورته **والحاصل** أن فتوى الأكثر على الجواز لمن فاته الصلوة على من صلي عليه مع اختلافهم في التحديدات المذكورة واعترف الفاضلان بعدم اطلاعهم على دليل هذا التحديد وجواز الصلوة في يوم وليلة على من صلي عليه لمن لم يصل عليه هو لازم فتوى جمهورهم بلا خلاف بينهم وأما الخلاف لسلار وابن الجنيد في جوازه في الأزيد وحيث أطلق الجواز وحيث اشتهر الرجحان في مسألة تكرار الصلوة على الميت **فنقول** هنا أيضا كذلك لأن جمهور الأصحاب القائلون بالكراهة ثمة فيشكل عليهم حكمهم بالجواز هنا من دون الكراهة فإما أن لابد من القول بأن الكراهة هنا هو ما قبل الدفن أو أنه صلي كما نقلنا عن الشهيد فيشبه أن يكون الكراهة وطال الشك كما في المختلف فصلة كما قاله الشهيد أيضا والأظهر عندي الجواز بلا كراهة لمن لم يصل في المقامين مع الوجوب أيضا على من لم يصل عليه بعد الدفن وأما جواز الصلوة لمن لم يصل على من صلي عليه فلم أقف فيه على حجة **وأما** الأخبار المختلفة في هذه المسألة فأما ما يدل على الجواز فهو صحيحة هشام بن سالم ورواية مالك مولى الجهم وهي قوية تردهما بشمولها ميتا صلي عليه وميتا لم يصل عليه ورواية عمرو بن جميع عن الصادق قال كان رسول الله إذا فاتته الصلوة على الجنازة يصلي على القبر ورواه الصدوق مرسلا وقال في الذكرى وقد روي أن النبي صلى على قبر مسكينة دفنت ليلا والروايات ظاهرها أنه قد صلي عليها ونحوه رواه جعفر بن عيسى وأما ما يدل على المنع فحسنة محمد بن مسلم أو زرارة المتقدمة قال الصلوة على الميت بعد ما يدفن إنما هو الدعاء قلت فالنجاشي لم يصل عليه النبي صلى الله عليه وآله فقال لا إنما دعا له ورواية يونس بن ظبيان عن الصادق عن أبيه قال نهى رسول الله أن يصلى على قبر أو يقعد عليه أو يبنى عليه وموثقة عمار ورواية محمد بن مسلم المتقدمتان وموثقة عمار عن الصادق عن ميت صلي عليه فلما سلم الإمام فإذا الميت مقلوب رجلاه إلى موضع رأسه قال يسوى وتعاد الصلوة عليه وإن كان قد حمل ما لم يدفن فإن دفن فقد مضت الصلوة ولا يصلى عليه وهو مدفون **وأجاب** المجوزون عن هذه الأخبار بأن المراد المنع بعد يوم وليلة أو ثلاثة أيام أو بعد التغير وأن المنع هو الصلوة والمجوز هو الدعاء والأولى أن يقال إن الروايات المجوزة أقوى سندا واعتضادا بعمل الأكثر والمانعة ضعيفة السند مخالفة لفتاوى الجماهير وظاهرها **مع** أن رواية يونس بن ظبيان لا دلالة فيها كما لا يخفى وقد ذكرنا وجه الموثقتين سابقا من حملهما على أنه لا يجوز تأخير الصلوة عن الدفن لو لا هذا **مع** أن الحمل على الكراهة لا يوافق طريقة الشيخ من الجمع كما أشرنا سابقا في المسألة الأولى أن لا يجاوز عما حصل اتفاقهم عليه من جوازه في يوم وليلة ولا يبعد تجويز الثلاثة أيام أيضا وأما تخصيص الأخبار المجوزة بمن لم يصل عليه كما هو في المختلف فبعيد **ثم** أن الصلوة على القبر يعتبر فيها ما يعتبر في الصلوة في الخارج من كون القبر حاضرا للإمام ولا يبعد الغائب البعد وكون رأس الميت على يمين المصلي **التاسع** يجوز صلوة الميت بالجماعة وفرادى بالإجماع والأخبار ولا يتحمل الإمام هنا عن المأموم شيئا لا من الأذكار أصلا






الصلوة ذات الركوع بدليل ولا فرق هنا بين الجماعة ما نسلم فيجب على المأموم الاتيان بالاذكار ويجوز الدخول في اثنائها ولو بين التكبيرتين ولا ينتظر تكبير
الامام لعموم ما دل على الايتمام ونقل في الذكرى عن الشيخ الاجماع عليه فاذا كان مسبوقا فيأتي بتمام التكبيرات بعد فراغ الامام لصحيح الحلبي و
عيص بن القاسم ورواية زيد الشحام وغيرها وما خالفها من الاخبار مطروح او مأول لعدم المقاومة ولكن في صحيح الحلبي فليقض ما بقي متتابعا ولا يقف
على طبقها الفاضلان وغيرهما ومقتضاها عدم وجوب الذكر بعد فالمظ وهو مشكل سيما على القول بوجوب الذكر كما هو الاشهر الاظهر وعن جماعة
من الاصحاب على فرض تحقق معه فوت الجنازة من محل يجوز الصلوة عليها فيه اختيارا وهو حسن ولو رفعت الجنازة اتمها ولو ماشيا الى ان تبلغ
ولو عند القبر ولو بعد الدفن كما يدل عليه رواية خالد بن ماذ القلانسى وهي مشعرة بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن كما نبه عليه في
الذكرى واستحسنه الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد وفاقا الا لكن تقييد بما لو كان مشتبها لا يخرج عن سمت القبلة
ولا يفوت به شرط الصلوة من البعد والاستقبال والا والى التكبير وهو كذلك ويبقى الاشكال في كيفية الذكر ولم اقف الى الآن في كلماتهم على
التعرض لذلك والذي يقتضيه النظر هو الاتيان بما يقتضيه اصل الصلوة فلا يجب متابعة الامام في الاذكار للعمومات وعدم الدليل على وجوب
المتابعة هنا ويأتي بما بقي من الاذكار بعد انصراف الامام حسب ما يمكن منها ويمكن ان يقال الدخول مع الامام في اثناء الصلوة وان كان يجب معه
نية الوجوب للصلوة لعدم سقوط الوجوب بعد انصراف الامام لظهور السقوط فيمكن القول بعدم وجوب الايمام ويظهر من الشهيد في الذكرى حيث
قال يأتي بالباقي بعد فراغ الامام على الاشهر ان هذا قول بعدم وجوب الايمام فح فينبغي حمل رواية اسحق بن عمار عن الصادق عن ابيه عليهما السلم كان علي
لا يقضي ما سبق من تكبير الجنازة واولها الشيخ بانها لا يقضي كما كان اي مع الدعاء بل يأتي بها ولاء وهو بعيد ويظهر من ذلك سهولة الامر في
الدعاء ومصلحة التقييد بالتتابع اشعارا بالاستحباب لكن العمل على الاول ثم ان الفاضلين وغيرهما ذكروا استحباب اعادة التكبير للمأموم اذا
سبق الامام بتكبيرة او ازيد وهو على اطلاقه مشكل وقال في المسالك هذا ان سبق سهوا او ظنا اما لو تعمد استمر متابعا حتى يلحقه الامام ويأتم
في الاخير واستشكل المحقق الشيخ على اطلاق كلام القواعد باستحباب الاعادة بالنسبة الى صورة العمد للزوم زيادة الركن وكذا الشهيد في الذكرى
ويوافق هؤلاء في الاستحباب في صورة السهو والظن لادراك فضل الجماعة ويبقى الكلام في الصحة مع التعمد وعدم اعادة التكبير فمقتضى كلام الجماعة
ان الصلوة صحيحة وان كان اثما وهو مشكل كما اشرنا اليه في الصلوة اليومية والظاهر انهم جعلوا التكبيرات بمنزلة الافعال في الصلوة اليومية و
الا فالاشهر والاظهر عدم وجوب المتابعة في الاذكار وكيف كان فلا بد من تخصيص المتابعة بغير التكبيرة الاولى فيبطل الصلوة بتعمد سبقها مطلقا ومقتضى
ما ذكر ان التقدم في الادعية قبل الاذكار غير مضر مطلقا واما تأخر المأموم بتكبيرة فصاعدا عمدا فالظاهر من الذكرى نوع تردد في البطلان مع ميله الى
خلاف ما لو كان سهوا فيصح **العاشر** يجوز الصلوة على الميت ليلا او دفنه بلا كراهة لعموم رجحان التعجيل ومقتضى رواية جابر عن ابي جعفر
عن... الا الذين رجلا منكم امات لي ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل مساواة الليل والنهار ولكن الشيخ في المبسوط
قال النهار افضل الا ان يخاف على الميت **قال** في الذكرى ولعله لتكثير اجتماع الناس عليه **ويجوز** صلوة الجنازة في الاوقات الخمسة بلا
كراهة بلا خلاف بينهم ظاهرا ودعوى الاجماع في كلامهم موجودة والاخبار كصحيح الحلبي وصحيح محمد بن مسلم وغيرهما بذلك ناطقة ورواية عبد
الرحمن بن ابي عبد الله ناطقة بكراهتها حين تصفر الشمس وحين تطلع شاذة محمولة على التقية **ولو** اتفقت في وقت حاضرة فعن المحقق التخيير ما لم
يخف على الميت او يخف فوت الحاضرة جمعا بين ما دل من الاخبار على تعجيل الميت الا ان يخاف فوت الفريضة وما دل على الابتداء بالفريضة الا ان
يكون الميت مدفونا مبطونا او نفساء مثلا وبان تثبت التخيير والحق تقديم الفريضة ما لم يخف على الميت وفاقا للشهيد وجماعة من اصحابنا المتأخرين
لا لاطلاق صحيحة علي بن جعفر ولا استقراء الاخبار الواردة في تقديم الفريضة في اول الوقت وخصوص ما ورد في تقديم اليومية على صلوة الآيات
وغيرها والاهتمام الوارد في الشريعة في حقها واما مع الخوف على الميت فيتعين التقديم اضيقها ولو تخاف الفريضة و**بالجملة** يجب تقديم المضيق
اذا ضيق احدهما ويجوز الاتيان بايهما مع توسعهما مع افضلية المبادرة بالفريضة ولما الوضيفا فظاهر كلام المبسوط تقديم الجنازة لان حرمة المسلم
ميتا كحرمته حيا وذهب جماعة من الاصحاب الى تقديم الحاضرة وهو الظاهر لما يستفاد من رجحان الصلوة الفريضة مما ذكرنا ووجوب حرمة المسلم لا يقتضي
الفورية لو ثبت وجوب الصلوة عليه قبل الدفن على وجوب الفريضة بجواز الصلوة عليه بعد الدفن على القبر الا مع عدم امكان الدفن حتى الابراك
الفريضة لفقدان من يدفنه فح فيبقى التعارض بين الفريضة وبين دفن الميت الا الصلوة عليه واهمية الدفن غير معلوم وقياسه على انقاذ المسلم
المحقق عن الغرق والحرق وغيرهما ممنوع وان كان لا يبعد ذلك من جهة اذا استلزم التأخير اتلاف الميت او المثلة به ولا يبعد القول بها لكن فرض مزاحمة الميت
مع الصلوة الفريضة ولو باتيانها بالايماء والاشارة فرض نادر جدا او متعذر يمكن الجمع بينهما ولا ريب في ترجيح جانب احترام الوقت وحفظ الميت عن التلف

ح
ولو ظهر ... ويجوز الصلوة عليه بعد الدفن

على استيفاء واجبات الصلوة من القيام والقعود وغير ذلك مع امكان الصلوة الاضطرارية ومن جميع ذلك يظهر عدم الفرق بين الفرائض اليومية
وغيرها من الصلوات المكتوبات وبعضية صلوة الاحتياط المعقدة متابعة **الحادي عشر** قال في الذكرى لا يستحب دعاء الاستفتاح عندنا ولا
التعوذ ولا تكبيرات ست قبلها او الاقرب استحباب الجهر بالتكبير للامام ليعلم من خلفه ثم قال وقال الفاضلان باستحباب السر في الدعاء سواء فعله
ليلا او نهارا لانه ابعد من الرياء فيكون اقرب الى الاجابة ولرواية ابي همام عن الرضا دعوة العبد سرا دعوة واحدة تعدل سبعين دعوة علانية
**اقول** وفي صورة احتياج المأموم الى المتابعة في الذكر كما هو الغالب الشايع فلا ريب في رجحان الجهر في الكل **الثاني عشر** اذا حضرت جنازة
في اثناء الصلوة على الاخرى فذهب جماعة من المتأخرين والمتقدمين الى انه يتخير في الاتمام ثم الاستيناف على الاخيرة والقطع والاستيناف عليهما لصحيحة
علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام في قوم كبروا على جنازة تكبيرة او تكبيرتين ووضعت معها اخرى قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على
الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا التكبير على الاخيرة كل ذلك لا باس به وهي لا تدل على ما ذكروه كما صرح به الشهيد وغيره رحمهم الله ثم
بل الظاهر منها التشريك بينهما حين وضع الاخيرة مع الاولى في التكبيرة فيجعل التكبير الثاني او الثالث مثلا التكبيرة الاولى للثانية ويحرم
الصلوة الثانية في قصده بعزمه لكل منهما وظيفتها فيقرأ الصلوة على محمد والدعاء للاولى والشهادتين للثانية وهكذا ثم يتخير بين ان يبقي
الاولى بعد اتمام تكبيراته الخمس حتى يتم التكبير على الاخيرة او يرفع الاولى ثم يتم ما بقي من تكبيرات الاخيرة ويحتمل ان يكون المراد ان شاؤا تركوها
الاشاء وتركوا الاولى حتى يفرغوا من الاخيرة وان شاؤا لم يتركوا بل يرفع الاولى باتمام الصلوة عليها ثم يتموا التكبير على الاخيرة يعني يستانفوا
التكبيرات تماما مستقلا **واما** توجيه الرواية على ما هو المشهور من الجماعة فهو ان يراد من قوله تركوا الاولى ابطلوا صلوتها ويكون كلمة حتى تعليلية لا غاية
يعني لئلا يصادف الفراغ التكبير على الاولى او لا بل يصادف الاخيرة وان صادف الاولى ايضا معها او يستفاد التشريك من قول الراوي وضعت معها
اخرى والمراد من قوله وان شاؤا رفعوا الاولى يعني صلوا عليها ورفعوها ثم اتموا التكبير على الاخيرة يعني كبروا عليها تكبيرات تاما مستقلا لا
مشتركا **وهناك** معنى رابع احتمله بعضهم وهو ان التشريك هنا المتبادر الصلوة على الاولى ثم يستانف على الاخيرة لكن لهم التخيير بين ان يتركوا
الاولى في محلها حتى يرفعوها سواء وبين ان يرفعوا الاولى قبل الثانية **وكيف كان** فلا ريب في افضلية استقلال الكل منهما بصلوتها مع عدم
الخوف على الجنازة الثانية **وعن** العلامة في بعض اقواله تخصيص ذا الخلاف في الوجه **وقد مر** ان اختلاف الوجه لا يعتبر في ذلك **والظاهر** ان التشريك
ايضا لا اشكال فيه سيما اذا لم يختلف في الوجه **ولا** اختلاف في كلماتهم منعا عن ذلك **وحمل** الشهيد من تأخر عنه الصحيح على ذلك وهو الظاهر من رواية
**وهو** المستفاد من نسبتها غيرها من الاخبار ايضا كما مر الاشارة منا في حكاية التكبيرات الزائدة عن الخمس وهو مقتضى اطلاقات الصلوة والجماعة وما
على التشريك من راس كلام **ايضا** الاشكال في جواز القطع والاستيناف وقيام الجماعة والسند لانهم بالصحيح وعدم وضوح دليل تام على حرمة مطلق
ابطال العمل كما اشرنا اليه في قواطع الصلوة يقوي جوازه مطلقا **لكن** الاولى والاحوط ان تخصه بصورة الخوف على الجنازة كما فعل الشهيد وغيره
ان القطع اذا كان يدفع الضرر وعدمه ينبغي فيتبع القطع والاستيناف وذلك يختلف باختلاف الاحوال والاوضاع واختلاف الجنائز في الدعاء
واتحادها فربما يكون التشريك في الاثناء اثقل من القطع فيقطع وربما يكون اخف فيشرك وربما يتساويان فيتخير ولنذكر بعض الامثلة وعليك بالتحصيل
الجواب وملاحظة الاقسام فمن امثلة ثقل التشريك ما لو وقع التشريك في التكبير الثاني او الثالث مطلقا وفي الرابع مع اتحادهما في الجنس اذا كانت
الثانية فان مكث الثانية على التقديرين الاولين في صورة القطع والاستيناف يكون بمقدار اربع ادعية وفي صورة التشريك بمقدار سبع في الاول
وست في الثانية وعلى التقدير الاخر يكون الادعية في صورة القطع اربعة وفي صورة التشريك خمسة ومن امثلة العكس التشريك في الخامس مع اختلافهما
فلا يمكث في صورة الاستيناف الا بمقدار دعاء واحد وفي صورة التشريك يمكث بمقدار اربع ومن امثلة التساوي ما وقع التشريك في الخامس مع اتحاد
الجنس وفي الرابع مع اختلافهما ووجهه ظاهر **المقصد الخامس** في الدفن ومقدماته **وفيه مباحث الاول** يستحب تشييع الجنازة بالاجماع
والاخبار المستفيضة جدا وله فضل عظيم وثواب جسيم **والظاهر** انه يتحقق بمطلق المشي معها كما يعم من ظاهر بعض الاخبار من انه المشي معها الى موضع الدفن او
الصلوة لاطلاق بعض الاخبار كرواية ميسر ورواية اسحق بن عمار وغيرهما وفي عقاب الاعمال حديثه من شيع جنازة فله بكل خطوة حتى يرجع مائة الف حسنة
ويمحى عنه مائة الف سيئة ويرفع له مائة الف درجة فان صلى عليها شيعه في جنازة مائة الف ملك كلهم يستغفرون له حتى يبعث من قبره والحديث
وفي رواية زرارة عن ابي جعفر قيل من ما يمشي مع الجنازة يوجر الذي يصلي عليها او يتبعها حتى يدفنها حسنة ويجوز المشي من احد جانبي الاصل وصحيحة محمد
بن مسلم وغيرها والمشي خلفها او في جانبيها افضل من امامها على المعروف من مذهب الاصحاب كما يستفاد من الاخبار مثل رواية اسحق بن عمار وغيره
**ايضا** الكلام في كراهة المشي امامها فنقل في الذكرى عن كثير من الاصحاب الكراهة **ونفاها** في المعتبر وعن ابن ابي عقيل وجوب التاخر خلف

في حكم ما لو حضرت جنازة في اثناء الصلوة على الاخرى

في استحباب تشييع الجنازة

المعادي لذي القربى لرواية ابي بصير وغيرها من الاخبار الكثيرة الدالة على ذلك وفي بعضها وأورده في طول النهار في اكثرها اسماعه ان الملئكة
يستقبلونه بانواع العذاب بما يقرب بهذا المضمون وعن ابن الجنيد ان صاحب الجنازة يمشي قدامها والباقون وراءها لما روي من فعل
من تقدم سير ابنه ولا احد له ولا رداء **أقول** ولا يبعد القول بالكراهة مطلقا لما يتبادر من لفظ التشييع والتبع وان كان يمكن ارادة التبع في المشي لا
في كيفيته ومحله ولرواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن آبائه عن علي عليه السلام قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم خالفوا اهل الكتاب وفي المقنع
روي اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم فانه من عمل المجوس **ويكره** الركوب الا لعذر والاولى الرجوع للاخبار الكثيرة **ويستحب** للمشيع ان يحضر قلبه
التفكر في المآل والتخشع والاتعاظ بالموت **ويكره** الضحك واللهو فقد روي ان النبي صلى الله عليه وآله تبع جنازة فسمع رجلا يضحك فقال كأن الموت
فيها على غيرنا كتب **ويظهر** من بعض الاخبار كراهة ترك الرداء للمشيع غير صاحب الجنازة وعن ظاهر ابن حمزة التحريم **واما** صاحب الجنازة فيخلع الرداء
والاسنى في الروايات وهي رواية ابي بصير ومرسلة ابن ابي عمير وليس فيها مطلق الاستحباب **ولا ينبغي** لمن شيع الجنازة ان يجلس حتى يوضع في لحده لرواية عبد الله
بن سنان **ويدل** على جوازه حسنة داود بن النعمان **الثاني** يستحب حمل الجنازة كما يستحب مباشرة الانسان له بنفسه وان لبس فيه مذلة
ولا سقوط مروة فقد فعله النبي صلى الله عليه وآله والصحابة والتابعون وقد دلت الاخبار المستفيضة **ويستحب** التربيع بمعنى حمل الجنازة من جوانبها الاربع لا الحمل
بين العمودين كما استحبه العامة للاخبار المستفيضة منها حسنة جابر عن ابي جعفر عليه السلام من حمل جنازة من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيرة **و**
اختلفوا في افضل كيفيات التربيع فالمشهور ان يبدأ بمقدم السرير الايمن ثم بمؤخره الايمن ثم بمؤخره الايسر ثم بمقدمه الايسر **وعن** الشيخ في الخلاف عكس الترتيب وتبعه
جماعة من المتأخرين **واحتج** للمشهور برواية العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام قال يبدأ في حمل السرير من الجانب الايمن ثم يمر عليه من خلفه الى الجانب الآخر ثم يمر عليه حتى يرجع الى المقدم كذلك دوران
الرحى عليه وفي رواية يونس عن ابي الحسن عليه السلام قال في آخرها فان لم تكن تتقي فان تربيع الجنازة التي جرت بها السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى
ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ولقول الشيخ في الخلاف برواية علي بن يقطين عن الكاظم عليه السلام قال سمعته يقول السنة في حمل
الجنازة ان تستقبل جانب السرير بشقك الايمن فتلزم الايسر بكفك الايمن ثم تمر عليه الى الجانب الآخر وتدور من خلفه الى الجانب الثالث
من السرير ثم تمر عليه الى الجانب الرابع مما يلي يسارك **قال** في الذكرى ويمكن حمله على التربيع المشهور لان الشيخ ادعى عليه الاجماع وهو في المبسوط والنهاية
وباقي الاصحاب على التفسير الاول فكيف يخالف ما ادعى الاجماع عليه ولانه قال في الخلاف تدور دور الرحى كما في الرواية وهو لا يتصور الا بمقدم السرير الايمن ثم
الخلف ثم بمقدمه الايسر والاصحاب انما فهموا ما قد نقله **أقول** وهذا الحمل لا يخلو من بعد ولا ريب ان حمل الخبرين الاولين على قول الخلاف ورواية علي بن
يقطين اظهر واوضح كما ذكره جماعة من المتأخرين بان يراد من الجانب الايمن في الاولين يمين الميت لا السرير فيوافق الاخبار **ولكن** الاظهر عندي هو
قول المشهور لما رواه ابن ادريس من جامع البزنطي في آخر السرائر عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال السنة ان تستقبل الجنازة من جانبها الايمن
وهو مما يلي يسارك ثم تصير الى مؤخره وتدور عليه حتى ترجع الى مقدمه فاذا ضم هذا الحديث الصحيح الصريح الى رواية العلاء بن سيابة الظاهر
فيما ذكره يترجح على مقتضى رواية علي بن يقطين ويمكن تأويله بنوع من التكلف ليرجع الى المشهور **بقي** الكلام في ان دوران الرحى ظاهر في قول
لكونه غالبا على هذا الوضع **ويدفعه** ان المراد بدوران الرحى عكس انقضاء الدورة من اليمين الى اليسار وهو المردود على العامة كما نطق به اول رواية
الفضل بن يونس في كيفية التقية **وكيف كان** فلا ريب في تحقق السنة بدون الترتيب كما نطقت به الاخبار مثل رواية جابر ومكاتبة الحسين بن
سعيد المتقدمة **الثالث** يستحب ان يقول المشاهد للجنازة الله اكبر هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله اللهم زدنا ايمانا و
تسليما الحمد لله الذي تعزز بالقدرة وقهر عباده بالموت لرواية عنبسة بن مصعب وان يقول الحمد لله الذي لم يجعلني من السواد المخترم لرواية ابي
حمزة ومرفوعة ابي الحسن النهدي **ورفع** التنافي ما بين حب لقاء الله بل الموت المرغوب اليه في الادعية والاخبار والحمد لله على الحيوة وطلب طول
العمر المرغوب اليهما مما لا يخفى على اهل المعرفة والحكمة الصادرة ان يجعل الاول من باب الشهوة والآخر من باب الارادة عكس ما هو مانوس بطباع
العامة ونظير ذلك المحب المشتاق الى لقاء محبوب عظيم رفيع الشأن غاية الاشتياق المستدعي للوصل والعاشق المتلبس بالثياب الخبيثة المنتنة
فهو مع انه لا يطيق المفارقة ويعزل اصطبارا عن القرار يرجو طول زمان التلاقي ليتمكن من ازالة الاوساخ واخذ الاهبة للقاء المحبوب ونحو ذلك
ونظير الآخر طالب طول الشتاء للزراع مع تحمل الشتاء مشقة لاجل زيادة المحصول والى ذلك اشير في كلمات اهل الحكمة في تشبيه العمر بفصل الربيع لا ثمر
لها والدنيا مزرعة الآخرة ونحو ذلك **الرابع** يستحب وضع جنازة الرجل على الارض مما يلي رجل القبر والمرأة مما يلي القبلة **وان** ينقل الى
القبر بعد وضعه قريبا منه بدفعات ثلث في الاخبار الدالة على وضعه قريبا من القبر بذراعين او ثلثة ونحو ذلك ليأخذ اهبته وان لا يفدحه القبر
بالميت كثيرا وانما استحباب الدفعات الثلث فقد دل عليه ما ورد من الصادق عليه السلام في حديث اذا اتيت بالميت القبر فلا تفدحه به

القبر فان القبر هول عظيم وتعوذ من هول المطلع ولكن ضعه قرب شفير القبر واصبر عليه هنيئة ثم قدمه قليلا واصبر عليه ليأخذ اهبته ثم قدمه الى شفير القبر ويستحب ان يرسل الرجل الى القبر سابقا براسه من قبل رجليه والمرأة عرضا لمرفوعة عبد الصمد بن هرون ورواية زيد بن علي وما رواه الصدوق في الخصال باسناده عن الاعمش عن جعفر بن محمد ع في حديث شرايع الدين قال والميت يسل من قبل رجليه سلا والمرأة تؤخذ بالعرض من قبل اللحد والقبور تربع ولا تسنم ومطلقات عدة من الاخبار على السل من قبل الرجلين ... بالمذكورين ومن جميع ذلك ظهر دليل استحباب وضع الرجل من قبل الرجلين والمرأة مما يلي القبلة ايضا ... وهو عدم الفرق بين الرجل والمرأة في الدفعات الثلث ولكن يظهر من الشهيد في الروضة وبعض من تأخر عنه ان الحكم المذكور مختص بالرجل ولم اطلع على دليل في الفرق وبعض كلماتهم ظ في عدم الفرق كعبارة الصدوق في الفقيه والمقنعة وكثير منها مشتبهة الدلالة فلاحظ كلماتهم وتأمل فيها وكيف كان فالترجيح عدم الفرق سيما مع التعليل الوارد في الاخبار لاخذ الاهبة وذكر ان لهون مع انه اخوف بها الضعف نفسها ويستحب ان ينزله من يدخل في القبر حافيا مكشوف الرأس محلول الازرار للاخبار الدالة عليه وما دل على نفي البأس عن الخف فهو محمول على الضرورة او التقية كما صرح به في رواية ابي بكر الحضرمي ورواية سيف بن عميرة ويستحب ان يدعو بما ورد في الروايات عند وضعه عند القبر بان يقول اللهم عبدك وابن عبدك وابن امتك نزل بك وانت خير منزول به وبعد وضعه ... بما ورد فيها من الادعية وقراءة الفاتحة والمعوذتين والاخلاص وآية الكرسي ويكره ان ... الارحام في الرجل دون المرأة وعلل الاول بانه يوجب القسوة ... الرحمة ... بانها عورة ... المؤمن ... ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها في حيوتها وفي رواية اسحق بن عمار ... الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها واما الاخبار ... جانب الرجل فقد نقف عليها الا ... ويمكن ان ... لذلك بما ورد في ... الذي ... كما سيجيء ... فهو ولي ... في التذكرة ... غيره ولا بأس به **الخامس** يجب الدفن كفاية بالاجماع ... ان الواجب ... عن الانس ... عن السباع ... في التذكرة وهذا من ... في الغالب ... لوفقد ... لاحدى ... الاجماع على وجوب الدفن لانهم فانه ... وذكره غيره ايضا ولعلهم نظروا الى ان وجوب الدفن ... المقصود من ايجابه هو ... الحكمين فالتزموا وجوب ... ويمكن استفادة ذلك مما ورد ان ... حيا ولا يحصل احترامه ... الامرين ... احدهما دفع الاضرار عن الاحياء ... وروى الصدوق في العيون والعلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما امر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده وقبح منظره وتغير ريحه ولا يتأذى الاحياء بريحه وبما يدخل عليه من الآفة والفساد وليكون مستورا عن الاولياء والاعداء فلا يشمت عدوه ولا يحزن صديقه وظاهرهم تعين الحفيرة فلا يجزي جعله في تابوت من صخر وغيره ... فوق الارض ... ان ... الدفن عليه ... في تابوت في الارض جاز لكنه مكروه وادعى عليه في المبسوط الاجماع قال في التذكرة ولا فرق بين انواع التابوت **هذا** مع التمكن واما مع التعذر لصلابة الارض او كثرة الثلج او وجود ... الارض ... المكن من نقله الى ما يمكن الدفن فيه قبل فساده يجزي التابوت ... بما يحصل الغرضين واحدهما ان لم يمكن تحصيلهما معا ومن مات في البحر وجب غسله وكفنه والصلوة عليه ونقله الى البر للدفن ... الى ان ... مع الامكان ... فساده ... ثم ... ويثقل ... او غيره بحجر ... او نحوهما ثم في الماء ثم يلقى في البحر ... الاخبار الكثيرة الدالة على ذلك مثل مرسلة ابان ومرفوعة سهل بن زياد ... وربما يقدح في سند الاخبار ... ولا وجه له سيما مع ... بها ... في حكاية زيد بن علي ... ميمون بن خالد ... حديدا ... في البحر ... او ... الذي ذكرناه لاطلاق الامر بالدفن ووجوب ... مستقبل القبلة ... فيه تأمل ولا ريب انه احوط **السادس** يجب اضجاعه على اليمين مستقبل القبلة بلا خلاف بينهم الا من ابن حمزة ومال اليه المحقق الاردبيلي ... على دليل فيه واحتج الاصحاب بالتأسي ... والائمة ... والظاهر ... كانوا يفعلون ذلك ... وبما ورد في حكاية براء بن معرور من الاخبار الكثيرة منها صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال كان البراء بن معرور التميمي الانصاري بالمدينة وكان رسول الله ص بمكة وانه حضره الموت وكان رسول الله ص والمسلمون يصلون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله ص الى القبلة فجرت به السنة وانه اوصى بثلث ماله فنزل به الكتاب وجرت به السنة وفي رواية اخرى ان براء كان اول من استقبل بالكعبة فنزل فيه ... يحب التوابين

ويستحب ان يدعو بما ورد عند القبر

فان الدفن واجب كفاية وفي وجوب ... الواجب من الدفن

في حكم ... الميت

في وجوب اضجاعه على اليمين مستقبل القبلة

ويجب المطهر من وجوب هذا السنتين والظاهر من عبارة الشيخ في الجمع اللزوم والالتزام فلا وجه للقدح في الدلالة نعم ان العلامة ابن سينا ادعى حرمه تم
في حديث العليل اذا اطلع واستقبل اذا انتهى الى القبر فسلّه واشرح الجسد وادخله اللحد ووجهه القبلة واذا كان الميت امرأة غير مسلمة
حاملا من مسلم فيستدبر بها القبلة اكراما للولد حيث ان وجهه الى ظهرها وعن التذكرة انه اجماع العلماء كافة ولما كان المقصود بالذات
في الدفن هو الولد لعدم لزوم دفن الكافر بل ولا يجوز انه قيل يدفن في مقبرة المسلمين واسنده في المعتبر الى رواية يونس عن الرضا ع وظاهره عدم جواز اخراجه
من بطنها وغسلها وتكفينها ويدل عليه تلك الرواية ايضا وان كان في دلالتها على الدفن في مقبرة المسلمين تامل **الشائع** يستحب حفر
القبر قدر قامة او الى الترقوة ذكرهما الاصحاب وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق ع قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي
وقال بعضهم قامة الرجل حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال في الذكرى والظاهر ان هذا من محكي ابن ابي عمير
لان الامام لا يحكي قول احد وفي الكليني باسناده الى سهل بن زياد قال روى اصحابنا ان حد القبر الى الترقوة وفي رواية السكوني ان النبي ص نهى ان يعمق
القبر فوق ثلث اذرع وهو قريب من مقدار الترقوة ولعل ذكر القامة في رواية ابن ابي عمير مع فتوى الاصحاب كاف في استحبابها فيكون مخصصا
لرواية السكوني وهي محمولة فيما فوقها على الكراهة في سنتي رواية ابن ابي عمير المتقدمة بعد ما نقلنا قال وللحفر على ابن الحسين او وفاة قال
اسفر والى دابلغوا الى الرشح ويمكن حملها على الثلث اذرع لانها قد تبلغ الرشح في البقيع كما ذكره في الذكرى وفي المنتهى لا فرق في ذلك بين الرجل
والمراة بلا خلاف ويستحب ان يجعل للميت لحد مما يلي القبلة وفي الصحاح اللحد الشق في جانب القبر والضريح الشق في وسطه وذكر الفاضلان
وغيرهما في معنى اللحد ان الحافر اذا بلغ ارض القبر حفر في جانبه مما يلي القبلة مكانا مستطيلا يوضع الميت فيه والشق ان يحفر له في القبر شقا يشبه
النهر يوضع الميت فيه ويسقف عليه ودليل الاستحباب الاجماع كما يظهر من المنتهى ويدل عليه بعض الروايات التي اوردها في اللحد واما الشق فمنهى الحلبي
واما الاخبار الواردة في الشق فمحمولة على الجواز او على التقية او على كون الارض رخوة فانها ان تشق خوفا من الانهدام قال في المعتبر ولو عمل شبه اللحد
من بناء في قبلته كان افضل ويستحب ان يكون اللحد واسعا يمكن فيه الجلوس كما دل عليه رواية ابن ابي عمير المتقدمة ويستحب حل عقد الاكفان
من قبل راسه ورجليه للاخبار المستفيضة منها صحيحة الحلبي وان يبرز وجهه كما في الصحيح ورواية سالم بن مكرم وان يفضي خده الى الارض كما في
رواية محفوظ الاسكاف وان يجعل له وسادة من تراب ويجعل خلف ظهره مدرة لئلا يستلقي كما في رواية سالم بن مكرم واما ما في رواية ابن ابي
عمير الصحيح من شق الكفن من عند راس الميت اذا ادخل قبره فهو محمول على الحل جمعا او يحمل على ما اذا لم يمكن الحل وان يجعل معه شيء من تربة
المبارك الحسينية قال في الذكرى قاله الشيخان ولم يعلم ماخذه والتبرك بها كاف في ذلك والا ... يجعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعة
وفي العزية في وجهه وكذا في اقتصاد الشيخ وقيل تلقاء وجهه وقيل في الكفن وفي المختلف الكل جائز وقد نقل ان امراة قذفها القبر مرارا لانها
كانت تزني وتحرق اولادها فامر بعض الاولياء بوضع تراب من قبر صالح معها فاستقرت قال الشيخ نجيب الدين يحيى في درسه يصلح ان يكون هذا متمسكا ونقل الفاضل
انها كانت تزني وتحرق اولادها فان امها اخبرت الصادق ع فقال انها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا معها شيئا من تربة الحسين ع
فاستقرت انتهى كلام الذكرى **اقول** ويدل على مطلق جعلها معه ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن داود عن ابيه عن عبد الله
بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت يوضع
مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وروى الطبرسي في الاحتجاج عنه عن صاحب الزمان ع مثل ذلك وروى الشيخ في المصباح عن جعفر بن عيسى
انه سمع ابا الحسن يقول ما على احدكم اذا دفن الميت ووسده التراب ان يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت راسه والظاهر ان المراد طين
قبر الحسين ع ولذلك اورده الشيخ في جملة احاديث تربة الحسين ع وقد مر ما يناسب المقام في الكفن ويستحب تغشية القبر بثوب عند ادخال
الميت اليه ان يغشى باللبن في المراة لرواية جعفر بن كلاب عن الصادق ع يغشى قبر المراة بالثوب ولا يغشى قبر الرجل وعمم بعضهم الحكم في الرجل ايضا وهو مشكل
**ويستحب** ان يلقنه الشهادتين واسماء الائمة ع بعد وضعه في القبر للاخبار المستفيضة جدا بل كادت تبلغ التواتر وان يدعو له للاخبار ايضا
وان يقرأ اية الكرسي لصحيحة زرارة **ثم** يشرج اللحد باللبن والطين وشبهه ويسد بحيث يمنع وصول التراب الى الميت ويدل عليه بعد
الاجماع ظاهر روايات الكليني عن ابن القداح والصدوق في العلل والمجالس عن عبد الله بن سنان وهي يدل على التسوية ويسد الخلل ولا اتفاق في
قال في الذكرى وروي ان النبي ص راى في قبر ابنه خللا فسواه بيده ثم قال اذا عمل احدكم عملا فليتقن وفي رواية اسحق بن عمار ثم تضع الطين
اللبن فيستفاد رجحان اللبن والطين والظاهر ان الاجر ايضا يكفي بل كل ما يؤدي مؤدى ذلك ولا يبعد كون اللبن افضل لظاهر الاخبار
ويمكن التنبيه له من صحيحة ابان بن تغلب ايضا قال سمعت ابا عبد الله ع يقول جعل علي ع على قبر رسول الله ص لبنا فقلت ارايت ان جعل الرجل

في بيان جملة من المستحبات حالة الدفن

عليه اجر اهل بيت الميت قاله و عن الراوندي ان عمل العارفين من الطائفة على ابتداء التشريج من الراس و يستحب الدعاء حال التشريج لرواية اسحق بن عمار بشتر يخرج من قبل الرجلين بلا فرق بين الرجل و المرأة خلافا لابن الجنيد فقال يخرج في المرأة من عند رأسها و لعل الظاهر و منه و يدل على اصل الحكم خصوص رواية السكوني مرفوعة سهل بن زياد و اطلاق غيرها من الاخبار الكثيرة الدالة على ان لكل بيت بابا و باب القبر من قبل الرجلين و في رواية سهل بن زياد انه يدخل من حيث شاء و لا يخرج الا من قبل الرجلين و يقول عند الخروج من القبر انا لله و انا اليه راجعون اللهم ارفع درجته في اعلى عليين و اخلف على عقبه في الغابرين و عندك نحتسبه يا رب العالمين كما في رواية اسحق بن عمار مشتر يهيل الحاضرون عليه التراب بظهور الاكف مسترجعين على المشهور بين الاصحاب نسبه جماعة من الاصحاب بعدم الوقوف على دليله و لعل دليله هو ما رواه الصدوق عن سالم بن مكرم و في جملتها فاذا خرجت من القبر فقل و انت تنفض يدك من التراب انا لله و انا اليه راجعون ثم احث التراب عليه بظهر كفيك ثلث مرات و قل اللهم ايمانا بك و تصديقا بكتابك هذا ما وعدنا الله و رسوله و صدق الله و رسوله و هذا و ان كان يمكن المناقشة فيها بعدم دلالة على المجموع لكن قال بعض الاصحاب لا دليل على شيء من الامرين كصاحب المدارك و لا ريب انه يثبت البعض و كذا رواية محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رأيت ابا الحسن ع يحثو التراب على القبر بظهر كفيه و في حسنة عمر بن اذينة قال رأيت ابا عبد الله ع يطرح التراب على الميت فيمسكه ساعة في يده ثم يطرحه و لا يزيد على ثلثة اكف فقال يا عمر كنت اقول ايمانا بك و تصديقا ببعثك هذا ما وعدنا الله و رسوله الى قوله تسليما هكذا كان يفعل رسول الله ص و به جرت السنة و لعل هذا استحباب اخر او يحصل الاستحباب بكليهما و استثنى الاصحاب من ذلك ذا الرحم فيكره له الاهالة على رحمه لموثقة عبيد بن زرارة المعللة بانه يورث القسوة البعد عن الرحمة و يستحب تربيع القبر و تسطيحه و رفعه مقدار اربع اصابع الى شبر و

في استحباب تربيع القبر و تسطيحه و رفعه مقدار اربع اصابع الى شبر

يدل على الاول و الثاني مضافا الى الاجماع ظاهرا رواية محمد بن مسلم و على التربيع ما رواه في العلل عن علي ان البيت ربع بذلك و على تسطيحه الاجماع نقله الشيخ في الخلاف و الاخبار مثل ما روي ان النبي ص سطح قبر ابنه ابراهيم و سطح قبر النبي ص و لكراهة التسنيم كما يفعله العامة شعارا فان استحباب التسطيح مخالفة لهم كما ذكره في روض الجنان و يستفاد ذلك من الاخبار الدالة على تسوية القبور مثل صحيحة زرارة الاتية بعد ذلك و رواية السكوني و سنذكرها في تجديد القبور و على رفعه اربع اصابع اخبار كثيرة طائفة منها مطلقة و طائفة منها مقيدة بمفرجات و بعضها مقيدة بمضمومة و في بعضها ان قبر النبي ص رفع شبرا من الارض و لعل عدم التجاوز عن الاربع المفرجات اولى لما رواه في العيون من منع الكاظم ع عن ذلك و كيف كان فالزائد على المذكور مكروه و يستحب رش الماء على القبر لتطابق الاقوال و الاخبار عليه و الافضل ان يعمل على مقتضى رواية سالم بن مكرم عن الصادق ع و في اخرها فاذا سوي قبره فصب على قبره الماء و تجعل القبر امامك و انت مستقبل القبلة و تبدأ بصب الماء عند رأسه و تدور به على قبره من اربعة جوانبه حتى ترجع الى الراس من غير ان تقطع الماء فاذا فضل من الماء شيء فصب على وسط القبر و يستحب وضع اليد على القبر و الدعاء للميت و الاستغفار له لرواية سالم بن مكرم هذه و غيرها من الروايات مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع في حديث قال قال و اذا حثي عليه التراب و سوي قبره فضع كفك على قبره عند رأسه و فرج اصابعك و اغمز كفك عليه بعد ما ينضح الماء و بمضمونها حسنة عن الصادق ع كذلك و حتى من لم يصل على الميت كما يستفاد من بعض الاخبار و ما يستفاد من استحباب تأثير اليد في التراب انما هو في حال الدفن و لم نقف على رجحان التأثير في غير التراب و في غير هذا الحال و ان يدعو بما رواه عمر بن ابي المقدام عن ابي جعفر ع اللهم ارحم غربته و صل وحدته و انس وحشته و اسكن اليه من رحمتك ما يستغني بها عن رحمة من سواك و الحقه بمن كان يتولاه و بما رواه محمد بن مسلم اللهم جاف الارض عن جنبيه و اصعد اليك روحه و لقه منك رضوانا و اسكن قبره من رحمتك ما تغنيه به عن رحمة من سواك و يظهر من رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله استحباب كونه مقابل القبلة حين وضع اليد قال سألت ابا عبد الله ع كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض و وضعها ثم رفعها و هو مقابل القبلة و هو يفيد رجحان مطلق الوضع لا خصوص عند الراس كما يستفاد من غيرها و لا اختصاص بوقت الدفن هذا على ما رواه الشيخ اما على ما في الكافي فيشكل استفادته لان له رواية في اوله ضعيفة الاسناد الا الاستدلال بها على الاطلاق و قال في الفقيه من اتى قبر مؤمن فادع له بهذا الدعاء و انت مستقبل القبلة او اراد بالدعاء ما ورد في رواية محمد بن مسلم المتقدمة قال في الذكرى و على ذلك يعني الاستقبال عمل الاصحاب و قال بعض اصحابنا و رأيت في بعض الروايات غير المعتمدة مستقبل القبلة و زيادته مستدبرها و مستقبلها اقول و روى الكليني في الصحيح عن محمد بن احمد قال كنت بفيد فمشيت مع علي بن بلال الى قبر محمد بن اسمعيل بن بزيع فقال علي بن بلال قال لي صاحب هذا القبر عن الرضا ع قال من اتى قبر اخيه ثم وضع يده على القبر و قرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات امن يوم الفزع الاكبر و هذا المضمون مروي بطرق متعددة معتبرة في التهذيب و مزار ابن قولويه و رجال الكشي و النجاشي و في ثواب الاعمال و في الكشي ان محمد بن اسمعيل روى عن ابي جعفر ع و المراد به الجواد ع انه يقول من زار قبر اخيه المؤمن



فجلس عند قبره واستقبل القبلة ووضع يده على القبر فقرأ انا انزلناه في ليلة القدر سبع مرات أمن من الفزع الاكبر وفي المهذب بعد مثل ما ذكر
الكاتب في الامر فقال من أتى قبر اخيه من أي ناحية ووضع يده وقرأ انا انزلناه في ليلة القدر الحديث وكذا الصدوق رواه مرسلا مطلقا في
الفقيه عن الرضا عليه السلام وكيف كان فلا ريب في استحباب الاستقبال وتلقين الولي او من يأمره بعد انصراف الناس رافعا صوته باجماع
اصحابنا كما ادعاه غير واحد منهم ويدل عليه رواية يحيى بن عبد الله ورواية جابر ومرسلة ابراهيم بن هاشم المذكورة في الكافي وفي تلك الاخبار
ان ذلك يكفي الميت دخول الملكين عليه في القبر ومسائلتهما اياه وذهب ابن ادريس الى ان الملقن يستقبل القبلة والقبر وابن البراج ويحيى بن سعيد
الى انه يستدبر القبلة والقبر امامه قال الشهيد رضي الله عنه وكلاهما جائز لاطلاق الخبر اقول ويمكن ترجيح الاستقبال لكونه خير المجالس
ثم قال وقال ابن البراج ومع التقية يقول ذلك سرا واما الطفل فقال في الذكرى ظاهر التعليل يشعر بعدم التلقين ويمكن ان يقال يلقن اقامة
للشعار وخصوصا المميز وكما في الجريدتين ويستحب ان يوضع عند رأسه علامة من حجر او خشبة ليزار ولما نقل من فعل النبي صلى الله عليه وآله في قبر عثمان بن
مظعون ولرواية يونس بن يعقوب الآتية الدالة على ذلك وعلى ان يكتب اسمه في اللوح الثامن قال الاصحاب يكره فرش القبر بالساج الا عند
الضرورة والساج هو خشب مخصوص والظاهر ان مرادهم الساج ونحوه كما يظهر من الشهيد رحمه الله واعترض بعضهم بعدم الوقوف على الدليل و
بعضهم علله بانه اتلاف مال غير مأذون فيه وفيه اشكال ويكفيهم في الكراهة مع انه يمكن استفادته من مكاتبة علي بن بلال
الى ابي الحسن انه ربما مات الميت عندنا وتكون الارض ندية فنفرش القبر بالساج او نطبق عليه فهل يجوز ذلك فكتب ذلك جائز فان السؤال عن ذلك في حال
الضرورة مشعر بانه يعلم المرجوحية بدونها فقرره الامام اياه على ذلك المعتقد بل يدل عليه وكذلك يدل الرواية على عدم الكراهة حال الضرورة وفي
وقال في الفقيه روي عن ابي الحسن الثالث اطلاق في ان يفرش القبر بالساج وهذا الاطلاق في الكراهة في غير حال الضرورة وبه يقيد الاشكال
الذي اشرنا اليه من ذلك اذن في الاتلاف مع ان الاتلاف الذي يثبت حرمته هو ما يعد اسرافا وذلك ليس مما ينكره العقلاء في نظائره
فينبغي ان يكون الحكمة في الكراهة مطلوبية كون الميت على الارض لا على فراش كما في صلاة العيد واما الثياب والفرش التي لها قيمة فصرح في الذكرى
بالحرمة كما يحرم وضع ما له قيمة مع الميت مطلقا وليس ببعيد وفي رواية يحيى بن ابي العلاء عن الصادق عليه السلام ألقى شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وآله في قبره
القطيفة وهو مهجور هذا والظاهر عدم كراهة اطباق اللحد بالساج ونحوه كما صرح به المحقق الثاني في شرح القواعد ويكره تجصيص القبور وادعي
عليه الاجماع في التذكرة وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح فقال لا يصلح البناء على القبر
ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه وفي الفقيه في حديث المناهي انه نهى ان يجصص المقابر وفي معاني الاخبار ايضا انه نهى عن هذا ولكن روى
يونس بن يعقوب قال لما رجع ابو الحسن موسى من بغداد ومضى الى المدينة ماتت له ابنة بفيد فدفنها وامر بعض مواليه ان يجصص قبرها ويكتب على
لوح اسمها ويجعله في القبر وحمل الشيخ على الكراهة بعد الاندراس لا الابتداء وربما يجمع بينهما بحمل الاول على غير قبور الانبياء والاولياء والائمة
المطهرين والثاني على مثلها كما هو مورد الرواية وهما لا يخلو عن بعد والعمل على المشهور للاجماع المنقول والروايات ويمكن حمل الرواية الثانية على تجصيص
بمعنى اعمال الجص لتشييد الاحجار والآجر ونحو ذلك لاجل الاستحكام وهو لا يسمى تجصيصا في العرف وكذلك يكره تجديد القبور وفي
بعد اندراسها على وجه الارض سواء اندرست عظامها ام لا الا ان يكون في ارض مسبلة ويندرس عظامها فيحرم تجديدها
بصورة المقابر لان ذلك يمنع من هجوم غيره مع زوال حقه واستدلوا على الكراهة برواية اصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين من جدد قبرا او مثل مثالا
فقد خرج من الاسلام واختلف الاصحاب في رواية هذا الخبر فعن محمد بن الحسن الصفار انه جدد بالجيم وعن سعد بن عبد الله انه حدد بالحاء المهملة يعني
التسنيم خلاف التسطيح وعن البرقي انه من جدث بالجيم من الجدث بمعنى القبر ولعل المراد نبشه وجعله قبر الميت آخر ويكون المراد منه التجديد احياء القبر
وعن المفيد انه خدد بالخاء المعجمة والدال المهملة بمعنى الشق ثم يقدر فيه او على جهة النبش وربما احتمل ان يكون معنى الحديث بالنظر الى الرواية الاولى
والرواية الثالثة من فعل ذلك بصورة مستقلا في احداث القبر بين القبور بخلاف ما لو مات او فعل بحكم الشرع ولا يخفى ان هذه المعاني
بعضها مما هو محرم وبعضها مما هو مكروه فالتجديد بالجيم والتسنيم مكروهان والنبش حرام والشق للدفن ابتداء حرام في الجملة كما سيجيء وكيف كان
فالرواية وفتوى الاصحاب يكفي في اثبات كراهة التجديد ويبقى الكلام في معنى الخروج عن الاسلام وربما اول بعدم الاستحلال المحرم او عد الكراهة
المكروه مع العلم بالحرمة او الكراهة من الشرع او حمل على المبالغة في المعصية كما في نظائره ثم ان التجديد قد يطلق على المرمة واصلاح المنكسر ولكن الظاهر
معنى مجازي له فهو غير داخل في الخبر واما ما ذكره في بعض الحواشي من الحرمة في المسألة فلا دليل على الحرمة مطلقا فلا بد من تقييدهما بما لو احتاج الناس
الى ذلك الارض وفي الذكرى المشهور كراهة البناء على القبر واتخاذه مسجدا وكذا يكره القعود على القبر وفي المبسوط نقل الاجماع على كراهة البناء عليه

اقول وتقدم رواية علي بن جعفر الدالة على النهي عن البناء والجلوس هنا ورواية يونس بن ظبيان في الصلوة على الميت على قبره واستثنى الاصحاب
من مسئلة البناء والتجديد والتجصيص عند تقبير قبور الانبياء والائمة عليهم السلام لاطباق الامامية عليه في كل عصر وللروايات الواردة في فضيلة تعميرها وتعاهدها
ولان فيها اعانة على زيارتهم وتعظيما لشعائر الله وتحصيلا للمصالح الدينية لانه لا يتحصل غالبا الا بها وكذا يدل الاخبار على جواز الصلوة الى قبورهم وعلى
الفضل العظيم والثواب الجسيم في ذلك بل وكذا الامر في قبور اولاد الائمة والعلماء والصلحاء فان تعميرها والبناء عليها وتعاهدها كان متداولا
بين الخاصة والعامة من دون نكير ومن ذلك يظهر جواز تزيين قبور الانبياء والائمة بل وغيرهم من اولادهم واتباعهم الصالحين بالفرش والضياء
والقناديل وغير ذلك مما يوجب تعظيمهم واحترامهم بقي الكلام في معنى قوله عليه السلام او مثل مثالا الا قال الصدوق ان المراد منه من ابدع بدعة ودعا اليها
او وضع دينا اقول ويمكن ان يراد به تصوير ذوات الارواح المظللة فانه يوجب الخروج عن الاسلام باحد الامرين المتقدمين ويمكن ان يراد به الصنم
وروى في الكافي عن السكوني عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة فقال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا
كلبا الا قتلته وعن ابن القداح عنه عليه السلام ما يقرب منه وهذه الرواية مقربة لرواية حمل المجمل المجملة في رواية الاصبغ وروى الشيخ عن جراح المدائني
عنه عليه السلام قال لا تبنوا على القبور ولا تصوروا سقوف البيوت فان رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك التاسع يكره ان يطرح في القبر من غير ترابه وادعى عليه الاجماع
في التذكرة لرواية السكوني عن الصادق عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وآله نهى ان يزاد على القبر تراب لم يخرج منه وباسناده عن السكوني عنه عليه السلام قال لا تطينوا القبر من غير طينه وفي الفقيه
قال الصادق عليه السلام كل ما جعل على القبر من غير تراب القبر فهو ثقل على الميت وعن ابن الجنيد ان ذلك وقت الدفن ولا بأس بعد ذلك والظاهر ان الجص والآجر
الذي يحتاج اليه في احكام القبر بل التراب الذي يعمر به يخرج من المنع ان قلنا بعموم الروايات واما اللبن لنضد اللحد والقبر فلا اشكال فيه جزما
العاشر يكره دفن ميتين في قبر واحد ابتداء ويظهر من جماعة من الاصحاب كراهته في الازج المعد لدفن جماعة ايضا ولم نقف لهم في الكراهة
على مستند الا ما نقله الشيخ في المبسوط مرسلا عنهم عليهم السلام لا يدفن في قبر واحد اثنان وهو كاف في المطلوب وهذا مع عدم الاضطرار والا
فيجوز بلا كراهة كما نقل عنه صلى الله عليه وآله انه قال للانصار يوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا ولا تجعلوا واجعلوا الاثنين والثلاثة في القبر الواحد واما اذا دفن
ميت ثم اريد نبش قبره ودفن آخر فيه ففي الكراهة والحرمة قولان اصحهما الثاني لاستلزامه النبش المحرم وسبق حق الاول فهو غصب نعم لو حفر القبر
غلطا او سهوا وحصل الحفر من الغير ففي الحرمة ح اشكال بالنسبة الى الدليل الاول فالقدر المحقق منه هو حرمة النبش لا مطلق وضعه في القبر ح
واما الدليل الثاني فالظاهر انه لا خدشة فيه ولا يقبل منع الاستحقاق والاولوية بحيث يمنع من ذلك ويكره نقل الميت من بلد الى آخر لمنافاته
التعجيل المأمور به وفيه اشكال لمنع كون ترك المستحب مكروها الا على القول باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده والاولى الاعتماد على الاجماع
قال في المعتبر عليه اتفاق العلماء جميعا ونقل الاجماع الشهيد وغيره ايضا واستثنوا من ذلك النقل الى المشاهد المشرفة بل قالوا باستحبابه قال في
المعتبر عليه عمل الاصحاب من زمن الائمة عليهم السلام الى الان وهو مشهور بينهم لا يتناكرونه وكذا قال غيره من علمائنا ويدل عليه بعد التمسك بمن له
اهلية الشفاعة وهو حسن عقلا بل يظهر من الاصحاب ان فيه نصا قال في الذكرى قال المفيد في الغرية وقد جاء حديث يدل على رخصة في نقل
الميت الى بعض مشاهد آل الرسول صلى الله عليه وآله ان وصى الميت بذلك ويدل عليه ما ورد ان رجلا مات في عرفات فالافضل نقله الى الحرم رواه الشيخ في التهذيب
وفي مجمع البيان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لما مات يعقوب حمله يوسف في تابوت الى ارض الشام فدفن في بيت المقدس ويقرب الاستدلال
ما سيجيء في النقل بعد الدفن قال في التذكرة ولان موسى عليه السلام لما حضرته الوفاة سأل الله عز وجل ان يدنيه الى الارض المقدسة رمية بحجر قال النبي
لو كنت ثم لاريتكم قبره عند الكثيب الاحمر وقيد الشهيدان وغيرهما هذا الحكم بما لو لم يخف هتكه في النقل اقول وتشقق الهتك لا
عن اشكال والظاهر انه اراد وامثال تأذي الناس بريحه وتلاشي جسده وجريان الدم والصديد عنه وتقطع اجزائه واحتمال سقوطه من ظهر
الدابة المحمول عليها فان تلك الامور توجب مهانته وذلته وظهور سوءته ونفرة الطباع عنه مع علم الميت بهذه الامور ووصيته بذلك
او مع العلم او مع العلم من حاله انه يرضى بذلك لاجل تحصيل هذه الفائدة العظمى فيشكل المنع لذلك ونشاهد في الاحياء انهم يرضون بمهانات
جزئية اذا كانت محصلة لفائدة كلية عظيمة نعم يمكن القول بان ايذاء الناس من الرفقاء واهل القافلة سيما اذا كان الهواء حارا ولا يمكن
التخلف عن جماعة المؤمنين وحصل بذلك ايذاؤهم بل ربما ادى الى مرضهم وقد ينجر الى هلاكهم فهذا مما يمكن ان يعتذر به لجواز وعدم صحة
التكليف من الوصية بلا منة فلا بد ان يلاحظ ذلك ويختلف باختلاف الحالات والاوقات ثم قال في الذكرى فلو كان هناك مقبرة بها قوم
صالحون وشهداء استحب الحمل اليها والنقل اليها لتناله بركتهم وبركة زيارتهم ولا بأس بهذا في غير الشهيد واما الشهيد فقال في الذكرى فالاولى
دفنه حيث قتل لقوله صلى الله عليه وآله ادفنوا القتلى في مصارعهم ثم قال في الذكرى ويستحب جمع الاقارب في مقبرة لان النبي صلى الله عليه وآله لما دفن عثمان بن مظعون قال ادفن

في فضيلة تعمير قبور الانبياء والائمة وتجصيصها والصلوة عندها

في كراهة طرح غير تراب القبر فيه

في كراهة دفن ميتين في قبر

في كراهة النقل من بلد الى آخر الا الى المشاهد المشرفة

الميت من اهله ولانه اسهل لزيارتهم فيفقد الاثم من ليس في الفضل والذكر على الانثى انتهى **هذا** الكلام في النقل قبل الدفن **و**
اما بعد الدفن فالمشهور عدم جوازه وان كان الى احد المشاهد المشرفة **و** نقل في التذكرة عن بعض علمائنا جوازه اليها **و** عن ابن الجنيد الجواز
لصلاح يراد بالميت **و** عن ابن حمزة الكراهة **و** قال الشيخ في النهاية بعد منعه عن النقل وقد وردت رواية بجواز نقله الى بعض مشاهد الائمة سمعناها مذاكرة والاصل ما ذكرناه ومثله قال في المصباح ولكن جعل فيه حكم النقل افضل **و** مال الى الجواز جماعة من المتأخرين مثل المحقق الشيخ
علي والشهيد الثاني وصاحب المدارك **دليل** المانع لزوم البدعة والنبش والهتك **و** الاستدلال الاول من ابن ادريس **و** هو لا يصح الا في
النقل الى المشاهد بقصد الفضل لا مطلقا **و** هو صحيح لو لم يقم عليه دليل وسنذكر ما يشير الى الجواز **و** اما النبش فالدليل على حرمته ليس الا الاجماع
وهو فيما نحن فيه **و** الاجماع في الجملة لا ينفع الا فيما حصل القطع به وهو فيما نحن فيه مبهم **و** الاعتماد على لفظ الاجماع المنقول ان جعلت من باب الخبر الواحد
مثل باب التعادل لعدم التخصيص فهو بعد نقل الخلافات في المسألة من القدماء والمتأخرين مشكل سيما مع ان الظاهر من بعضهم الاجماع في الجملة **و**
صرح به في روض الجنان قال وهو في الجملة اجماعي وان لم نجعله من باب الخبر الواحد واعتمد على ما حصل العلم به من مراد مدعي الاجماع فلا دلالة فيه
**و اما** الهتك فقد عرفت حاله في الاجمال والاشكال **و اما** ما يدل على الجواز فهو الاصل والتمسك بمن له اهلية الشفاعة فان العقل
يجوزه والعلة المستفادة من الاخبار الدالة على حسن مجاورتهم والدفن في جوارهم وما دل على جواز النقل اليهم قبل الدفن وما روي عن الصادق
من ان موسى على نبينا وآله وعليه السلام لما نقل عظام يوسف الى الشام وكان في شاطئ النيل في صندوق من مرمر ولذلك يحمل اهل الكتاب موتاهم
الى ارض الشام بناء على ان نقل حكايات السلف عن الائمة شاهد على حسنه كحكاية حديث ابن ذكرى حسن على كل حال عن موسى ثم في حال يحيى
رواه الصدوق في الفقيه والعيون والعلل والخصال ورواه في الكافي ايضا عن ابي جعفر **ثم** ان هذه الامور وان لم يستقل كل واحد منها في
الدلالة فلا يبعد ان اجتماعها كاف سيما مع عدم وضوح دليل التحريم سيما اذا اوصى الميت بذلك وعلم من حال الرضا بذلك وسيما اذا لم يلزم منه
هتك وايذاء والعلم عند الله **ثم** ان هذا الكلام في الدفن الحقيقي واما ما تعارف من وضعه في مكان مع تابوت وان كان تحت الارض فاراد
ان ينقل الى بعض المشاهد فالامر فيه سهل واوضح **تنبيه** ادعى جماعة من العلماء الاجماع على حرمة النبش **و استثنوا** من ذلك مواضع منها
اذا بلي الميت وصار رميما فيجوز نبشه لدفن غيره في الوقف والمباح اذا اريد دفن غيره فيه وفي المملوك للمصلحة المالك ويختلف ذلك باختلاف الترب
والاهوية ومع الشك يرجع الى اهل الخبرة **قال** في الذكرى فلو ظن فظهر بقاؤه وجب اعادته على ما كان عليه وهذا يدل على حرمته فيه **و** قد في
روض الجنان لو نبش على وجه يجوز فوجد فيه عظاما دفنها وجوبا وهذا لا يدل على حرمته **و** الظاهر ان مراد الذكرى ما لو كان الميت باقيا على حاله
يصدق عليه الميت **و** مراد روض الجنان ما لو بقي فيه عظام متشتتة فيكفي فيه دفنها ثانيا وان لم يمنع من دفن الميت معه **و** هذا ظاهر **و منها**
ما لو دفن في ارض مغصوبة لم يجز المالك **و** مثله المشترك بغير اذن الشريك فيجوز لهما قلعه وان كان الافضل لهما ابقاؤه قاله في روض الجنان ولو
دفن باذن المالك فله الرجوع قبل الطم لا بعده **و منها** اذا كفن في المغصوب فيجوز للنبش لرد مال الغير ولا يجب على المالك اخذ القيمة وان استحب **و**
اما كفن الحرير فقيل هو كالمغصوب **و** الحكم بالنبش لرده مشكل لكون حق الله اوسع من حق الآدمي **و منها** نبشه للشهادة على عينه واثبات ما يترتب
على موته من تقسيم تركته واعتداد زوجته وحلول ديونه اذا امكن معرفته ولو علم تغير صورته بحيث لا يعرف فلا يجوز **و منها** اذا وقع في القبر ما
فيه قيمة ولا يجب على المالك قبول قيمته **و منها** نبشه لاستدراك الغسل او التكفين وفيه خلاف وعن الشيخ القطع بعدم النبش ومنعه غيره وقبل لو
الواجب المطلق عليه **و** الاظهر الاول للاصل وحرمة الهتك والشك في الوجوب ثم فلا يجب بمعد تسنده الاستصحاب لعدم ثبوت الموضوع القابل للانتقال
الى هذا الحين فلابد ان الاستصحاب لا يتحقق الا مع اجمال الحكم واحتمال الشمول الى الآن لشكوك فيه ولا معنى للاصل واذا ثبت الوجوب قبل الدفن
ما بعده وذلك لان الموضوع القابل للانسحاب في الاحكام الشرعية هو ما يثبت مع انفهام الاطلاق في الحكم فاذا كان الامر مرددا بين مطلق ثبوت الحكم
او ثبوت الحكم مطلقا فلا يعلم كونه حكما مطلقا حتى يقبل الاستصحاب بل ربما كان مقيدا الى حين الدفن واصالة التحكم المقيد لا معنى له لان الاطلاق ايضا قيد وان
المطلق والحكم المقيد كلاهما فردان لمطلق الحكم والاصل بالنسبة اليهما متساو فلا معنى لاصالة عدم احدهما دون الآخر **و** هذا المقام حققناه في القوانين
في مباحث الاستصحاب **و** نبهنا عليه هنا لتجديد العهد وتنشيط الخاطر لغفلة **و اما** لو بيع الارض بعد الدفن ففي جواز النبش وجهان الحق المشتري
وعدم تحريم الميت وثبوت حقه وجهان **و** الاظهر عدمه وفاقا لجماعة من الاصحاب **المقصد السادس** في اللواحق **و** فيه **مباحث الاول**
لو مات ولد الحامل في بطنها وهي حية وتعسر اخراجه قطع واخرج ادعى عليه الشيخ الاجماع **و** يدل عليه رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله قال
قال امير المؤمنين اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك يشق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا بأس ان يدخل

لعدم العلم بمنافيها نحن فيه

او الفساد

الرجل يده فيقطعه ويخرجه اذا لم ترفق به النساء وقال في المعتبر بعد تضعيف الرواية ان الوجه انه ان امكن الاسقاط صحيحا بشيء من العلاجات
والا توصل الى اخراجه بالارفق فالارفق ويتولاه النساء وان تعذر فالمحارم من الرجال وان تعذر فغيرهم دفعا عن نفس الحي وما ذكره لا ينافي الرواية و
لا ريب في تقديمه ما ذكره لا ينافي الرواية واما اذا ماتت الام وبقي الولد حيا فيشق بطن الميت ويخرج الولد لحفظ نفس الحي وللاخبار المستفيضة منها الموثق
المتقدم ومنها حسنة ابن ابي عمير في الكافي عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في المراة تموت ويتحرك الولد في بطنها ايشق بطنها ويخرج الولد قال فقال نعم و
يخاط بطنها ومنها موثقة علي بن يقطين تقييد الصدوق والشيخين واتباعهما بالجانب الايسر واسنده في التذكرة الى علمائنا ولا باس به وان خلا
عنه واما استشكال المحقق في لزوم الخياطة من جهة ان الرواية ابن ابي عمير عن ابن اذينة موقوفة عليه فلا يكون حجة ولا ضرورة اليه لان مصيرها الى البلاء
فهو مع انه تضعيف في نفسه لكفاية موقوفة امثال هذين الجليلين مبني على غفلته عما رواه الكليني في الباب الذي بعد هذا الباب الاول بسند فيه ...
وكان نظره كان مقصورا على التهذيب والعجب ممن تاخر عنه من المحققين كالشهيد والمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيرهم حيث لم يطلعوا عليه ثم
اطلقوا ولم يشترطوا كون الولد مما يعيش عادة لاطلاق النص نعم يشترط العلم بالحياة هنا كما يشترط العلم بالموت في المسألة السابقة و ينبغي
ان يقيد الشق بما لم يمكن القوابل اخراجه حيا ثم الرجال المحارم ثم غيرهما **الثاني** لا يجوز شق الثوب على غير الاب والاخ واما الاب والاخ فيجوز عند الاكثر
وخالف فيه ابن ادريس **اما** الدليل على الحرمة فهو اضاعة المال وفيه اشكال وان اظهرها الشهيد ... وهو اضاعة مطلقا لانه قد يكون لا لذلك
ولعله اجماع والدليل هو ذلك وما في رواية الصيقل لا ينبغي الصياح على الميت ولا شق الثياب غير ناهض على المطلوب وفي الذكرى عن النبي صلى الله عليه وآله
من خمش الوجوه وشق الجيوب وقد ذكر في الاخبار العامية لعنه **واما** الاستثناء فدليله ما استفيض في الاخبار من فعل ابي محمد الحسن بن علي الهادي عليه السلام
على ابيه الهادي عليه السلام وفي بعضها تعليل بان موسى شق ثوبه على هرون ولما نقل من فعل الفاطميات على الحسين عليه السلام فقام الدليل عليهما معا **هذا**
الكلام في الرجال **اما** النساء فقد اختلفوا فيه وقال العلامة في النهاية بجواز لطمها وفي رواية خالد بن سدير دلالة على جوازه لها على زوجها و
مال اليه في الذكرى واما اللطم والخدش وجز الشعر فنقل في الذكرى الاجماع على حرمتها عن المبسوط لما فيهما من السخط لقضاء الله ولرواية خالد بن
سدير عن الصادق عليه السلام لا شيء في لطم الخدود سوى الاستغفار والتوبة **واما** النياحة فيجوز اذا كان بكلام حق وصدق وتعداد الفضائل الموجودة فيه
نظما ونثرا كما نقل عن فعل فاطمة عليها السلام على ابيها وفعل ام سلمة عند رسول الله لابن عمها والوليد بن المغيرة والاخبار اكثيرة في جوازها وحليتها وحلية اجر
النائحة وحكاية نياحة اهل المدينة على حمزة سيد الشهداء طلب الرضا لرسول الله صلى الله عليه وآله معروفة وفي الاخبار مذكورة وكذا ما روي من وصية
الباقر عليه السلام ان يندب عليه في الموسم عشر سنين وامره بوقف شيء من ماله للنوادب **و** ما ورد في الاخبار من المنع فهو محمول على النوح بالباطل و
كذا التحريم في كلام الشيخ حيث ادعى الاجماع على حرمته **واما** البكاء فهو جائز اجماعا قبل خروج الروح وبعده خلافا لما في الذكرى والاخبار بجوازه
من الطرفين موجودة سيما ما دل على فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وقوله وخصوصا ما نقل في حكاية حمزة قال الصادق عليه السلام لما انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله من وقعة احد الى المدينة
سمع من كل دار قتل من اهلها قتيل نوحا ولم يسمع من دار حمزة عمه فقال صلى الله عليه وآله لكن حمزة لا بواكي له فآلى اهل المدينة ان لا ينوحوا على ميت ولا يبكوه حتى يبدؤوا
بحمزة فينوحوا عليه ويبكوه فهم الى اليوم على ذلك **و** يستحب الاسترجاع لمن نزل به مصيبة وفيه فضل عظيم كما ورد في الاخبار وكفاك الكتاب العزيز
**الثالث** في التعزية يستحب التعزية باجماع العلماء ودلالة الاخبار المستفيضة جدا وفيه فضل عظيم وثواب جسيم **و** هو طلب التسلي من المصاب بالتصبر
والامر الى الله تعالى وعدله وحكمته وذكر ما وعد الله الصابرين من الاجر والدعاء للميت **و** يجوز قبل الدفن وبعده لصحيحة هشام بن الحكم **و** يتاكد بعد
الدفن وهو افضل مما قبله لحسنة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام قال التعزية لاهل المصيبة بعد ما يدفن وفي رواية محمد بن خالد عن بعض اصحابه عنه
قال التعزية الواجبة بعد الدفن وهو محمولة على التاكيد **و** يستحب تعزية جميع اهل الميت **و** يتاكد في النساء سيما الثكلى الا ان يخاف الفتنة في الشابة
وقال الصدوق وان كان المعزى يتيما امسح يده على راسه فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله من مسح يده على راس يتيم ترحما له كتب الله له بعدد كل شعرة مرت
عليها حسنة فان وجده باكيا اسكته بلطف فمن العالم اذا بكى اليتيم اهتز له العرش فيقول الله تبارك وتعالى من هذا الذي ابكى عبدي الذي سلبته
ابويه في صغره وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لا يسكته عبد الا اوجبت له الجنة واقل التعزية ان يراه صاحب المصيبة قال في الفقيه وقال بعض العلماء كفاك من
التعزية بان يراك صاحب المصيبة **و** عن الشيخ في المبسوط انه يكره الجلوس للتعزية يومين وثلاثة اجماعا ومنعه ابن ادريس وقال انما يكره الجلوس للانسان
في داره للقاء اخوانه والتسليم عليهم واستجلاب الثواب لهم في لقائه وعزائه **و** الحق انه يرجع ذلك الى النية فيكره ان كان للجزع والشكوى هذا ولكن في
الكافي روايات تدل على جوازه ثلاثة ايام منها حسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال يصنع لاهل الميت ماتما ثلاثة ايام من يوم مات وفي الذكرى عن ابي الصلاح
انه قال من السنة تعزية اهله ثلاثة ايام وحمل الطعام اليهم ومال هو اليه لاشتمال الاخبار والاظهر جواز الجلوس ثلاثة ايام بلا كراهة وفي الاخبار دلالة على

في وجوب شق البطن واخراج الولد اذا ماتت الام والولد حي

في عدم جواز شق الثوب على غير الاب والاخ وجوازه عليهما وجواز النياحة والبكاء

في استحباب التعزية وتاكدها بعد الدفن ... والجلوس ثلاثة ايام

استحباب اطعام اهل الميت فادعى الاجماع عليه في الذكرى وكذا في المنتهى و يستحب ذلك ثلثة ايام للاخبار منها خبر حفص بن البختري وهشام بن الحكم عن
ابي عبد الله قال لما قتل جعفر بن ابي طالب امر رسول الله فاطمة ان تتخذ طعاما لاسماء بنت عميس ثلثة ايام وتاتيها ونساؤها فتقيم عندها ثلثة ايام
فجرت بذلك السنة ان يصنع لاهل الميت طعام ثلثة ايام وفي رواية ابي بصير وغيره قال ينبغي لجيران صاحب المصيبة ان يطعموا الطعام عنه ثلثة ايام وغيرهما و يكره
الاكل عندهم لما رواه الصدوق عن الصادق قال الاكل عند اهل المصيبة من عمل اهل الجاهلية والسنة البعث اليهم بالطعام كما امر به النبي في جعفر بن ابي طالب لما جاء نعيه
و الظاهر ان المكروه هو الاكل عندهم اذا صار الاكل سببا للمشقة عليهم لانهم مشغولون بالمصيبة وقلوبهم منكسرة فلذلك جعل السنة بعث الطعام اليهم والا فلو دعوا اهلها
للطعام الى الاكل معهم او صار ذلك سببا لانسهم وتسليهم او كان ذلك اعانة لكل من اصيب بنحو ذلك مثل ان يكون الطعام كثيرا او لا يمكن صرفه الا باكل الغير عنده
فالظاهر عدم الكراهة و اما كراهة الاطعام لاهل المصيبة فلا دليل عليه مع انهم قد يضطرون الى ذلك لورود اناس عليهم من البعيد ونحوها لا مرية في ذلك بل ويستحب
الانسان بعض اللحامين كما رواه في الكافي من فعل ابي جعفر قال في الذكرى ولو امر بعض اللحم اهله كان ذلك لا يشغلهم بعضا ما عن ذلك كما دل عليه خبر الرابع
في زيارة اهل القبور وهي مستحبة للرجال اجماعا نقله في المنتهى و في الذكرى وكفى به فضلا انها مذكرة للموت وميلا الى دار القرار ومنغصة للذات الفانية الموبقة
الاخبار بها من الطرفين مستفيضة وفيها انهم يعلمون بكم ويفرحون بكم ويستانسون اليكم ويتاكد في السبت والاثنين والخميس و ما ورد في الاخبار من فعل فاطمة
يدل على جوازه للنساء ايضا وكرهها لهن في المعتبر لما فيها من السر والتسبب قال في الذكرى وهو حسن مع الامن والصون لفعل فاطمة قال ولو كانت زيارتهن
الى الجزع والتسخط لقضاء الله لضعفهن عن الصبر منعن منها وعليه يحمل ما روي عن النبي لعن الله زوارات القبور و يستحب ان يقول في التسليم على اهل القبور ما روي عن عبد
الله بن سنان السلام على اهل الديار من المؤمنين والمسلمين انتم لنا فرط ونحن ان شاء الله بكم لاحقون و يقول ما روي عن جراح المدائني السلام على اهل الديار من المسلمين
والمؤمنين رحم الله المستقدمين منا والمستاخرين وانا ان شاء الله بكم لاحقون و في الكافي عن محمد بن مسلم عن الصادق قال قال العلماء وروي عن النبي لان يجلس احدكم
على جمر فيحرق ثيابه ويصل النار الى بدنه احب الي من ان يجلس على قبر والمراد به المبالغة في الزجر و في رواية علي بن جعفر عن الكاظم مرسلة لا يصلح الجلوس على القبر
الا ان اصلح و روي في الفقيه عن الكاظم اذا دخلت المقابر فطأ القبور فمن كان مؤمنا استروح ومن كان منافقا وجد الم و ربما حمل على من يدخلها لاجل الزيارة
فيكون كناية عن طلب كثرة التردد اليها لاجل الزيارة وعلى الاقتصار على زيارتها لا الو و ربما حمل الاجماع الذي ادعاه العلامة على انه مستثنى مع ان الخبر ليس بعيد
لو يدل الا على الجلوس **السابع** لا يجوز ان يدفن في مقبرة المسلمين كافر وادعى عليه في الذكرى اجماع العلماء وعلله بان لا يتاذى المسلمون بعذابهم و قد يستثنى
الحامل من مسلم و اما دفنه فظاهر الاصحاب عدم جوازه كالغسل والتكفين وان كان ذا قرابة منه حتى اباه كما في رواية عمار لقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم و عن السيد في شرح الرسالة جواز مواراته اذا لم يكن له من يواريه و دليله غير واضح **الثامن** قال في المنتهى روى الشيخ
انه يوضع عند الجريدة مع الميت كتاب يقول قبل ان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق وان النار حق
وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور ثم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم شهد الشهود المسمون في هذا الكتاب ان اخاهم في الله عز وجل فلان بن فلان ويذكر اسم
الرجل واسم ابيه اشهدهم واستودعهم واقر عندهم انه يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وانه مقر بجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وان عليا
ولي الله وامامه وان الائمة من ولده ائمته وان اولهم الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد و
الحسن بن علي والحجة القائم عليهم السلام وان الجنة حق وان النار حق والساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وان محمدا عبده ورسوله جاء بالحق وان عليا ولي الله و
الخليفة من بعد رسول الله ومستخلفه في امته مؤديا لامر ربه تبارك وتعالى وان فاطمة بنت رسول الله وابنيها الحسن والحسين ابنا رسول الله وسبطاه واماما الهدى وقائدا
الرحمة وان عليا ومحمدا وجعفرا وموسى وعليا ومحمدا وعليا وحسنا والحجة ائمة وقادة ودعاة الى الله عز وجل وحجة على عباده ثم يقول للشهود يا فلان بن فلان ويا فلان
المسمين في هذا الكتاب اثبتوا لي هذه الشهادة عندكم حتى تلقوني بها عند الحوض ثم يقول الشهود يا فلان نستودعك الله والشهادة والاقرار والاخاء موعودة عند
رسول الله صلى الله عليه وآله ونقرأ عليك السلام ورحمة الله وبركاته ثم تطوى الصحيفة وتطبع وتختم بخاتم الشهود وخاتم الميت وتوضع عن يمين الميت مع الجريدة وتكتب
بكافور وعود على جبهته غير مطيب و لم يكن عندي نسخة صحيحة وانما نقلتها من كتاب نقل فيه عن المنتهى مغلوطا جدا مع ملاحظة نسخة من مصباح الشيخ لا تخلو من غلط ايضا و لعل المراد
يحصل بهذا الطبع والختم بخاتم الميت والشهود والكتابة بالعود والكافور وايضا ان الكتابة بالتربة المقدسة يكون احسن و يمكن ان يقال يشترط حصول الشهادة من صلحاء
للعقد في البحث الخامس من باب صلوة الميت و ينبغي ما ذكره من المحقق الاردبيلي مع ملاحظة تلك الصحيحة ينبغي ان يكتب الشهود اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا وانت
اعلم به منا ثم يكتبون اسمهم ويختمون بخاتمهم غفر الله لنا ولهم وحشرنا مع الحسين وجعل آخرتنا خيرا من الاولى وجعلنا خيرا مما يظن الناس وغفر لنا ما لا يعلمون و بذلك تم المجلد الاول من كتاب غنائم الايام
و يتلوه المجلد الثاني من كتاب الزكوة والخمس والصيام وفقنا الله لاتمامه بحق سادات الانام محمد واله الطاهرين المعصومين عليهم افضل الصلوة والسلام صورة خط المصنف ره وقد فرغ من تسويده
العبد الفقير الى الله الاثيم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم عفي عنهما ... في بلدة قم في عصر يوم الاربعاء السابع عشر من شهر جمادى الاولى ... هجرية

الا انا مغتنمة كمال الحمد والاكرام والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكوة وفيه مقدمة وابواب اما المقدمة فالزكوة في اللغة الطهارة والزيادة والنمو وفي الشرع اسم لحق يجب في المال يعتبر في وجوبه
النصاب هكذا في المعتبر والكلام في تصحيح عكسه وطرده غير مهم وهو فيهما اي المال وزكوة الفطرة والاشهر انه ليس في المال حق واجب غيرها ونسبه الشيخ
في الخلاف الى وجوب ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث والحفنة بعد الحفنة واحتج عليه باجماع الفرقة واخبارهم وبقوله تعالى وآتوا حقه
يوم حصاده لنا الاصل وعدم الدليل على الوجوب وما ادعاه من الاجماع غير معلوم وما يشعر به من فتاوى علمائنا ليس الا الندب والرجحان وصريح الاستحباب
واما الاخبار ففيه مع كثرتها لا دلالة فيها على الوجوب كما لا يخفى على من لاحظها فهي محمولة على الاستحباب كما يدل عليه رواية معوية بن شريح
عن الصادق عليه السلام في الزرع حقان حق تؤخذ به وحق تعطيه اما الذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر واما الذي تعطيه فقول الله عز وجل وآتوا حقه
يوم حصاده يعني من حضرك الشيء بعد الشيء ولا اعلمه الا قال الضغث بعد الضغث حتى تفرغ ونحوه حسنة زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير بل ظاهر قوله في الآخر
واما الآية فقد اجيب عنها بان المراد منها الزكوة فان الظاهر من قوله وآتوا حقه ايجاب ما علم ثبوته لا ايجاب شيء بهذا اللفظ وتحديده بيوم حصاده فيه ايماء الى
في الاتيان بالعزم عليه والاهتمام به وهو ليس باولى من اخراج الاضغاث عن ظاهرها الذي هو المعهود سيما مع قوله ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين
فان الاسراف لا معنى له في المقدار الذي هو الزكوة كما ورد الرواية بذلك واشار اليه السيد في الانتصار ويشير اليه صحيح البزنطي ايضا عن ابي الحسن قال
سألته عن قول الله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا قال كان ابي يقول من الاسراف في الحصاد والجداد ان يتصدق الرجل بكفيه جميعا وكان
ابي اذا حضر شيئا فرأى احدا من غلمانه يتصدق بكفيه صاح به اعط بيد واحدة القبضة بعد القبضة والضغث بعد الضغث من السنبل غايته لزوم الاجمال
في الآية ولا يضر لبيان اهل البيت عليهم السلام عند الحاجة فلا يلزم الاخراج الامر عن ظاهره وهو لا يضر اذا دل عليه الاخبار المبينة له اذ كما ان تلك
الاخبار تفسير للمجمل تصير قرينة للمجاز ايضا ومما يدل على الاستحباب عدم تحديده تحقيقا الباب الاول في زكوة المال وهو واجب بالاجماع
والكتاب والسنة بل هو من ضروريات الدين يرتد منكره ويقتل اذا كان عن فطرة ولا يقبل توبته ظاهرا الا ان يكون في حقه شبهة والآيات والاخبار الدالة
على ثوابها وفضيلتها والعقاب على تركها والتشديد والتأكيد في امرها من الكثرة بحيث لا يحتاج الى الذكر والبيان وكفاها فضيلة اقترانها بالصلوة التي
هي افضل الاعمال وشرط قبول سائر الاعمال وعمود فسطاط الدين المعدود مانعها من الكفار في الآيات المتعددة الدالة على اشتمالها في ذلك
وفيه مقاصد المقصد الاول فيمن يجب عليه الزكوة وهو البالغ العاقل الحر المالك المتمكن من التصرف وفيه مباحث الاول يجب الزكوة
على الطفل اما في الذهب والفضة فاجماعا وللاصل وعدم شمول العمومات اياهم لعدم التكليف ولا الاولياء لانهم بالنسبة الى اموالهم لتعلقها باموال انفسهم
وللاخبار المستفيضة مثل صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس في مال اليتيم زكوة ومثلها صحيح محمد بن مسلم وغيرهما وصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام
قال قلت له في مال اليتيم عليه زكوة فقال اذا كان موضوعا فليس عليه زكوة فاذا عملت به فانت ضامن والربح لليتيم ويستحب في غيرهما اما الشراء المدعى
عليه الاجماع من المعتبر استحباب اخراج الزكوة من ماله اذا اتجر له الولي للاخبار المستفيضة مثل حسنة محمد بن مسلم قلت لابي عبد الله عليه السلام هل على
مال اليتيم زكوة قال لا الا ان تتجر به او تعمل به ورواية سعيد السمان وموثقة يونس بن يعقوب كلاهما في الكافي ورواية محمد بن الفضل في التهذيب ما يفيد الوجوب
ولكن الشيخ حمله على الاستحباب لان الزكوة في مال التجارة ليس بواجب على البالغ ففي الصبي اولى ونفى ابن ادريس الزكوة رأسا ومال اليه صاحب المدارك
استضعافا لسند الاخبار ودلالتها اقول اما السند فالحسن والموثق حجتان كما حقق في محله سيما مع وجودهما في الكافي وبمثله لا اعتضادهما بالقبول
واما الدلالة فلكون كلمة على في مفهوم الحسنة والامر بالتزكية في الموثقة ورواية محمد بن الفضل ونحوهما ظاهرا في الوجوب لا صريحا مع اقتضاء الجمع بين الاخبار حملها
على الاستحباب سيما مع الشهرة والاجماع المنقول ويؤيدها الاخبار الواردة في علة مقدار الزكوة وملاحظة حال الفقراء والاغنياء والتسبب بها عن نقصان
تعلق حقهم باموال الاغنياء مطلقا ولذلك قيل بالوجوب هنا وفي الغلات والمواشي ايضا كما سيجيء فمع ثبوت الزكوة في اموال اليتامى في الجملة لا ينبغي التأمل
في خروج النقدان بالاجماع وبقي الباقي ومقتضى الثبوت الوجوب على الولي لانه من الاحكام الوضعية بالنسبة الى اليتيم كما يتعلق به من الجنايات ولكن الاخبار
والاجماعات المنقولة دعانا الى القول باستحباب الاخراج وان الحق في اموالهم غير محقق واما الغلات والمواشي فالمشهور فيهما الاستحباب بمعنى انه يستحب
للولي ان يخرجها من ماله وان امكن تعلق الاستحباب به اذا كان مميزا بناء على كون عباداته شرعية كما هو الاصح الا ان كونه محجورا عليه يمنع عن التصرف
في العبادات المالية ويبقى البدنية تحت الامكان والصغير اذا كان مميزا ملوثا او اوجبها الشيخان واتباعهما لصحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليهما السلام

في معنى الزكوة لغة وشرعا

غير الخمس

من هنا

في وجوب الزكوة على الطفل وعدمه

في استحباب زكوة مال الطفل اذا اتجر له الولي

انهما فالحاصل ان مال اليتيم ليس عليه في العين والصامت شيء واما الغلات فان عليه الصدقة واجبة وفي بعض النسخ الدين بدل العين وهي معارضة بموثقة ابي بصير عن الصادق عليه السلام انه قال سمعته يقول ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة الحديث ومع ضعفها بالاصل والعمل والعمومات الصحيحة النافية للزكوة عن مال اليتيم واجمع على القصد سيما مع منع ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الوجوب فيحمل على الاستحباب وحمل الشيخ الموثقة على ان المراد ليس على جميع غلاته زكوة بل انما هو على البعض وهو الغلات الاربع وهو بعيد جدا ولولا الشهرة العظيمة في الاستحباب لقلنا بانتفائها رأسا للاصل او قلنا بالوجوب لهذه الصحيحة فانه هو الموافق للعلة الواردة في الاخبار كما اشرنا سابقا ولكنها مع الاصل ومنع الحقيقة الشرعية يؤيد الاستحباب والاولى اكتفاء الولي بنية مطلق التقرب واسقاط الوجه **وربما** حمل الصحيحة على التقية لان الوجوب مذهب العامة **ويؤيده** رواية مروان بن مسلم عن ابي الحسن عليه السلام قال كان ابي يخالف الناس في مال اليتيم ليس عليه زكوة وهو ايضا يؤيد عدم الوجوب واما المواشي فلم نقف فيها على دليل لا وجوبا ولا استحبابا **ويمكن** ان يستشعر من مفهوم الوصف في الصحيحة المتقدمة ولكن الاعتماد عليه مشكل سيما مع العمومات وقوله عم في مال اليتيم واعلم ان لفظ اليتيم في كلامهم موافقا للاخبار بناء على الغالب والا فالحكم ثابت لمطلق المولود الغير البالغ دون الحمل والظاهر ان الحكم بعد البلوغ وقبل الرشد والمتولي لاخراج الزكوة هو الولي الشرعي ومع فقده فيمكن ثبوت هذا الحكم لاحاد العدول من المؤمنين كما يجوز لهم التصرف في ماله مع المصلحة اذا انعدم الولي كما احتمله المحقق الاردبيلي مع تامل فيه **فائدتان الاولى** اذا اتجر الولي مال الصغير لنفسه بان نقله بالقرض ونحوه واتجر لنفسه فيستحب له الزكوة لصيرورته من فروع زكوة مال التجارة وسيجيء دليل الاستحباب واشترطوا في جواز ذلك للولي الملائة اي كونه مالكا لما ساوى مال الطفل زائدا على مستثنيات الدين وقوت يوم وليلة له ولمن يجب عليه نفقته والاولى تفسيرها بما يقدر به على اداء المال لو تلف بحسب حاله كما قيل فيكون في ذلك العفو والحرمة والوجه ولكن الاخبار الواردة فيه تدل على اشتراط وجود المال مثل صحيحة ربعي بن عبد الله ورواية اسباط بن سالم وغيرهما واستثنوا من ذلك الاب والجد فجوزوا لهما الاقتراض مع العسر واليسر ولم يظهر له مخالف واستشكله في المدارك **ولعل** دليلهم الاخبار الكثيرة الواردة في ان الابن وماله لابيه ولكنها مقيدة بصورة الاضطرار والاحتياج كما نطق به بعضها ويمكن دفع ذلك بان التقييد انما يفيد تقييد التصرف مجانا وبلا عوض بصورة الاضطرار لا مطلقا فيبقى عمومها في غير ذلك على حاله والاخبار كثيرة لا نطيل بذكرها ويؤيدها ذكرنا من التنبيه ما ورد في الاخبار من ان الام لا يجوز لها الاخذ الا قرضا على نفسها بخلاف الاب مثل حسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الرجل لابنه مال فيحتاج الاب قال ياكل منه فاما الام فلا تاكل منه الا قرضا على نفسها فان الظاهر منها جواز الاخذ مجانا فوق مقدار نفقته الواجبة لان الام ايضا واجب النفقة فجواز الاستقراض للاب يثبت بطريق الاولى **الثانية** اذا اتجر غير الولي او الولي الغير المليء بماله لنفسه فهو ضامن للمال لانه غاصب وعليه يحمل صحيحة الحلبي المتقدمة وما في معناها ولكن الاشكال في معنى قوله عم والربح لليتيم ومطابقته لقواعدهم لهذه العقود فان المعاملة اذا كانت منهية فاسدة فلا يحصل الانتقال بل يرجع مال كل من الطرفين الى صاحبه ويتبعه نماؤه فربح المبيع بعين مال اليتيم كيف يتعلق باليتيم **وربما** يقيد ذلك بان المراد اذا كان المشتري وليا او اجازة الولي مع مصلحة الطفل وفيه ان الحمل ولم يندفع في الاول الا ان يعتبر الاجازة عن جانب الطفل ثانيا **ولعل** اطلاق الرواية مبني على ان البيع من العاقل واقع غالبا على جهة المصلحة وان قلب مال الطفل ايضا كان مصلحة للطفل بمعنى كونه اصلح من ابقائه على حاله وان كان اخذ الولي اياه لنفسه مخالفا للمصلحة من جهة عدم الملائة فاذا وقع معاملة في ماله كانت موافقة لصلاحه فيجب على الولي امضائه له لانه يجب عليه ملاحظة غبطته ولهذا قال الامام عم والربح لليتيم يعني يجب عليه مصاداة لليتيم له ويتبع الفقهاء للرواية نظرا الى ذلك هذا **وربما** يستشكل في توجيهها بامضاء الولي ايضا لانه لم يقع للطفل ابتداء بل وقع لغيره بنحو له على نحو منهي عنه وفيه انه مبني على انحصار صحة الفضولي فيما لو نوى الفضولي البيع لمالكه والظاهر انه يجري في الغاصب ايضا نظرا الى الدليل وسيجيء بيانه في محله ولا زكوة هنا على المتصرف لبطلان تجارته ولا على الطفل وعلل بعدم مقارنة قصد الاكتساب للطفل حين التملك كما هو شرط فيما التجارة كما سيجيء **وربما** يدفع بانها حاصلة على القول بكون الاجازة جزء السبب لا كاشفة **اقول** والاقوى كونها كاشفة ولكنه يمكن استفادة الاستحباب عن صحيحة الحلبي المتقدمة بمعونة ملاحظة مفهوم اولها وهو ظاهر جماعة من المتأخرين والمسئلة محل اشكال **الثاني** لا يجب الزكوة في مال المجنون للاصل وعدم شمول الاطلاقات له لعدم التكليف ولا خلاف في ذلك في النقدين الا ان يتجر به الولي فيستحب فيه لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عم امرأة من اهلنا مختلطة عليها زكوة فقال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل فلا وقريب منها رواية موسى بن بكر وحملها على الاستحباب لعدم القول بالوجوب لعدم الوجوب في اصل مال التجارة ففيه اولى واوجب الشيخان الزكوة في غلاته كالطفل وقد نفى على مستنده ما **ثم** ان الحكم في المطبق واضح واما ذو الادوار ففي التذكرة اشتراط الكمال طول الحول فلو جن في اثنائه سقط و

استئنافه من حين عوده واستشكله في المدارك واستقرب تعلق الوجوب حال الاغماء لعدم المانع من توجه الخطاب اليه اقول الخطابات الشرعية
انما يتعلق بالمكلفين فالخطاب بالزكوة بشرط حول الحول يتعلق بالمكلف ولا بد من اعتبار الحول في حال التكليف قبله لا بمعنى الغاء الشرط ولا الشرط مطلق
الجنون فلا بد من اعادته واما السهو والغفلة والنوم فلا يقطع الحول لعدم انفكاك عن المكلف غالبا واما الاغماء فجعله في التذكرة قاطعا
في الحول ولعله ناظر الى قدر نه والاغماء المغمى عليه كالنائم والساهي ليس باهل للتكليف نعم يمكن القول في عدم التكليف لا بدلية في النائم والناسي
ايضا ويظهر الثمرة فيما لو انتقل اليه المال في حال النوم والغفلة فيعتبر تمام الحول من حين تيقظه واستشعاره لا من حين الانتقال اليه كما في البالغ فانه
يستانف الحول من حين البلوغ كما هو ظاهر الناظرين **الثالث** ليس على المملوك زكوة اما على القول بانه لا يملك فلا اشكال لاشتراط الملك كما سيأتي
اجماعا واما على القول بالتملك مطلقا او على بعض الوجوه فالاظهر ايضا ذلك لصحيح عبد الله بن سنان وحسنته وقيل بالوجوب عليه لصدق الملك والعمومات
وهو ممنوع بانها مخصصة بالروايتين **واما** مسئلة تملك العبد فالمشهور على ما في التذكرة العدم ونسب في المسالك القول بالملك في الجملة الى الاكثر
وهو الاظهر لما ورد من ان مال العبد داخل في البيع على تقدير علم البائع به وعدمه على تقدير العدم كما ورد في ذلك اذا اعتقه كما يتوهم اذ العلم
والجهل لا مدخلية لهما في التصرف في مال الغير لكونه محجورا عليه بيد المولى لا يوجب جواز بيع ماله ودفع اليد عنه في صورة العتق بل الظاهر منها ان ما معه لمالكه
وعلمه به يدل على رضاه بذلك بخلاف صورة الجهل بل لعمومات ما دل على تملك سائر الناس لاموالهم وخصوص صحيحة عمر بن يزيد في انه يملك فاضل
الضريبة وموثقة اسحق بن عمار في انه يملك ما اعطاه مولاه اذا اراد ان يطأها من جارية او اياه وكل ما اصاب منه من ابتداء او تخويف او ترهيب وصحيحة فضيل بن يسار
وحسنة ابي جرير **وقيل** انه يملك فاضل الضريبة وارش الجناية ويدل على اولهما صحيحة عمر بن يزيد واما الدليل على حجره فلعله الاجماع وكلام
لنا اثبتت بعض المتأخرين سيما مع ملاحظة حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة عن الصادق (ع) قال ليس في مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج
لم يعط من الزكوة شيء وصحيحته عنه (ع) قال سأله رجل وانا حاضر عن مال المملوك اعليه زكوة قال لا ولو كان له الف الف درهم وهما ايضا يدلان على التملك لظاهر
الاضافة واما دليل القول بالعدم فهو قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما
رزقناكم فانتم فيه سواء والجواب انهما على خلاف المقصود اظهر لان الظاهر من الوصف التقييد لا التوضيح ومفهومه التملك مسلما لكن المراد انه لكونه محجورا عليه
في تصرفه في ماله ولا نزاع فيه وكذا الاية الثانية فان عدم شركتهم في مال المولى لا يدل على عدم تملكهم مطلقا بل المفهوم يشعر بالتملك هذا والكلام يشمل المكاتب
المشروط عليه والمطلق الذي لم يتحرر منه شيء لعموم الروايتين وخصوص رواية ابي البختري المنجبر ضعفها بعمل الاصحاب مؤيدا بعدم تمامية الملك لكونه ممنوعا
من التصرف وسيجيء بيان اشتراطه واما المطلق الذي تحرر منه شيء فيجب عليه اذا بلغ نصيب جزئه الحر نصابا للعمومات وتبادر القن من المملوك في الروايتين
واحتمال استصحاب حال المملوكية الثابتة المقتضية للعدم معارض باصالة عموم الايات والاخبار الشاملة للمكلفين فان المبعض قسم ثالث من المكلفين
والتكاليف انما يتعلق عند وقت حصول الاسباب وهو الان مبعض فلم يعلم تخصيص العمومات بالنسبة اليه **الرابع** لا ريب في اشتراط الملك
للنصاب فالموهوب لا يجري في الحول الا بعد القبض ان قلنا بكونه شرطا في الصحة وكذا الموصى به الا بعد الوفاة والقبول على القول باشتراط الملك بالقبول
ويجري المبيع في الحول بعد الصيغة اذا انقضى زمن الخيار ولم يحصل القبض لان الاقوى حصول الملك به لا به وبانقضاء زمان الخيار كما ذهب اليه الشيخ
وكذا اذا استقرض نصابا ويجري عليه الحول بحسب الحول من حين القبض لانه وقت الملك على الاشهر الاقوى لا التصرف **ويدل** عليه الاخبار
المعتبرة ايضا وكذا لو نذر في اثناء الحول التصدق بالنصاب او جعله صدقة بالنذر لانتقاله عن ملكه وعلى تقدير عدم فرض بقائه على الملك فهو فاقد لشرط التمكن
من التصرف وسيجيء بيانه ولانه ملك ناقص لا يتبادر مما ورد في زكوة المال نعم يقع الاشكال فيما لو علق النذر على ما لم يحصل بعد والمشهور ان بقي
ذلك على كون ذلك مانعا عن التصرف فيه قبل انكشاف الواقع في حصول الشرط وعدمه واطلاقه مانع ومع المنع من التصرف لا يجري في الحول كما سيجيء وتوجيه
جريانه في الحول صدق المالك وعدم تحقق الشرط بعد الا انهم اشترطوا مع الملك تماميته لانه المتبادر من الملك وربما جعل ذلك عين اشتراط التمكن من التصرف
كما سيجيء **وربما** جعل اعم وفرعوا على جعله اعم منه ما لو جعل مبدأ الحول بعد جريان صيغة البيع على القول بكون انقضاء زمن الخيار ملزما للملك
فيكون الملك قبله متزلزلا غير تام وكذلك الهبة قبل القبض بكونه شرط اللزوم **ويمكن** ان يقال ان الملك اذا تم بالقبض في الموهوب مع فرض امكان الفسخ
بان يطلب القبض ويسلمه وبانقضاء زمن الخيار في البيع فيتم الملك ويكشف عن كون الملك تاما في نفس الامر بعيد على انهما اجري في الحول عنده به
كما هو مفاد الاخبار فلا يتم التفريع **نعم** يمكن التفريع بان يفرض انه يبيع زرعا قبل انعقاد الحب ويجعل ثمنه الخيار الى انقضاء شهرين وانعقد الحب في ايام
الخيار ثم فسخ البائع بعد تعلق الزكوة او جعل الخيار الى انقضاء الحول ثم رجع بعده فان هذا يوجب سقوط الزكوة من اصلها لعدم تمامية الملك
لا للمشتري فلا لانكشاف الواقع عن انه لم يكن مالكا له في نفس الامر بالملك التام وان كان مالكا له في الجملة ولذلك لم يثبت المنافع المنفصلة في

لعدم التكليف

ثالث: عدم وجوب على المملوك سواء قلنا بملكه أم لا

رابع: اشتراط تمامية الملك للنصاب في وجوب الزكوة

بناء على القول

ايام الخيار وان كان يمكن القول بانه لما كان ممنوعا من التصرفات المنافية لخيار البايع صدق عدم تعلق الزكوة ح انما هو من جهة عدم التمكن من التصرف لم يبق فائدة في جعله شرطا آخر من جهة ما ذكرنا واما للبايع فلخروجه عن ملكه وعوده اليه انما هو برجوعه فهو ملك جديد **و يمكن** ان يقال ببقاء ملكه مرتكزا ايضا حتى يلزم بمضي زمانه لكنه لغير اعتبار اشد تمكنه من التصرف مع ابقائه على حاله من عدم الفسخ و موانعه لا يجدي فيما نحن بصدده واما الخدشة في تقييد الهبة بما بعد القبض في المثال الاول بان الملك غير مستقر بعده ايضا في مثل ما كان لغير ذي رحم بلا عوض فهو مدفوع بان المراد القبض الملزم كذا الرحم او مثل ذلك التزلزل لا يوجب عدم تمامية الملك عرفا بخلاف الخيار الثابت من الشارع بالخصوص او من المتعاقدين بالشرط **الخامس** مما اعتبر في وجوب الزكوة التمكن من التصرف وادعى عليه الاجماع في التذكرة ولعل دليله الاجماع والاخبار المستفيضة منها المذكور مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يديك وصحيحة ابرهيم بن ابي محمود وسيجيء بعض الاخبار **و قد** يستشكل بانها اخص من المط فلا يدل على سقوط الزكوة في المبيع المشتمل على الخيار وفيه انه لا يضر لوجود غيرهما من الادلة مع ان الظاهر عدم القول بالفصل **مع** انه يمكن استشعار العموم من صحيحة عبد الله بن سنان فان الوقوع في اليد كناية عن التسلط عليه فالمراد التسلط التام وعلى جميع الوجوه وكذلك مراد الفقهاء فيستفاد العموم من الاجماع المنقول ايضا من هذه الجهة **و مما** يدل عليه ايضا ان الاوامر وان كانت ظاهرة في الوجوب المطلق لكن ثبوت الاشتراط في امور كثيرة مما لا يكاد سنشير اليه يضعف ظهورها فيما نحن فيه سيما مع ملاحظة الشهرة والاخبار الذي ادعينا ان لم نقل بظهور الاشتراط غاية الامر التساوي والاصل براءة الذمة ولا بد فيما يشترط فيه الحول التمكن فيه كله في تمام الحول كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة وفي غيره حين تعلق الزكوة واما التمكن من اداء الزكوة فلا يشترط في وجوبها للاجماع على ما في المنتهى وللاطلاقات **لعمومها** ومعتبر الضمان للاجماع المنقول في المدارك فيكون امانة لا يضمن منها الا بالتفريط فلو تلف بعضه سقط عنه بالنسبة وهو كذلك لما ذكروه ولا يخلو من اجمال اذ الاستدلال بالاطلاقات في عدم الاشتراط مشكل فيما ان الاوامر في الزكوة مشروطة بامور حتما مثل حصول النصاب وتملكه وتمكن التصرف منه والتمول في الملك حلول الحول فيما يشترط فيه وغير ذلك فكما ان الاوامر مقيدة بما ذكر فلا بد ان يقيد بالتمكن من الاداء ايضا بدليل العقل لاستحالة التكليف بالمحال فما وجه ما ذكروه وتمسكهم بالاطلاقات تحقيق المقام ان يقال ان مرادهم بعدم الاشتراط هو عدم اشتراط التعلق لا الوجوب فان التعلق من احكام الوضع وهو غير وجوب الاداء **والحاصل** ان الغلة حين بدو الصلاح في الملك يتعلق بها الزكوة بمعنى انه يثبت حق الفقراء فيها واما وجوب ادائه على المالك فلا ريب انه مشروط بالتمكن منه فان لم يتمكن فيجب على الولي اخراجها او على الحاكم او غيرهما وكذلك في غير الغلات بعد حول الحول فوجوب الاداء انما يتعلق بالمكلف بعد التمول في الملك فلا يتعلق ولكن حصول الحق فيه يتعلق بهذا فما ارادوا بالاطلاقات هو مثل قولهم عليهم السلام فيه الزكوة وعليه الزكوة ونحو ذلك معنى ولا يستلزم الوجوب على المالك ح فخصص الاوامر المقتضية للطلب الشرعي بصورة التمكن من الاداء وح يندفع الاشكال الذي استند اليهم على نفي الزكوة على الطفل والمجنون بان الاوامر مختصة بالمكلفين لانا نقول يشملهما ما ذكرنا مما يثبت الحق من باب الحكم الوضعي فلا بد ان يستدل ثمة بالاخبار الخاصة النافية للزكوة عن مالهما لا بما ذكرنا ثم انهم فرعوا على اشتراط التمكن من التصرف امورا **الاول** المال المغصوب لا زكوة فيه حتى يقع في يد صاحبه و يحول عليه الحول لما مر من الادلة وكذا لا يجب في غير ما يشترط فيه الحول ايض اذا حصل بدو الصلاح في يد الغاصب و قد يستشكل في وجوب الزكوة في الغلات متى تمكن المالك من التصرف في النصاب لم يكن بعيدا **اقول** ويدل عليه عموم الاجماع المنقول وصحيحة عبد الله بن سنان وانه يتعلق وجوب الزكوة بالغلات بعد بدو الصلاح فيما ملكه قبل بدو الصلاح والمراد بتعلق وجوب الزكوة بالغلات بعد بدو الصلاح ان المالك مخاطب باخراج الزكوة بوجوب موسع لا يحصل الضمان بسبب تأخيره لاجل الحصاد والتصفية تحديدا ما بعد التصفية فانه يضمن لو اخره بلا عذر و الوجوب لا يجوز تعلقه بغير المتمكن عقلا و شرعا والمفروض ان الوجوب مطلق لا شرطي و توسعته لا ينافي عدم جواز التكليف حال عدم القدرة الا ان يقال ان الاوامر وان لم يشمله لكن يشمله ما دل عليه من باب الوضع كما اشرنا سابقا ولا مقيد لهما فتشمله ح عامة من الادلة وهي مخصصة لما دل عليه من باب الوضع ايضا ثم قال وانما يسقط الزكوة في المغصوب ونحوه اذا لم يمكن تخليصه ولو ببعضه فيجب بما زاد على العادة **اقول** الظاهر ان المرجع في التمكن من التصرف هو العرف فلا يضر التمكن العقلي بان يحمل شيئا من المقدمات لتحصيل التمكن والظاهر ان المال المغصوب المرجو زوال يد الغاصب عنه باجمعه يصدق عليه في العرف انه غير متمكن منه وان امكن التخليص ببذل بعضه منه وكذا في المال الغائب الذي يصعب الوصول اليه وان امكن بتحمل مشقة كثيرة ومنها صرف بعضه سيما اذا كان معتدا به في تخليصه **والحاصل** ان المناط هو حصول التمكن بالفعل لا امكان التمكن من التمكن ولعله من نظر اليه ما رواه في الموثق عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين وانت تعلم ان القدرة ايضا يحمل على المقدور المتعارف وهو ما كان سهل الحصول ولو سلمنا ما ذكره فلا بد من ان يقيد بما لا يوجب ضررا ببعضه فيه

[في اشتراط التمكن من التصرف في وجوبها]

[...] ن المدارك من جهة عدم دلالة الاخبار المتقدمة على شمولها الا فيما يعتبر فيه الحول فالدليل هو ما [...]

فصه بذلك عن النصاب رثم المال الغائب عن المالك اذا كان في يد الوكيل والولي في مال الطفل والمجنون على القول بثبوت الزكوة فيه صورتان
استحبابا فهو في حكم الحاضر لان يد الوكيل كيد الموكل وكذا الولي فاذا تعلق الزكوة بمال الغائب بذلك فالكلام في الولي عليه واضح اذ الولي يعمل المطلق
بالاداء واما في غيره فان علم في الغيبة بحصول النصاب في ملكه وحول الحول فيما يحتاج اليه فيجب عليه الاداء اتماما عنده واتيانا بان ياذن الوكيل في اخراجها وان لم يعلم
بذلك فهل يجب على الوكيل الاخراج ام لا الظاهر انه يتبع الوكالة عموما وخصوصا واما مالا او هو ظاهر بعض العبارات من اطلاق سقوط الزكوة عن المال الغائب
فهو لبعض محامله بل المراد الغائب الذي لا يتمكن من التصرف فيه كما هو صريح غيرهما ومن اسباب عدم التمكن الجهالة كالمال الموروث عن غائب لا
يعلمه ثم ان الشيخ وجماعة من الاصحاب قالوا ان من ترك لاهله نفقة بقدر النصاب فما فوقه بحيث لا يعلم بزيادته عن قدر الحاجة وحال عليه الحول فسقط
عنه الزكوة ان كان المالك غائبا ويجب ان كان شاهدا لصحيحة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عم عن رجل وضع لعياله الف درهم نفقة
فحال عليها الحول قال ان كان مقيما زكاه وان كان غائبا لم يزكه وتقرب منه صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن الماضي ع ورواية ابي بصير وفصل
ابن ادريس بالتمكن وعدم التمكن للعموم وا ويمكن تقييد تلك الروايات بذلك بجعل الغيبة كناية عن عدم التمكن وهو مشكل للاطلاق وعمل
اكثر الاصحاب على ظاهره ا الثاني لا زكوة على الوقف المفقود مطلقا كان او صامتا اما الوقف فلانه حبس العين وتسبيل المنفعة وهو ينافي تعلق
الزكوة بالعين واخراجها منه ولشاركة سائر البطون والطبقات ولو نتج فيجب فيه اذا كان لمعين واما المفقود فمعتبر فيه عدم صدق التمكن من التصرف
فيه عرفا فلا عبرة بفقدها ثم من القطيع لحظة او يوما في انخرام الحول مثلا ولو عاد المفقود زكاه سنة استحبابا على المعروف من مذهب الاصحاب لا
انه لا فرق بين كون مدة الفقدان ثلث سنين فصاعدا او اقل منها ومستند المسئلة بعد ظاهر الاجماع موثقة زرارة المنقول وحسنة سدير الصيرفي
وحسنة دلالة صريحة على نفي الوجوب صحيحة ابن مهزيار الي محمد و الوجوب هو المنقول عن بعض العامة ا الثالث لا زكوة على الدين ان كان التاخير من جهة
المدين بالاتفاق لا فالاصل والاخبار المعتبرة وقد تقدم بعضها وان كان من قبل الدائن فكذلك على الاقوى لعين ما ذكر واوجبه الشيخان لروايتين ضعيفتين
منفصلتين لا تقاومان الاصل فضلا عن الاخبار الكثيرة المعتبرة والوجه حملها على الاستحباب كما هو صريح المختلف والتقية لانه مذهب جمهور اهل الخلاف
وكيف كان فالمتبادر من الدين في الاخبار النقدان لا الاعيان فلا يشمل الانعام وما يتوهم في وجه اخراجها من الحكم من ان الشرط فيها السوم وهو لا يتصور في الذمة
فهو ضعيف في الاول فلا يتصف النقدان ايضا بكونهما منقوشين في الذمة وكما جاز ثبوت الشيء في الذمة صح فيه ثبوت نوع منه وكيف كان فالمعتبر هو السوم حين
نقص الدين في ضمن العين لا السوم طول الحول ثم انك قد عرفت سابقا حكم القرض وانه اذا حال عليه الحول عند المقترض يجب عليه لانه ملكه ودلت
عليه الاخبار ولو تبرع المقرض بالاخراج عنه فمقتضى صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عم في رجل استقرض مالا فحال عليه الحول وهو عنده قال ان كان
الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض الاجزاء وقيده الشهيد ره باذن المقترض وحمله في المدارك على الاطلاق وكذلك في المنتهى
منزلة اداء الدين والتعليل مقدوح بان اداء الدين لو سلم فهذا لو قلنا بان النية معتبرة فينبغي تقييد الخبر بهذه القاعدة فيكون بعد الاذن في حكم النائب
ولولا الرواية لاشكل مع الاذن ايضا لانه يؤديه عن ماله لا عن مال المقترض نيابة عنه ومقتضى ذلك الحمل على اطلاق الرواية وتخصيص القاعدة بها و هل
يصح الاشتراط على المقرض و يلزم الشرط لا المائز من الاخبار الدالة على انها على المقترض ولان اشتراط عبادة متعلقة بمكلف خاص على غيره غير مشروع وقال
الشيخ يصح و يلزم و ربما يستدل له باطلاق الصحيحة المتقدمة و هو توهم في المسالك اذ كان الشرط بمعنى ان يتحمل عن المديون و يخرجها من ماله
مع كون الزكوة متعلقا بالمديون بان لو تبرع به جاز لصحيحة منصور فاذا جاز التبرع يجوز اشتراطه لا بمعنى انه يثبت على المشروط عليه ابتداء بحيث لا يتعلق بالمديون حتى
النية و يكون المقرض مؤديا لها عن نفسه بسبب الشرط لان شرط ايجاب العبادة على غير من يخاطب بها غير مشروع ثم في صورة صحة الشرط ولزومه
ان ادى المقرض فيسقط عن المقترض والا يجب عليه كما لو نذر انسان ان يؤدي دين انسان ولم يؤده ثم انه يعتبر النية من قبيل صلوة الاستيجار في النية
منويا عن المقترض للنيابة عنه عن نفسه او بجعلها بالشرط الرابع يجب الزكوة على الكافر ولا يصح منه اذ لو ما اما الاول فللعمومات كقوله تعالى يا بني ادم
اعبدوا واعبدوا ربي وخذ من اموالهم صدقة وفي خمس من الابل شاة وامثالها وخصوص قوله تعالى و ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ونحوه و شبهه
النافي ضعيفة و قد بين في موضعه و اما الثاني فلعدم تحقق النية منه اما في غير الموحد فواضح واما في الملي كالكتابي فلاشتراطها بالاقرار بالرسول
الثابت المنسوخ طاعة لو فرض توافق الدينين فيها و يدل عليه الاخبار الدالة على بطلان عبادات المخالفين العلة بعد الولاية و لولي الله لاجل
التعليل ومن ابله ولو تنبه ولان من شان العبادة الصحيحة ان يثاب عليها و لا ثواب الا في الجنة بالاجماع المنقول مستفيضا وهو لا يدخل الجنة اتفاقا ثم الكافر
الكافر لا يضمن الزكوة بعد اسلامه وان وجبت عليه في حال الكفر و صرح جماعة من المتاخرين بسقوطها عنه وان كان النصاب موجودا و استشكله جماعة
من المتاخرين لاجل استصحاب الوجوب عليه و لقوي الاخبار الدالة على سقوطها من المخالف و يدفعه عموم قوله الاسلام يجب ما قبله و لا يبطل القدح

ان المال الغائب اذا كان في يد الوكيل فهو في حكم الحاضر بعد ... او ولي
السقوط كناية عن التمكن
الثاني في عدم وجوبها في الوقف والمفقود
الثالث في تعلق وجوبها بالدين اذا كان التاخير من جهة المالك
الرابع في وجوبها على الكافر وعدم صحتها منه

في السند والدلالة اذ هو متلقى بالقبول مستفيض بل ادعى تواتره وكلمة ما للعموم والجب بمعنى القطع والاستيصال معناه انه يقطع كل ما كان قبل
الاسلام من اسباب العقاب والتحميلات الحاصلة من التكاليف مقتضاه عدم وجوب الاتيان بزكوة نصاب العام اذا بدا صلاحه في ملكه حال الكفر و يجب ستتناول
اذا اسلم في اثناء الحول فيما يشترط فيه ولذلك نقول بسقوط قضاء الصوم والصلوة منه وان قلنا بان القضاء تابع للاداء ويظهر من المحقق في الشرايع
الشهيد الثاني في شرحه ان الكافر اذا اتلف النصاب في حال كفره فلا يضمن بعينه لا يجوز للامام والساعي اخذه فهو صريح وان جاز الاخذ فهو ابتع بوجوده واستشكله
في المدارك بتقدم الدليل على اشتراط بقاء النصاب في جواز الاخذ **اقول** ولعل وجهه ان الزكوة متعلقة بالعين على الاصح فيجوز اخذها مع الوجود
ولذلك يتبع الساعي العين اذا باعه المالك لغيره ويرجع المشتري على البايع واذا تلف فهو ينتقل الى الذمة ولا مواخذة اهل الذمة بعاملاتهم بعد اتمها
**واما** الحربي فبعد التسلط عليهم فاموالهم غنيمة ولا يحضرني انهم حكموا بمحاسبته كونهم التالفة والرد الى الفقراء **والحاصل** ان الزكوة
الموجودة بعينها كانها خارجة عن معاملاتهم بالدليل وغيرها باق تحت الاصل ولذلك لا يامرهم الامام بالعبادات قبل الايمان وان كانوا مكلفين بها
بل انما يامرهم بالايمان والاتيان بشرايط الذمة **واما** المسلم فيضمن مع التمكن من الاخراج والاهمال والتفريط في حفظه على المعروف المدعى عليه الاجماع
المدلول عليه بالاخبار وان تلف مع عزل الزكوة او تلف الجميع فالاصح **واما** مع تلف بعض النصاب فيقسم على حصة المالك وحصة الفقراء وقيل التالف من
المالك لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان معنى تعلق الزكوة بالعين ليس على حد ساير الاموال المشتركة بل بمعنى انه يجب في هذا المجموع ولكن
منه بمقداره ويؤيده ما ذكروه في فروع التعلق بالعين انه اذا امهر امرأته نصابا وحال عليه الحول وطلقها قبل الدخول فيرجع الى النصف كملا والزكوة
عليها ولها ان يخرجها من العين ويرد عليه نصف الباقي ويغرم له نصف ما اداه وفي تمكن الساعي استيفاء الزكوة من النصف الباقي عند الزوج
لا تلافها اياه واما اذا فيرجع الى ما في يد الزوج وهو يرجع الى الزوجة في الغرامة والضامن في مال المجنون والطفل على القول بوجوب الزكوة فيه اذا
تلف مع التمكن والاهمال **المقصد الثاني** فيما يجب فيه الزكوة **وفيه مباحث الاول** يجب الزكوة في النقدين والغلات الاربع
الحنطة والشعير والتمر والزبيب وفي الانعام الثلاثة الابل والبقر والغنم باجماع العلماء والاخبار المستفيضة جدا وتستحب في غيرها من الحبوب
وفي اناث الخيل من الحيوانات وفي مال التجارة وليس زكوة في الخضر والبطيخ والخيار والباذنجان وغيرها من البقول **اما** الاستحباب في ساير الحبوب فهو
المنسوب الى جميع الاصحاب عدا ابن الجنيد فانه اوجب في كل ما دخل القفيز من الحبوب وهو ضعيف **لنا** الاصل والاخبار المعتبرة الدالة على الانحصار
في التسعة المتقدمة وهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها ونقل في الكافي عن يونس بن عبد الرحمن انه قال بان الوجوب على التسعة انما كان في اول الاسلام
ثم اوجب رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ذلك في ساير الحبوب وظاهر الكليني انه هو ذلك ويدفعه ظواهر الاخبار الكثيرة الناطقة بانه صلى الله عليه وآله سن الزكوة في التسعة
اشياء وعفى عن غيرها فان قول الامام للراوي في مقام الاحتجاج ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عن ذلك ليس معناه الا انه لا يجب عليكم الان مع ان الصدوق
روى في معاني الاخبار باسناده عن ابي سعيد القماط عمن ذكره عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الزكوة فقال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة على تسعة وعفى عما
سوى ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والبقر والغنم والابل فقال السائل والذرة فغضب ثم قال كان والله على عهد رسول الله
السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك فقال انهم يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانما وضع على تسعة لما لم يكن
بحضرته غير ذلك يقولون انه لم يكن ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله انما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب وقال كذبوا فهل يكون العفو
الا عن شيء قد كان ولا والله ما اعرف شيئا عليه الزكوة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ويقرب من ذلك قوية محمد الطيار التي رواها
عنه ابن بكير **ويدل** على مذهب ابن الجنيد حسنة محمد بن مسلم وروايتا ابي مريم وغيرها وحملها الاصحاب على الاستحباب ولولا اتفاقهم على
الرجحان لحملناها على التقية لكونها موافقة للعامة وظهورها في الوجوب دون الاستحباب ويشعر بذلك رواية الصدوق المتقدمة وصحيحة علي بن مهزيار
الطويلة الا انه لا يخرج عما عليه الاصحاب **واما** اناث الخيل فاستحبابها فيها ايضا هو المعروف من مذهب الاصحاب المدلول عليه بالاخبار المدعى
عليه الاجماع **واما** مال التجارة فالاكثر على الاستحباب وقيل بالوجوب وهو ظاهر الصدوق في الفقيه وهو الموافق لظاهر كثير من الاخبار المعتبرة ولكن يضعفها
الاخبار المستفيضة المتقدمة الحاصرة للزكوة في الاجناس التسعة وخصوص صحيحة زرارة في حكاية تخاصم ابي ذر وعثمان الى رسول الله صلى الله عليه وآله وتصديقه
لابي ذر على عدم الوجوب وموثقة عثمان بن عمار وصحيحة سليمان بن خالد وغيرها **الثاني** يشترط في المذكورات النصاب وفي الابل اثنا عشر نصابا
خمسة منها خمس في كل خمس شاة واذا تجاوز عن الخمس والعشرين بواحدة فهو النصاب السادس وفيها بنت مخاض وفي الست والثلاثين ابنة لبون
وفي الست والاربعين حقة وفي الاحدى والستين جذعة وفي الست والسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان فاذا بلغت مائة واحدى وعشرين
ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون ولم ينقلوا في ذلك خلافا بين علمائنا الاسلام الا في النصاب السادس فاسقطه ابن عقيل وابن الجنيد

الغرض هو الولد وثمار و... ظاهر

حسنة زرارة

وفاقا للعامة فاوجبوا في خمس وعشرين بنت مخاض لنا صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح ابي بصير وغيرهما واحتجوا بحسنة الفضلاء المتقدمة
عنهما لقوله الا وفي صدرها الابل فكل خمس شاة الى ان يبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض وليس فيها شيء حتى تبلغ خمسا وثلاثين فاذا
بلغت خمسا وثلاثين ففيها ابنة لبون الحديث واجيب عنها بوجهين احدهما تقديرها فاذا زادت على خمس وعشرين واحدة فبنت مخاض والثاني
حملها على التقية والاول اوجه بالنظر الى ما بعدها من القرائن الدالة على الحذف لاتفاقهم على انه لا يجب بنت اللبون الا في ست وثلاثين وكذا الحقة الا في ست
والاربعين وهكذا والثاني بعيد بالنظر الى سياق القرائن ايضا فكانه تمهيد لما يبقى بعد اخراج الفريضة لان المذكور انما هي النصب وكيف كان لا
يقاوم على ادلة القوم ثم ان الاصحاب اختلفوا في ان الخمسين والاربعين في النصب الاخير هل هما بعنوان التخيير فيجوز اخذ الخمسين وان امكن تحقق الاربعين او الكثر
لم يتعين اعتبار ما يحصل به الاستيعاب بقدر الامكان ولو باعتبارهما جميعا ففي المائة واحدى وعشرين يعتبر الاربعين لا غير والعشرين من حق العشرين
وفي المائة والخمسين الخمسون لا غير والثلثون من حقه حيث في المائة والسبعين يعتبران جميعا باعطاء حقة وثلث بنات لبون ويتخير في المائتين بين الاربع او بينهما
الاكثر الثاني وهو صريح الشيخ وابن حمزة والعلامة والشهيد الثاني في المسالك وكلامه في التذكرة يشعر باتفاقنا وفي المنتهى نسبه الى علمائنا وفي
المدارك عن جده في فوائد القواعد اختيار الاول اي الاعتبار وهو الاظهر لاطلاق قوله في صحيحة زرارة فان زادت على العشرين والمائة واحدة ففي كل
خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون وصريح اعتبار التقدير بالخمسين فقط في صحيحة عبد الرحمن وابي بصير ولو كان التعيين لا الاربعين لازما
في المائة واحدى وعشرين لما جاز ذلك **اقول** ملاحظة الاستيعاب كما هو رأي الاكثر اظهر لان صحيحة زرارة ذلك فان ذلك هو مقتضى كلمة الواو
الدالة على الجمع الا انها محدود بقدر الامكان وفي معناها رواية الاخرى وحسنة الفضلاء المتقدمة ويؤيده حكم نصاب البقر الوارد في
تلك الحسنة فيعتبر الثلثون والاربعون فيها حسب ما امكن فيحمل اطلاق الخمسين في سائر الروايات عليها ولو كان الغرض اكثر استيعابا اخذ كلما هو مقتضى الاكثر
وظاهر الاجماع وفي البقر نصابان ثلاثون وفيها تبيع حولي او تبيعة حولية والظاهر التخيير بين الذكر والانثى لما عرفت في الاخير تبيع حولي واربعون
وفيها مسنة وهكذا الحكم ابدا ففي ستين تبيعان وفي ثمانين مسنتان وفي تسعين ثلث حوليات وفي مائة وعشرين ومائة اربع مسنات وهكذا انا نقصنا اصول الامرين
من الثلثين والاربعين **ويدل** على هذا الحكم بعد الاجماع حسنة الفضلاء المتقدمة وفي الغنم خمسة نصب اولها اربعون وفيها شاة ثم مائة واحدى وعشرون وفيها
شاتان ثم مائتان وواحدة وفيها ثلاث شياه بالاجماع والحسنة المتقدمة وفيها اوفي ثلاثمائة وواحدة اربع حتى يبلغ اربعمائة ففي كل مائة شاة على الاشهر الاظهر
وذهب جماعة الى انه اذا بلغ ثلاثمائة وواحدة فيؤخذ من كل مائة شاة **لنا** الحسنة المتقدمة والاجماع المنقول في الخلاف وعن ابن زهرة وابن فهد هو الاجماع
عليه ولهم صحيح محمد بن قيس وصحيح سند الاولى وصريح احمد دلالتهما ومواضعها الشهرة لمخالفتها للعامة ومواضعة الثانية للفقهاء الاربعة كما نقله العلامة
وعدم صراحة دلالتها انما هو في حكم الثلاثمائة وواحدة فيها والاشكال في سندها وان كان الاظهر العدل لان الظاهر ان محمد بن قيس هو البجلي بقرينة رواية
عاصم بن حميد عنه بمجمع من الثقات **وههنا** سؤال وجواب مشهوران **اما** السؤال فهو انه اذا وجب في الاربعمائة ما يجب في الثلاثمائة وواحدة فما الفائدة
في الزائد والجواب ان الفائدة تظهر في الوجوب والضمان بعضا ان الوجوب في الاربعمائة مثلا يتعلق بمجموعها واذا نقص منها واحدة فيتعلق بالثلاثمائة وواحدة
لان ما بينهما عفو ويتفرع على ذلك ثمرة الضمان في التالف فاذا تلف الكل وعلى اربعمائة وتلف منها واحدة من دون تقصير فيسقط من الفقير جزء من مائة جزء
من واحدة واما اذا حال على الثلثمائة وتسعة وتسعين مثلا كالحول وحدها الثلاثمائة وواحدة فلا يسقط شيء كغيره اذا كان النقصان في الثلاثمائة وواحدة
وتلف منها واحدة كان نقص قيمته جزء من خمسة وسبعين جزء وربع جزء منها وربما احتمل اسقاط ربع الجزء باحتمال ان يكون الواحدة الزائدة
على الثلثمائة شرطا للوجوب لا جزء للنصاب وهو ضعيف بل لا وجه له ويرد على هذا الجواب امران الاول منع لا استحقاق الفقير اذا نقص من الاربعمائة
شيء مادام الثلاثمائة وواحدة باقية لانه يصدق على المالك انه مالك للثلاثمائة وواحدة وحال عليها الحول ولم ينقص منها شيء والثاني منع عدم
الاستحقاق من الفقير في العفو اذا نقص اصل الشاة من اربعمائة فان ثمرة العفو عدم تعلق الزكوة بخصوصه ومقتضى الاشاعة اشتراك النقص بين المال
النصاب ولا منافاة بينهما فتامل **تنبيهات الاول** لا يضم مال انسان الى غيره وان اجتمعا واشتركا في العين ولم يشتركا ما يعتبر في كل منهما
النصاب وهو مقتضى الاصل والعمومات ولا خلاف فيه بين اصحابنا ويدل على ذلك قول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد بن قيس ولا يفرق بين مجتمع
ولا يجمع بين متفرق وحملها على التقية اظهر ولا يفرق بين مالي الواحد ولو تباعد بلا خلاف عندنا للاطلاقات والعمومات **الثاني** لا يجب في الزيادة
الا في كل نصاب من النصب ولا يجب فيما بينهما شيء وهو مقتضى الاطلاقات والعمومات في التقدير او خصوص قوله عليه السلام ليس على النيف شيء ولا على الكسور شيء
واصطلحوا فسموه ما بين النصابين في الابل شنقا بفتح الشين والنون والبقر وقصا بفتح الواو والقاف والغنم عفوا **الثالث** انما يجب الزكوة في
السائمة من الانعام الثلاثة العاملة اما الشرط الحالف فيه بعض العامة ويدل عليه مضافا الى الاجماع روايات منها حسنة الفضلاء المتقدمة وفيها

انما المشكلة على السائمة الراعية وصفا كاشفا للاول ولعلها كالتي هي عن كونها مرسلة فيكون احترازا عن العوامل السائمة ويعتبر استمرار ذلك في
تمام الحول ولا يكفي الصدق في الترجيح على الاصح ولا يقدح العلف اليسير كما قيل وقيل بكفاية الاغلبية وهو ايضا ضعيف فتحقق العلف بطعامها مملوكا كان
التبن والشعير او بارسالها في المراعي المملوكة المستنبتة كالقت والزرع والعلف الثابت في البيت او غيره والظ ان الرعي في حريم القرية من الجبال والبراري
من ذلك وان كان ربعها مغصوبا لكفاها ولو على سبيل الاستبداد من مالكها ولو بعينه مصانعة وهي قليلة وكذلك ما يصانع الظالم عليها من الحق البا
والظ ان اعتلاف البهيمة بنفسها كافية اذا خرجت بها عن صدق السوم وكذا لو علفها غير المالك كان من ماله او غيره فلو اشترى علفا قطعة من
او بناء الزرع فيصدق العلف بخلاف ما لو استاجر ارضا لذلك ايضا بل ولو فرض اشتراه علف مرعى وسيع مثل قرية وسيعة وجبل او سيعة لل
فلا ينتفي صدق السوم الاشكال فيما لو علفها غير المالك من نفسه من جهة ان العلة في اشتراط السوم قلة المؤنة على رب المال وهي مفقودة هنا ضعيف لعدم
القطع بها والنص مطلق والحاصل ان المعيار في السوم والعلف العرف فما علم او ظن فيه تحقق الوصف فيتبع حكمه وما يشك فيه فالاصل براءة
الذمة للشك في حصول الشرط ثم ان مقتضى ما ذكر انه لا يجب الزكوة في السخال الا بعد استغنائها عن الامهات بالرعي الا ان الشيخ وجماعة من الاصحا
جعلوا من حين النتاج لحسنة زرارة عن الباقر ع ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول من حين ينتج وعن الشهيد في البيان اعتبار الحول
من حين النتاج اذا كان اللبن عن سائمة وفرعه المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ره في كتابيه المسالك انتهى والاوضح اقول والتحقيق ان الظ
من الاخبار اشتراط حول الحول على ما يتبع فيه اتمام وبعد جمعيته لساير الشرايط وتقتضي ذلك كونه سائمة في تمام الحول كالملك والتمكن من التصرف
وغيرهما ضد في السوم حين الاداء لا يكفي وح ان قلنا بتحقق السوم في السخال في ايام الرضاع بمجرد كون امهاتها سائمة فيقوى قول البيان والا فالمتبع هو الرو
وهي بمنزلة المخصص لما دل على اعتبار السوم والاظهر العدم سيما والمتبادر من السوم والعلف انما هو فيما من شانه ذلك فيكون السخال حين الرضاع في
حكم المشكوك فيه في حكم السوم والعلف والنص انما هو المثبت للحكم فيهما وبالجملة تحقق او قلنا بكون السوم شرطا او العلف مانعا فلا يثبت حكم السخا
في ايام الرضاع منهما والاصل يقتضي عدم الوجوب الا ان الحسنة متبعة لاعتبار سندها ومع ملاحظة هذه الاشكالات لا يمكن التمسك بالعمومات ايضا
مثل قولهم ع في خمس من الابل شاة لثبوت الاجمال في المخصص والتبعية لها فيشكل الاعتماد على العام بالنسبة الى ما احتمل دخوله في الخاص مع ان التبادر
من تلك الاخبار غير السخال كما لا يخفى فلم يبق في المقام الا الحسنة الا ان المتبادر من الحسنة كون الامهات سائمة وغيرها مشكوك فيه وهذا
ليس ببعيد فعلى هذا يبقى المعتمد هو الاصل فيما لو كان الرضاع من المعلوفة ثم صارت سائمة بعد الاستغناء لعدم الانصراف من الحديث واما اشتراط
عدم كونها عوامل فهو ايضا اجماعي والمخالف بعض العامة ويدل عليه اخبار كثيرة ورواية اسحق بن عمار محمولة على الاستحباب والمراد بالعمل العمل المتعارف
الحرث والحمل والركوب ونحوها الرابع يشترط في الانعام الحول وكذا في النقدين ومال التجارة وتحصيل الاجماع بل اجماع العلماء كما
في المنتهى والاخبار المعتبرة مثل حسنة الفضلاء المتقدمة وصحيحة عمر في صحيحة الحلبي وغيرها ويتحقق حوله شرعا باهلال الثاني عشر اجماعا كما يظهر من
المنتهى والمعتبر والمسالك ولحسنة زرارة عن الباقر ع فيه حيلتها اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال عليه الحول ووجبت عليه فيها الزكوة وظ الرواية
استقرار الزكوة بدخول الشهر الثاني عشر لا محض تعلق الوجوب المتزلزل وهو الظ من الفتاوى والاجماع المنقول وقول الشهيد الثاني في المسالك ان
الاستقرار انما يحصل بتمام الثاني عشر مع دعوى الاجماع في اول كلامه وقوله بان مقتضى الاجماع والخبر السابق هو الاستقرار بدخول الثاني عشر
في اخر كلامه بهامشه عجيب والثاني عشر يحسب من الحول الاول بمعنى انه لا يدخل في حول الثاني فيحسب الحول الثاني من اول الشهر الثالث عشر
فما ذكره بعض المحققين من احتسابه من الحول الثاني نظرا الى ان الفاء تفيد التعقيب بلا فصل وحال الفعل ماض لا يصدق الا بتمامه ضعيف فان ذلك
لان الحول هو اثنا عشر شهرا لكن حوله يحصل بالتحول في الشهر الاخير منه لا في الشهر الاول من الحول الاتي وذلك لا يقتضي كونه الثاني عشر من
الحول الاتي ويؤيده رواية خالد بن الحجاج الكرخي قال سألت ابا عبد الله ع عن الزكوة فقال انظر شهرا من السنة فانو ان تؤدي زكوتك
فيه فاذا دخل ذلك الشهر فانظر ما نض يعني ما حصل في يدك من مالك فزكه فاذا حال الحول من الشهر الذي زكيت فيه فاستقبل مثل ما صنعت
ليس يلزمك اكثر منه والظ ان الحديث في مال التجارة ولا بد من بقاء النصاب مستمرا طول الحول فلو خرج عن ملكه بالبيع مثلا ثم رجع ولو
بلحظة فيستانف الحول بعد الرجوع وكذا لو نقص ثم اتمها ولو في لحظة وهذا ليس مثل السوم فتخلف لحظة في اثناء الحول
لا يخرج البهيمة عن السوم عرفا كما مر بخلاف البيع والتلف والاتمام وكذلك لو عاوضها في اثناء الحول ولو بمثلها ولو للفرار من الزكوة على الاشهر الاظهر
واضعفها ان ذلك المبطل ان ابدل لجنسه فلا حول له وان كان بغير جنسه استانف الحول وقال المرتضى ره في الانتصار وجماعة ان كان ذلك للفرار
عن الزكوة فيبطلها والا فلا لنا عموم الاخبار السالفة الدالة كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه وعموم الاخبار الدالة على عدم الزكوة

في النقر والسبائك كما سيأتي وخصوص الاخبار مثل صحيحة علي بن يقطين عن ابي ابراهيم قال اذا اردت ذلك فيبقى عدم الزكوة فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب
كما سيأتي او خصوص الاخبار مثل صحيحة هرون بن خارجة ونقار الفضة شيء من الزكوة وحسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل فرّ بماله من الزكوة فاشترى به ارضا
او دارا عليه شيء قال لا ولو جعله حليا او نقرا فلا شيء عليه فيه وما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله تعالى ان يكون فيه وهو صريح و
كذا حسنة زرارة ايضا صريحة في ذلك وكذلك حسنة هرون بن خارجة واحتج السيد باجماع الطائفة ورد الاخبار المتقدمة بمعارضتها بما
هو اظهر منها واقوى واوضح طرقا ولعله اراد بها رواية معتب بن عثمان ورواية محمد بن مسلم المفصلتين بوجوب الزكوة اذا كان التبديل من جهة الفرار
وفيه ان الروايتين لا تقاومان الروايات المتقدمة كثرة وسندا واعتضادا بعمل يظهر من الانتصار ان وجوب الزكوة عند الفرار هو مذهب العامة وهو
تلك الاخبار لكنها موافقة للمشهور والاصل واما الذي ادعاه السيد فمع انه مندفع بما ادعاه هو من الاجماع على خلافه في
المسائل الناصرية الثالثة كما نقله في المختلف لا يعتمد عليه مع ثبوت الشهرة على خلافه ووجود الاخبار الكثيرة فالاولى حمل ما دل على الوجوب على الاستحباب او
على فعل ذلك بعد حول الحول ويؤيده حسنة زرارة المذكورة في الكافي في باب المال الذي لا يحول عليه الحول في يد صاحبه وعن الشيخ الاجماع على
مطلبه من عدم السقوط لو بادل بجنسه بانه لو بادل اربعين سائمة باربعين في اثناء الحول يصدق عليه انه ملك اربعين في الحول ولا يخفى ضعفه الاول
اذا انتقل اليه البهيمة مع النتاج فيعد ان يبلغ النتاج النصاب وان تولد عنده فيعد كل منهما على حدة ويحسب حوله من حين تولده كلما لم يحل عليه الحول عنده
فلا شيء عليه فلو ولدت ثلثون من البقر ثلاثين فهما نصابان يحسب حول كل منهما منفردا وكذا لو ولدت اربعون غنما فصاعدا اما لو ولدت عشرين فما
لو ولدت اربعون منها اربعين فالاظهر عدم الوجوب في النتاج وان حال عليها الحول وكذا لو اشترى اربعين بعد ملك الاربعين لانه عفو كما لو ملك دفعة ثمانين ونحوه
ولو ملك اربعين شاة فطاف في النصاب المبتدأ قال في المدارك وان كانت متممة للنصاب الثاني بعد اخراج ما وجب في الاول كما لو ولدت ثلاثون من البقر
احد عشر او ثمانون من الغنم اثنين واربعين ففي سقوط اعتبار الحول الاول وصيرورة الجميع نصابا واحدا او وجوب زكوة كل منهما عند انتهاء حوله فيخرج عند
انتهاء حول الاول تبيع او شاة وعند مضي سنة من ملك الزيادة شاتان او مسنة او عدم ابتداء حول الزائد حتى ينتهي حول الاول ثم استيناف حول واحد للجميع
اوجه اوجهها الاخير لوجوب اخراج زكوة الاول عند تمام حوله لوجود المقتضي وانتفاء المانع ومتى وجب اخراج زكوته منفردا امتنع اعتباره منضما الى غيره في ذلك
الحول للاصل وقوله عليه السلام لا ثنيا في صدقة وقول ابي جعفر عليه السلام لا يزكى المال من وجهين في عام واحد انتهى الثاني الارتداد الفطري في اثناء الحول يسقط الزكوة
ويوجب استيناف الحول على الوارث بخلاف الملي لبقائه على ملكه وان حجر عليه ويشكل بعدم التمكن من التصرف والكلام المتقدم من التمكن لقدرته على ان
اي هنا الخامس من وجب عليه بنت مخاض ولم يكن عنده اجزأه ابن لبون على المشهور المدعى عليه الاجماع ظاهرا من التذكرة ويدل عليه
وفي المسالك نقل اجزاء عنهما مطلقا عن بعض الاصحاب وهو ظاهر الارشاد والدروس وان فقدهما فالمشهور التخيير في اشتراء ايهما وعن ظاهر المعتبر والتذكرة انه يتعين
وقد يظهر من المسالك وجوه قول بتعين اشتراء بنت المخاض لانها الثابتة في الذمة وظاهر رواية ربيعة بن سميع الاتية ذلك واحتج له بانه بشرائه ابن اللبون يكون
واجدا له دون بنت المخاض ويشكل بان هذا لا يدفع وجوب شرائها ولزوم المعصية بتركها والاثم وان حصل الامتثال بعد الشراء وكيف كان فالاولى شراء بنت مخاض
مع ان الرواية ظاهرة فيما كان عنده ابن اللبون لا بمحض التمكن منه ومن وجب عليه سن من اسنان الابل ولم يكن عنده تخير بين اعطاء الاعلى منه بدرجة واخذ شاتين
او عشرين درهما او الاسفل كذلك واعطاء احد الامرين باجماع علمائنا كما ادعاه العلامة في التذكرة وغيرها ولرواية ربيعة بن سميع والاكتفاء بشاة وعشرة دراهم
كما يظهر من التذكرة والدروس والمسالك خروج عن المنصوص وان كان لا يخلو عن وجه لانه لا يبعد استفادة التساوي بين شاة وعشرة دراهم من التنظير في الرواية
الى ملاحظة التخيير بين الشاتين والدرهم مع الدرهم والظاهر ان الصورة الاولى معاملة مع الفقير ويعتبر الشهيد ايقاع النية ثم اعطاء ما ينتقل اليه بنية الزكوة
فينوي الزكوة بالباقي بعد ملاحظة المعاملة الفاضل على الفريضة باحد الامرين مع الفقير واعتبر الشهيد ايقاع النية على المجموع واشتراط المالك على الفقير
ما يجبر الزيادة فيكون نية وشرطا لا نية بشرط واما الصورة الثانية فلا اشكال فيها ثم انهم لم يفرقوا في دفع الاعلى والادون في الجبران
بين ما لو تفاوتت القيمة السوقية للفريضة مع المدفوع على الوجه المذكور ام لا ويشكل مع مساواة قيمة المأخوذ من الفقير مع نفس البدل المدفوع و
استوجه في المدارك عدم الاجزاء وفاقا لظاهر التذكرة وليس ببعيد لعدم تبادر هذه الصورة من النص ويشكل تصوير النية على ما ذكرنا
واما لو كان عنده اعلى منها بدرجتين او اكثر او اسفل منها كذلك فالاظهر عدم التعدي لان تضاعف التقدير الشرعي لمضاعفة اعلى من مورد النص في اداء
الوظيفة الشرعية وجوزهما الشيخ في بعض اقواله وقربه العلامة نظرا الى ان المساواة للشارع في الشرع بين بنت المخاض واحد الامرين اذا كانت مساوية لبنت اللبون وبنت
اللبون واحدهما مساويا للحقة فيكون بنت المخاض مع اربع شياه او اربعين درهما مساوية للحقة وفيه منع المساواة من كل وجه ويظهر مما ذكرنا عدم التعدي
الى ما فوق الجذع من الاسنان بطريق الاولى وكذا ما عدا اسنان الابل من البقر والغنم لعدم النص فيرجع مع فقد المذكور عنده الى اشترائها او الى القيمة

لم يوجد وان قلنا بكفاية القيمة في الانعام ايضا كما هو الاظهر كما سيجيء فيجزي القيمة مطلقا **وفيما** ذكر يظهر الحال فيما اذا كان الكل
من غير جبران وعدمها واجزاء بنت مخاض عن خمس شياه وعدمه فان القاعدة تقتضي العدم الا بالقيمة فلا يجزي بعير عن شاة في اربعين شاة الا بالقيمة وهكذا
فتدبر ولو كان الابل كلها دون الجذع او دون بنت المخاض مثلا فيجب تحصيل الفريضة ولا يكتفي بواحد منها سواء كان من الفريضة او ادون الا بالقيمة ويجوز
العلامة والشهيد اعطاء واحد منها وهو ضعيف واضح المأخذ **السادس** سن الصدقة في الفريضة سن الابل من اول ما تطرحه امه الى تمام السنة حوار
فاذا دخل في الثانية سمي ابن مخاض لان امه قد حملت فاذا دخل في الثالثة سمي ابن لبون وذلك لان امه قد وضعت وصار لها لبن فاذا دخل في الرابعة سمي الذكر
حقا والانثى حقة لانه قد استحق ان يحمل عليه فاذا دخل في الخامسة سمي جذعا فاذا دخل في السادسة سمي ثنيا لانه القى ثنيته فاذا دخل في السابعة القى رباعيته
سمي رباعيا فاذا دخل في الثامنة القى السن التي بعد الرباعية وسمي سديسا فاذا دخل في التاسعة فطر نابه وسمي بازلا فاذا دخل في العاشرة فهو مخلف وليس له بعدها
اسم والاسنان التي تؤخذ في الصدقة من ابنة مخاض الى الجذعة انتهى وبذلك تعرف الفرائض في الابل واما فريضة البقر فالتبيع هو ولد البقر في السنة الاولى في اللغة ولكن اعتبر فيه
تمام الحول لحسنة الفضلاء **وظاهر** الروضة تمام السنة لانه قال التبيع حولي ويشكل الاكتفاء بالحول الشرعي في النصاب لدلالة الدليل هنا على كفاية الدخول في الثاني
والمسنة هي الثنية التي كملت لها سنتان ودخلت في الثالثة وادعى عليه في المنتهى الاجماع وكانه اصطلاح شرعي والمعتبر في الشاة التي تعطى في الزكوة سواء كان في
الغنم او الابل هو المسمى لاطلاق الاخبار وقال الشيخ وجماعة اقلها الجذع من الضأن والثني من المعز لرواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال
نهانا ان نأخذ المراضع وامرنا ان نأخذ الجذعة والثنية وهو احوط ان قلنا بتسمية ما دونهما شاة في العرف واللغة والا فمتعين ولا يبعد القول بالتسمية لان الشاة اسم
النوع **والاستدلال** بالرواية مشكل من وجوه **الاول** ضعف السند **والثاني** عدم ظهور التفصيل فان الجذع والثني يطلقان على الضأن
والمعز كليهما **والثالث** الاشكال في معنى الجذع والثني اما الجذع فيظهر من الصحاح انه ولد الشاة في السنة الثانية والشاة حينئذ لها كمال وكذا في القاموس
وابن الاثير في النهاية وصاحب الكنز ونقل في التذكرة عن ابن الاعرابي ان ولد الضأن انما يجذع ابن سبعة اشهر اذا كان ابواه شابين ولو كان من هرمين لم يجذع حتى يستكمل ثمانية
اشهر ونقل في الصحاح عن ابان ان ولد النعجة يجذع في ستة اشهر او سبعة اشهر **واما** اصحابنا ففسره جماعة بما دخل في الثانية وبعضهم بما كمل له سبعة اشهر
**والاول** هو المستفاد من صحيحة اسحق بن عمار المتضمن لتحديد الصدقة قال الجذع وكذا اختلف كلام الاصحاب في الثني من المعز ففسره جماعة في صفة
الهدي بما دخل في الثانية وفسره العلامة بما دخل في الثالثة مطابقا لكلام اهل اللغة قيل **ولعل** مستند الاول العرف وهو جيد وهذا كله مؤيد لما قلنا
بجواز الشاة مطلقا مع مطابقة الاصل والاطلاقات **السابع** لا تؤخذ المريضة ولا الهرمة ولا ذات العوار للعموم ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وصحيحة
محمد بن قيس عن الصادق عليه السلام قال ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق وقوله عليه السلام الا ان يشاء المصدق بظاهره مخالف لما تقدم **ويمكن** حمله
على ان يأخذها المصدق اي الساعي لنفسه ويعطي الفقير عوضها او يأخذها بالقيمة **والظاهر** انه لا فرق بين اخذها الفريضة منها وعدمه اذا كان النصاب
صحيحا فيأخذ غيرها ولو بالقيمة واما لو كان الكل مريضا فلا يجب عليه شراء الصحيحة بلا خلاف من الاصحاب بل من العلماء كما يظهر من المنتهى **ونقل** عن
بعض العامة القول بوجوب شراء الصحيحة لقوله عليه السلام لا تؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عوار **واجاب** عنه بالحمل على ما اذا كان النصاب صحاحا لانه المتعارف فلا
لا باس وان كان المصير الى هذا القول محتملا **اقول** الاصل وفتوى الاصحاب كافية لنا مع تبادر صحة غالب النصب ايضا فالقول بعدم الوجوب متعين هنا وفي
فوائد **الاولى** اذا تعدد ما هو بصفة الفريضة فالاختيار للساعي للاصل والاطلاق وقيل بالقرعة مع التشاح وهو ضعيف لعدم الاشكال لانه
لكل امر مشكل ولا نص بالخصوص ايضا **الثانية** اذا كان له اموال متفرقة فله الاخراج من ايها شاء تساوت قيمتها او اختلفت للعموم وقيل بالنسبة
ان لم يتبرع المالك بالاجود وكذا لا يجوز الدفع من غير غنم البلد وقيل لا يجزيه الادون الا بالقيمة **الثالثة** المعز والضان في الحكم واحد بلا
خلاف وكذا العراب والبخاتي من الابل وكذا البقر والجاموس لصدق الاسم وخصوص صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له في الجاموس شيء قال مثل ما
في البقر ويتخير المالك في اخراج اي الصنفين شاء وذهب جماعة منهم العلامة في المختلف الى التقسيط مع اختلاف القيمة مثل ان يكون عنده خمس عشرة
بقرة ومثلها جاموسا وكذا عشرون ضانا ومثلها معزا فاذا كان التبيع في البقر يسوى عشرين درهما وفي الجاموس ثلثين فيأخذ تبيعا من الجاموس
يسوى خمسا وعشرين او مثله في البقر وهكذا **الرابعة** لا تؤخذ الربى وهي الوالد الى خمسة عشر يوما في الشرايع الى خمسة عشر يوما وقيل الى خمسين والمتفق عليه
دليل التعيين فيه ولا الاكولة وهي السمينة المعدة للاكل ولا فحل الضراب المؤنة سمنا ومنها لا تؤخذ الاكولة الكبيرة من الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل وفي
صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج على وجه ولعل الوجه في منع الربى ان فيه اضرارا بولدها وربما علل بالمرض لانها نفساء ولذا لا تقبل النفساء **ثم** ان تمام ما مر ان
الحكم انما هو للمالك لا الساعي كان يكفي عن مؤنة ذلك **ولكن** العلامة يظهر اذا تبرع المالك جاز ان المنع انما هو لاجل المرض او لعدم الاضرار بغيرها
فيمن منع الزكوة وكان الاخذ بيد الساعي فيكون المنع في بعضها لاجل المرض وفي بعضها لعدم الاضرار مع ان في صحيح بريد ان امير المؤمنين عليه السلام قال للمصدق

اياك وكرايم اموالهم والاكولة والفحل من الكرائم **ثم** انهم اختلفوا في عد الاكولة والفحل اذ في الرُّبى في النصاب وعدمه على اقوال الاكثر على الاول للاطلاق فانه العموم وقوله في صحيح محمد بن قيس يعد صغيرها وكبيرها والمحقق في النافع والشهيد في اللمعة على الثاني ولعل مستندها صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق انه قال ليس في الاكيلة ولا في الربى والربى التي تربى اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة وهي مع شمولها على ما لا يقول به الاصحاب لا دلالة فيها على ذلك ويمكن حملها على عدم الاخذ لا العد والشهيد في البيان على عد الفحل خاصة الا ان يكون كلها فحولا او معظمها ودليله غير معلوم **الثامن** انما يجب الزكوة في العين في كل ما يجب فيه الزكوة على المعروف من مذهب الاصحاب ونقل ابن حمزة عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة **و**الاقوى الاول وادعى عليه في المنتهى اجماع اصحابنا واكثر اهل العلم واستدلوا عليه بقولهم في كل اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة وفي ثلثين من البقر تبيع وفيما سقت السماء العشر وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال فان ظاهرها التعلق بالعين **اقول** الظهور في قوله فيما سقت السماء العشر فان ظاهر العشر مما سقت السماء بان يكون اللام بدل الاضافة وتقريب منه الكلام الآخر والكلام الاول **و**اما قولهم في خمس من الابل شاة فهو مشكل لان الشاة ليست في الخمس وان اريد قيمة شاة فهو مبني على اصالة الشاة فان الاصل في الفرايض انها هو العين والقيمة بدل وجوازها مختلف في غير الانعام فلا بد ان يجعل كلمة في للسببية يعني تجب الشاة على حقيقتها وح لا يتم وجوبها في العين ايضا بل ظاهرها ح التعلق بالذمة لا العين الا ان يقدر اعطاء شاة حاصلة من خمس ابل وهذا التقدير والاضمار ليس باولى من مجاز السببية وكذلك قولهم في كل ثلاثين من البقر تبيع وفي كل ست وعشرين من الابل بنت مخاض لا يتم في كثير من الاوقات الا بهذا التقدير فانه قد لا يوجد في النصاب فيجب ان يشترى من الخارج ولكن ملاحظة النظاير يوجب حمل الجميع على وجوب الفرايض محصلة من النصب اما باخراجها بعينها منها ان فرض حصولها فيها او بتبديل بعض النصب بها على فرض عدمها سواء امكن حصولها فيها كما في غير الغنم الثانية او استحال كما فيما نحن فيه فعين الفريضة في الغلات هو عين عشرها الا مقدار عشرها ولو من غيرها وعين الفريضة من خمس من الابل مثلا هو الشاة المحصلة منها ومن البقر وساير نصب الابل هو القدر المشترك بين نفس الفرايض الموجودة فيها والمحصلة من غيرها بنفسها المعاوضة **ثم** ان فيها امرين آخرين احدهما البدل المثلي والآخر القيمة وان القاعدة الاشكال في جواز البدل بالمثل كاعطاء مساوي العشر في الغلات من غير النصاب واعطاء الشاة والتبيع مثلا مع وجود هما في النصاب من غيره واشتراء الشاة في خمس من الابل وكذا التبيع وبنت المخاض مثلا فيما لو لم يوجد في النصاب من غيرهما وصنة بعض المتأخرين على خلاف في ذلك واجوزوا ذلك مجرى اعطاء عين الفريضة فيرام بالعين عين جنسها **العجم** اختلفوا في جواز القيمة عن العين والمشهور الجواز مطلقا وفي المعتبر الاجماع عليها في الغلات والنقدين وخالف المفيد في الانعام فلم يجوزه الا ان تعدم الاسنان المخصوصة في الزكوة ويظهر من المحقق في المعتبر الميل اليه وقواه المدارك لعدم الدليل **و**الاظهر الاول لان الشيخ ادعى في الخلاف عليه اجماع الفرقة واخبارهم ومنع المعتبر للاجماع والاخبار الا بضرره **و**اما الاخبار فاما ان نقفنا عليه موثق علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن الرجل يعطي عن الزكوة عن الدراهم دنانير وعن الدنانير دراهم بالقيمة ايحل ذلك قال لا بأس وصحيح محمد بن خالد البرقي قال كتبت الى ابي جعفر ع هل يجوز جعلت فداك ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج من كل شيء ما فيه فاجابه ايما تيسر يخرج **و**يمكن الاستدلال بعمومه الرواية في الانعام وان امكن القدح بان يكون المراد كل شيء من المذكورات وايما تيسر منها لظهور العموم مما ستنقله عن قرب الاسناد واما غير الحنطة والشعير من الغلات فيثبت بعدم القول بالفصل وكذا غير الدراهم وان روى في الكافي عن سعيد بن عمرو عن ابي عبد الله ع قال قلت ايشترى الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله تعالى اذ لم يعرف على من يصرفه **و**اما ما استشكل صاحب المدارك في اخراج القيمة فيما عدا النقدين لقصور الروايتين عن افادة العموم **و**فيه مع ان عدم القول بالفصل يثبت في البعض يدل عليه ايضا ما نقل عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا بأس ثم قال في المدارك ومتى سوغنا اخراج القيمة فالمعتبر فيها وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها وقال العلامة في التذكرة انما يعتبر القيمة وقت الاخراج ان لم يقوم الزكوة على نفسه فلو قومها وضمن القيمة ثم زاد السوق او انخفض قبل الاخراج فالوجه وجوب ما يضمنه خاصة دون الزايد والناقص وان كان قد فرط بالتاخير حتى انخفض السوق او ارتفع اما لو لم يقوم ثم ارتفع السوق او انخفض اخرج القيمة وقت الاخراج هذا كلامه وفي تعيين القيمة بمجرد التقويم نظر انتهى كلامه **و**اقول ولعل نظره الى ان الزكوة وان كانت متعلقة بالعين لكن الشارع رخص للمالك في التصرف في حق الفقير واعطاه بدله او قيمته وفي صورة اختيار القيمة يكون هذا ابتياعا والتولية من الطرفين مع المالك فتقويمه بمنزلة بيعه من نفسه فليس في ذمته الا ما قومه على نفسه ثم انه يجوز في القيمة ان يكون عينا ومنفعة ولو كان ما يحتاج الفقير نفسه من الفقير ثم احتسابها وجه الاجارة من الزكوة **فلنرجع** الى الكلام في تعلق الزكوة بالعين **و**نقول انهم استدلوا على المشايخ بانها لو وجبت في الذمة لتكررت في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم تقدم على الدين مع بقاء عين النصاب اذا قصر التركة ولم يسقط بتلف النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعي تتبع العين لو باعها المالك واللوازم باطلة اتفاقا وقد يمنع الملازمة وبطلان الثاني

في تعلق الزكوة بالعين او بالذمة

في جواز اعطاء البدل بالمثل بلا خلاف و الاختلاف في جواز اعطاء القيمة عن العين والاظهر جوازه

قرب الاسناد عن ع

في [illegible] القيمة [illegible]



سيّما الاخير من يرد على الاولين انّهما وردا بان لتشبيههم الحكمين بتعلق الزكوة بالعين فكيف يستند اليهما عليه مع ان الاتفاق على بطلان التالي
لو سلّم فهو المثبت فيهما **و اعلم** ان الفاضل المحقق في نقد الزكوة على العين انما هو مع وجود النصاب ولا دليل عليه في غيره واما الثالث فهو ايضا ثابت بالدليل من
الاتفاق وحسنة عبد الله بن سنان **و اما** الرابع فضعيف قال الامام فخر المحققين العلامة في التذكرة بعد ما اختار جواز التصرف في المال الذي فيه النصاب بالبيع وغيره وعدم جواز الفسخ للساعي
معللا بان تعلقها بالعين تعلق لا يمنع التصرف كارش الجناية ولعدم استقرار ملك المساكين لجواز دفع القيمة قال اذا ثبت هذا فان اخرج الزكوة من غيره
كلف اخراجها وان لم يكن متمكنا فالاقرب فسخ البيع في قدر الزكوة ويؤخذ منه ويرجع المشتري بقدرها الا ان يختار الفقراء الصبر الى تمام البيع فوت الحق لهم
فسخه ثم يتخير المشتري لتبعض الصفقة فظهر منه ان تعلق الفقراء ليس بالاجماع ان العلة هو الاضرار كما ذكر وكيف كان فالاعتماد في المسألة على الاجماع المنقول
في المنتهى والتذكرة وظواهر الاخبار المتقدمة وخصوص صحيحة عبد الرحمن ابن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل لم يزك ابله او شاته عامين
فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم تؤخذ زكوتها ويتبع بها البائع وفي رواية ابي المعزا عن الصادق عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى شرك
بين الاغنياء والفقراء في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم **و في** كيفية التعلق بالعين وجوه ثلثة **اظهرها** انه من باب الاستحقاق والشركة
وهو لا ينافي جواز التصرف والاداء من خارج لدليل آخر مثل ما مر من الادلة على جواز اخراج القيمة من الاجماع والاخبار سيما الصحيح المتقدم وهو ظاهر
الاصحاب وهو ظاهر معنى التعلق بالعين قال في التذكرة الزكوة تتعلق بالعين عندنا وعند ابي حنيفة الا ان ابا حنيفة قال لا يستحق جزء منها وانما
يتعلق بها كتعلق الجناية بالعبد الجاني **و الثاني** انها استيثاق كالرهن فالحق يتعلق بذمة المالك والنصاب كالرهن **و الثالث** انها استيثاق
كتعلق ارش الجناية بالعبد فلا يتعلق شيء بذمة المالك بل يتعلق بالنصاب لكن المالك مخير بين ادائها منه او فكها بالقيمة كالعبد الجاني المخير مولاه بين الامور
الثلثة **احتج** القائل بتعلقها بالذمة بانها لو وجبت في العين لكان للفقير الزام المالك بالاداء منها ومنعه من التصرف قبل اخراج الفرض وبانه لا
النماء فلا يتعلق بالعين وهو لا ينافي تعلقها به **و اما** الجواب عن الاخير فقال في التذكرة وملك المساكين غير مستقر حيث كان للمالك العدول
فلم يتبعه النماء على ان المانع ان يمنع ذلك **اقول** والمنع الاخير مشكل لعدم ثبوت الملك المستقر بحيث يترتب عليه جميع آثاره **نعم** روى الكليني
عن علي بن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن وان اتجرت بها
فانت ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء وان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها
من الربح ولا وضيعة عليها فيقوي المنع **و كيف كان** فالظاهر دخول الحمل في الشاة لو ان تولد بعد حول الحول ولو اعطاها الشاة الحاملة
فيستزيد ولدها **و من فروع** المسألة عدم تكرر الزكوة بتكرر الحول على النصاب الواحد اذا لم يخرج من خارج لانثلام النصاب في العام الاول بجزء ما لو
اخرجها من مال آخر فيبقى النصاب سالما ثم يحول عليه الحول وقد اشرنا الى ذلك فيما مضى فلو كان عنده ست وعشرون من الابل ومضى عليه حولان وجب
عليه بنت مخاض وخمس شياه وان مضى ثلاثة فزيد عليه اربع اخر فيه تسع **قال** في المدارك وهذا مقيد بما كان النصاب بنات مخاض او مشتملا عليها
لو قيمة الجميع بنات مخاض والا فان كانت زائدة عن قيمة بنت المخاض عن الحول الاول من جزء واحد من النصاب وبقي منها قيمة خمس شياه عن الحول الثاني فيجب في
الثالث خمس شياه ايضا ولو كان ناقصة عن قيمة بنت المخاض نقص النصاب في الحول الثاني عن خمس وعشرين فيجب فيه اقل من خمس شياه عن نقص النصاب
فيثلم وبانه ذلك الجزء الباقي عشاء وبل يحسب شيئا من اصل النصاب **فيه** انه لا يتم الا اذا وافق ذلك الجزء له في تصحيح ابل واتمام فيه ان الذي دل عليه
الدليل في احكام الزكوة هو الابل الصحاح فيشكل الامر في الكسور فلو كان لاحد من كل واحد من عشرة من الابل نصفا لا يستقيم حكمه من تلك
الادلة فيشكل الحكم بوجوب شاة عليه **تنبيه** لا يجوز التصرف في العين على القول بتعلقها بالعين قبل الضمان ولو باعها قبل اداء الزكوة وبعد الضمان
فتصح في الجميع وان كان قبل الضمان فنفذ في نصيبه ما في قدر الواجب فيبطل على الاقوى من كونه من باب الشركة وكذا على القول بالرهن على احد الاحتمالين
ان البيع الزام بالزكوة فان اداها نفذ والا فيتبع الساعي العين ولو باع الجميع ثم اخرج الزكوة فقيل يصح البيع في الجميع وقيل يتوقف على الاجازة من المالك
ثانيا لتجدد الملك كما لو باع مال غيره ثم اشتراه وهذا اظهر **التاسع** المشهور الاقوى ان اول نصاب الذهب عشرون دينارا وفيه نصف دينار ثم ليس
فيما زاد حتى يبلغ اربعة دنانير ففيها قيراطان عشر دينار وهكذا كلما زاد اربعة ففيها عشر دينار وليس في النيف شيء **و عن** الصدوق في وجه من الكتاب
الحديث ان نصاب الاول اربعون دينارا فيه دينار ونقل في المختلف عن علي بن بابويه ان في النصاب الثاني وقال ليس في النيف شيء حتى يبلغ اربعين **و يدل**
على المشهور اخبار كثيرة **منها** صحيحة البزنطي ومنها صحيحة الحلبي وحسنة محمد بن مسلم الدالتين على ان نصاب الذهب هو ما يساوي مائتي درهم مضافا الى ما
ذكر الاصحاب وغيرهم ان كل دينار في ذلك الزمان كان مساويا لعشرة دراهم ويشهد به ملاحظة مقادير الديات **و احتج** ابن بابويه موثقة محمد بن مسلم
وابي بصير وبريد والفضيل **و يدل** عليه صحيحة زرارة ايضا وهما الاتقاء وما الدالة على المشهور اكل علية **و اما** الفضة فنصاب الاول مائتا درهم فيه خمسة دراهم

يؤدي زكوتها البائع

في ان الزكوة تتعلق بالعين وجوه ثلثة

جوابه منع الملازمة لمكان الدليل على جواز التصرف في العين

امكن ان يفرض خروج قيمة بنت المخاض كما لا يخفى والزكوة لا يتعلق بالنيف كما مر وان تؤخذ الزكوة خمس شياه

في نصاب الذهب

في نصاب الفضة

المسير ثم انه لا يضم احد النقدين الى الآخر في النصاب فلا يجب في عشرة دنانير ومائة درهم شيء وكذا غيرهما من الاجناس للاجماع و...

وكلما زاد دينارا وبين بعضها درهم واحد في الافل من ذلك ولا في الثيب **وبذلك** عليه الاجماع والاخبار وخلاف بعض العامة ضعيف ثم ان الدينار لم يختلف في الجاهلية والاسلام ولم يتغير عما كان عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله ونقل على ذلك اتفاق العلماء بخلاف الدراهم والمعتبر فيها ما كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله **وقد** ذكر علماء الفريقين انها كانت ستة دوانيق وصرح به اهل اللغة وعليه يحمل اخبار المتناسا طيبها قال العلامة في النهاية والتذكرة والتحرير انها كانت في صدر الاسلام صنفين بغلية وهي السود كل درهم ثمانية دوانيق وطبرية كل درهم اربعة دوانيق فجمعا في الاسلام وجعلا درهمين متساويين وزن كل درهم ستة دوانيق ثم قال فصار وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل بمثقال الذهب كل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي قدر به النبي صلى الله عليه وآله المقادير الشرعية في نصاب الزكوة والقطع ومقدار الديات والجزية الى آخر ما ذكره **واما** الدانق فاتفقوا على ان كل دانق وزنه ثمان حبات من اوساط الشعير كما صرح به علماء الفريقين كذا ذكره في المنتهى والتذكرة واما الدينار فهو والمثقال الشرعي متحدان والمثقال الشرعي درهم وثلاثة اسباع درهم وهو ثلاثة ارباع المثقال الصيرفي فيكون العشرون مثقالا الذهب وزان ثمانية عشر درهما واربعة اسباع درهم وخمسة عشر مثقالا الصيرفي والمائتا درهم في وزن مائة واربعين مثقالا شرعيا ومائة وخمسة مثاقيل صيرفية ولا اشكال في ذلك كما لا اشكال في الدانق فان رواية سليمان بن حفص المروزي تدل على ان وزنه اثنتا عشرة حبة من اوساط الشعير ولكنها ضعيفة متروكة والعمل على المشهور **العاشر** يشترط في وجوب زكوة النقدين كونهما مسكوكين بسكة المعاملة باجماعنا واخبارنا مثل صحيحة علي بن يقطين المتقدمة وموثقة جميل وغيرهما ولا يشترط فعلية التعامل بل يكفي كون السكة سكة المعاملة ولا يكفي مطلق النقش والمتبادر من المنقوش في الصحيحة هو ذلك كما هو المتبادر من لفظ الدرهم والدينار ايضا واطلاقها يشمل المهجورة ايضا ولا زكوة في غير المنقوش وان جرت وقد تقدم الكلام فيما لو جعلها سبائك لاجل الفرار وان لا فرق في ذلك بين ... وكذا تحول الحول على مجموع النصاب كما تقدم في الحبوب بالاجماع والاخبار **وقد** تقدم الكلام في السبائك والحلي وغيرها والفرار قبل الحول وفي الاشهر انه يستحب الزكوة في الحلي المحرم لم نقف على دليله اوجبه العامة ولا دليل لهم والاخبار النافية للزكوة عن مطلق الحلي يشمله وفي بعضها الا ان يبلغ مائة الف وفي بعض الاخبار المعتبرة ان زكوة الحلي ان يعار **تنبيهات الاول** مقتضى الفتاوى واطلاقات الادلة انه يضم الردي من كل من الجنسين الى جيدهما فان اخرج الزكوة عن المجموع فقد احسن مستحبا الفضل ودونه في الفضيلة الاخراج من كل نوع بقسطه ويجوز اخراج الجميع من الادنى لصدق الاسم وان ذا فيخرج بحيث يساوي قيمته للافضل او بقسط لمكان افضل ولكن لا يجوز الاخراج عن الادنى من الاعلى بالقيمة واحتمل العلامة الاجزاء اعتبارا بالقيمة وهو مشكل لان المتبادر من القيمة هو الخارج من الجنس **الثاني** انما يعتبر في الدراهم المغشوشة بغير النقدين بلوغ الصافي منه النصاب ولا يخرج المغشوشة عن الصافي الا اذا علم اشتماله على الفريضة من الصافي ودرايته ما غش فيه احد النقدين بالآخر يعتبر كل منهما في بلوغ النصاب على حدة ثم اذا علم بلوغ الصافي من المغشوش حد النصاب وعلم قدره فيخرج زكوته من الخالص او من المغشوش بحيث يحصل له اليقين بالوفاء وان جهل القدر فان تطوع بالصافي عن جملة المغشوش او بما يحصل به اليقين من المغشوش او الصافي فهو والا فليلزم بتصفيتها لتحصيل البراءة اليقينية **وذهب** الفاضلان وغيرهما الى الاكتفاء بما تيقن اشتغال الذمة به كما لو شك في بلوغ الصافي النصاب ولا ادري فيما ذكروه اشكال لان الاحكام متعلقة بالنصب وهي اسماء لما في نفس الامر فاذا قال الشارع في اربعين شاة شاة او في عشرين مثقالا نصف دينار وكان المكلف واجدا للغنم والذهب لكنه شاك في العدد ثم كيف يمكن ان يقول لا يجب عليه عد غنمه او دنانيره حتى يعرف انه مكلف بالزكوة ام لا وهكذا الكلام فيمن كان له زرع فاذا قال الشارع في كل ثلثمائة صاع زكوة فكيف يقول انه لا يجب على المالك ان يكيل غلته حتى يعرف انه مكلف ام لا **وهكذا** الكلام فيمن شك في استطاعة الحج من جهة عدم معرفته بمقدار ماله فيجب عليه ان يتبين حاله هل هو مخاطب بالحج ام لا فان غاية الامر كون هذا الوجوب مشروطا بوجود شيء ولم يثبت اشتراطها بالعلم بوجوده وهكذا الكلام في معرفة الزائد من النصاب فالاعتماد على البراءة في امثال ذلك مشكل **نعم** يمكن الاعتماد فيما لو شك في بلوغ الصافي حد النصاب او لا اذا لم يتمكن من تحصيل المعرفة الا بالتصفية فانه ضرر على المالك ولم يعلم شمول الاطلاقات لمثله فليتأمل وليحتط **الحادي عشر** قد عرفت ان الزكوة لا يجب فيما انبتت الارض الا في اربعة الحنطة والشعير والتمر والزبيب **واما** العلس والسلت فالمشهور في المعتبر ذهب الشيخ وجماعة الى الوجوب ونفاه المحقق في المعتبر ...

الشعير ... فالعلس ... ضرب من الحنطة يكون حبتان في قشر وهو طعام اهل صنعاء **وفيه** ان العرف مقدم على اللغة على الاقوى **والظاهر** من السلت انه الشعير ... حب يشبه الشعير او هو بعينه وقال ايضا العلس حبة سوداء تجرش في الجدب او يطبخ مع ان السلت مذكور في بعض الروايات مع البر والشعير وهو يشعر بمغايرتهما وكيف كان فالاصل ... كونهما حنطة او شعيرا يكفي في نفي الوجوب ويشترط في الغلات النصاب ونصابها واحد واذا بلغ النصاب يجب فيه وما زاد عليه ولو قليلا ولا يجب فيما دونه وان كان بقليل لانه تحقيقي لا تقريبي كما توهمه بعض العامة وهو خمسة اوسق والوسق بفتح الواو وسكون السين ستون صاعا بالاجماع والصحاح المستفيضة والصاع تسعة ارطال بالعراقي لصحيحة ايوب بن نوح وستة بالمدني لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال قال الشيخ يعني ارطال المدينة فيكون تسعة ارطال بالعراقي لان الرطل العراقي ثلثا الرطل المدني كما ان الرطل المكي

في اشتراط النصاب في الغلات وان نصابها واحد

ستة عشر رطلا بالعراقي وفي الجعفريات ابراهيم بن محمد الهمداني مصرحا بان الصاع تسعة بالعراقي او ستة بالمدني وفي آخرها انه يكون بالوزن الفا ومائة وسبعين وزنة
والمراد بالوزنة الدرهم كما قيل والصاع اربعة امداد اتفاقا بل اجماع العلماء كما في المنتهى والمد رطلان ونصف بالمدني **ويدل** عليه صحيح زرارة المتقدم فيكون رطلين
وربعا بالعراقي وقال البزنطي رطل وربع **ولعل** مستنده موثقة سماعة وفيها المد رطل وثلث ولو جعلنا الرطل عراقيا والاوقية اربعين درهما
كما هو المشهور بين اهل اللغة فيحصل الفرق الفاحش وان جعلناه مدنيا وقلنا ان الاوقية سبعة مثاقيل كما قيل فيقرب من المشهور والرطل العراقي مائة وثلثون درهما
احد وتسعون مثقالا على المشهور ومستنده الرواية المتقدمة واصالة عدم تحقق الشرط **وقال** في التحرير انه تسعون مثقالا **ولم** نقف على مستنده فالصاع
ثمان مائة وتسعة عشر مثقالا بالشرعي وستمائة واربعة عشر مثقالا وربع مثقال بالصيرفي فيصير نصاب الغلات الفا وثمانين الفا وتسعمائة وخمسا
وسبعين مثقالا وبالمن التبريزي المعهود في هذه البلاد وهو وزن ثمان عباسيات من الفلوس يصير مائتين وثمانين وسبعة امنان ونصف وثلث وثمن من
وخمسة عشر مثقالا صيرفيا **واعلم** ان المعتبر الوزن وان كان الصاع في الاصل كيلا سيما في هذا الزمان الذي لا يمكن تعرف الكيل فلو فرض المعرفة
بان توافقا فلا اشكال وكذلك لو بلغ بالوزن دون الكيل لان الشارع اعتبره جزما مع ان ضبط الكيل انما هو للضبط واما لو بلغ بالكيل دون
الوزن فلا يجب الزكوة خلافا لبعض العامة **الثاني** وقت تعلق الوجوب بالغلات بمعنى جواز الاتلاف وساير التصرفات بدون الضمان فيترتب وجوب
الضمان لو اتلفه وفرطه بعد ذلك وان لم يجب عليه الاخراج وانتقال الفرض الى المنتقل اليه لو حصل الانتقال قبله لا بعده هو ان يسمى بالحنطة والشعير
وبدو صلاح الثمرة بالاحمرار والاصفرار وانعقاد الحصرم عند الاكثر ويحصل التسمية عندهم في الاولين باشتداد الحب وقيل لا يجب الا مع التسمية بالتمر والزبيب
**وقال** ابن الجنيد وقت ان يسمى عنبا او تمرا واعتبار تسمية الحنطة والشعير **لكنهم** اختلفوا في وقتها فالاكثر على انه اشتداد الحب وان لم يجب فيهما
تلفيرهم اعتبار اكثر من ذلك **واما** الاحمرار والاصفرار في التمر والانعقاد في العنب **فربما** يستدل في الاولين بتسميتها تمرا عند اهل اللغة **والاولى** الاستدلال
فيهما وفي انعقاد الحصرم بصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن قال سألته عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا ما صرم واذا
خرص وصحيحه الاخرى قال سألت ابا الحسن عن اقل ما يجب فيه الزكوة من البر والشعير والتمر والزبيب فقال خمسة اوساق بوسق النبي فقلت كم الوسق قال ستون
صاعا قلت فهل يجب على العنب زكوة وانما يجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته **ولا يخفى** ان الخرص يتحقق في الحصرم ايضا كما يتحقق في البلح
**ولعل** مستند ابن الجنيد الاقتصار على تسمية الزبيب والتمر كما في الاخبار وخروج عنه في العنب بمقتضى الروايتين وبقي الباقي **ونظيره** جوابه مما ذكرناه
اما وقت وجوب الاخراج فهو التصفية في الحنطة والشعير والجفاف في الثمرتين بالاجماع ومعنى الوجوب انه لا يجب الاخراج قبله ويضمن لو اخر عن ذلك
من دون عذر ولا اشكال ولا ريب في جواز التقديم كما دل عليه الصحيحان ولا يكفي بلوغ النصاب حال الرطوبة بل يعتبر بلوغ النصاب في الجاف **والغالب** اعتبار حال
كل ثمرة في نفسها اذ قد يتفاوت الحال ويحصل النقص في جفاف بعضها ازيد من الاخر ولو فرض عدم حصول الزبيب والتمر من نوع من العنب والرطب فلا
يجب فيه زكوة ويضم النخيل والزروع المتباعدة بعضها الى بعض وان اختلفت في زمان الزرع والاطلاع والادراك بالاجماع ولكن اذا بلغ السابق النصاب
فيجب الزكوة ثم يخرج من الباقي وان قل **ولو لم** يبلغ السابق النصاب فيتربص حتى يدرك الباقي فان بلغ فيجب وفيما لو اطلع نخله مرتين اشكال والاكثر
على الانضمام للاطلاقات خلافا للشيخ لانه في حكم ثمرة سنتين والاصل وعدم انصراف الاطلاقات اليه وكذا الاشكال فيما لو زرع الزكوي في عام
واحد مرتين مثل ان يزرع في اول الربيع ويحصد في الصيف ثم يزرع بعده في الصيف ويحصد في اواخر الخريف كما هو متعارف في بعض انواع الشعير **الثالث**
يشترط في وجوب الزكوة في الغلات ان يكون تملكها قبل تعلق الوجوب بها سواء كان تملكه بزرعه او باشترائه او غيرهما بالاجماع فلو دخل
الزرع في ملكه بعد تعلق الوجوب فالزكوة على الناقل وكذا اذا ملك مثلا الامل زمان تعلق الوجوب وكذا اذا اشترى الثمرة على الوجه الصحيح من انضمام
القيمة او كون المبيع ازيد من عام وغيره بلا خلاف للاطلاقات ثم اذا زكيها فلا يجب عليه مرة اخرى وان حال عليه احوال بالاجماع والاخبار الا اذا
بيعت بالاثمان وحال عليه الحول فيجب وحسنة زرارة وعبيد الله عن الصادق **الرابع عشر** لا يجب الزكوة الا بعد وضع خراج السلطان بلا خلاف
والمشهور وضع المؤن كلها ايضا **وذهب** الشيخ في الخلاف ويحيى بن سعيد والشهيد الثاني وصاحب المدارك وبعض من تأخر عنه الى عدم وضع ما عدا خراج
السلطان **لنا** الاصل والاستصحاب ونفي العسر والحرج وبعض الروايات ان الزكوة في النماء مثل حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر انهما قالا له هذه الارض التي
يزارع اهلها ما ترى فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان فما حرثتها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه
وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك [illegible]
[illegible] في الكسب [illegible] انما العشر فيما يحصل في يدك [illegible]
[illegible] **قال** المحقق [illegible]

للتكرار كما لا يخفى على المتأمل **وفي** الاصحاب البصرية لما ذكرنا كما يظهر من ذكر الشيخ لها في شرح كلام المفيد وغيره وحمل عليك على ما ذكرنا اما الزكوة مطلقا من السقي او العشر على سبيل الاتباع وجعل قوله م الذي قاطعهم عليه بالارادة الخراج منه بعيد لفظا ومعنا **والظاهر** ان الرواية وردت مذهب ابي حنيفة من سقوط الزكوة في الاراضي الخراجية وتطابق بذلك واخرها في عدم اخراج الخراج فلا تكرار **ومما** يؤيد دلالة الرواية على ما ذكرنا صحيحة زرارة في حمل المعادلات عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الماء فقال كل ما كان ركاز او اصبته الخمس وقال ما عالجته بمالك ففيما اخرج الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس **ويدل** عليه ايضا ما رواه الشيخ في التهذيب عن حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد الصالح ابي الحسن الاول عليه السلام والحديث طويل الى ان قال والارض التي اخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها الى ان قال فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر الحديث **وفي** بعض النسخ موضع نماء بدل كلمة فاذا **ولعل** احدهما تصحيف الاخر **وكيف** ما كان فصحيح الاسناد لان المراد والظاهر لا يطلق عرفا على المؤن والقيمة وسند الرواية منجبر بعمل الاصحاب في هذه المسئلة ومسئلة الخراج وغيرهما كما صرح به المحقق الشيخ علي في الخراجية **وفي** الفقه الرضوي قال فاذا بلغ ذلك وحصل بغير خراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر ان كان سقي بماء المطر الى اخر ما قال فان ظاهر جماعة من القدماء والمتاخرين الاعتماد على هذا الكتاب وهو لا يقصر عن خبر صحيح لا ينجبر بالعمل **وهيهنا** مؤيدات وشواهد اخر للمطلوب ذكرناها في الرسالة التي كتبناها في ذلك من اراد التحقيق فليراجعها **ويدل** على الاستثناء بعد تعلق الوجوب ايضا ان العلة ح مشتركة بين الفقير ورب المال ولا سيما على القول بتعلق الزكوة بالعين كما هو الحق وخصوصا بناء على كونه على سبيل الاستحقاق كما هو الظاهر الوجوه المتقدمة ولا دليل على وجوب المؤنة على رب المال لحصة مال شريكه وحمله وتصفيته كسائر الاموال المشتركة بل ويتم على القول بكونه من باب تعلق ارش الجناية بالعبد ايضا لان المالك اذا اختار فداء العبد في ارش الجناية فلا يجب الاولياء المجني عليه في مدة الاخذ فيكون العبد ما لا لهم وكذا الزكوة اذا اختار المالك اعطاء العين فيتعين حق الفقير منها ويصير شريكا لهم ويتم الكلام عن اخره وبضميمة عدم القول بالفصل يتم الكلام في المؤن السابقة ولا يقدح في الشركة جواز التصرف للمالك بمجرد الضمان والاخراج من غير النصاب ولزوم اجرة الكيل والوزن عليه لان الاولين قد ثبتا من الخارج ارفاقا وتسهيلا على المالك وفي الثالث وان كان مشهورا ولكن ليس بوفاقي فيمكن منعه وكذا وتسليمه ثابتا ولكن يمنع وجوبه عليه من ماله لم لا يكون من البين ولم يثبت كون الوجوب مطلقا حتى بالنسبة الى صرف ماله للفقير كوجوب حفظ النفس المحترمة من الهلاك بالجوع لجواز اخذ العوض اذا وجده الجائع مع ان اجرة الكيل والوزن غير ما نحن فيه لتعلق وجوب الاخراج ح لا يتم الا بذلك في الحصاد والتصفية التي قبله لعدم وجوب الاخراج ح وان دخل وقت تعلق الوجوب **ثم** انه لا اشكال في جواز الخرص في الثمار بعد تعلق الوجوب وان ضبط حصة الفقير وكذا في الغلات على الاظهر لصحيحة سعد بن سعد الاشعري فاذا خرص فلا يجب عليه ضبط مال الفقير فيثبت عليه المؤنة في حصته وان لم يفرزه فصرف مقدار حصة الفقير من الزكوة في ضبط ماله لحفظ ماله وما على المحسنين من سبيل وان رجع الى الحاكم او عين الفقير واعطاه فالامر واضح **احتج** بالاطلاق مثل قوله في صحيحة الحلبي فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواقي والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر وفيه او لا منع الاطلاق او العموم بالنسبة الى جميع شؤون المطلق والعام فان الظاهر في تلك الاخبار ملاحظة افراد الصنفين بما فيه العشر ونصف العشر يعني في كل نصاب يجب فيه ح الاخر نصف العشر لا ملاحظة جميع اجزاء كل منهما وليس في الاخبار ما يدل على ان في كل ما سقت السماء اجمعه وكما يحتمل كون اللام في العشر عوض الاضافة يحتمل كونه للعشر المعهود وهو ما يؤدي بعد وضع المؤن سلمنا لكنها مخصصة بما ذكرنا من الادلة **ومن** العجائب ان الشيخ ادعى اجماع العلماء كافة الا عطاء من العامة على عدم اخراج شي سوى خراج السلطان **والظاهر** انه كم بعد ملاحظة الشهرة بين القدماء والمتاخرين هو وفاق في النهاية موافقا للشهرة وكيف يستثنى من جميع العلماء عطاء من العامة فقط مع تصريح شيخه المفيد في المقنعة والصدوق في الفقيه ولا يعتنى بقولهما اصلا ولو فرض تسليم امكان تحقق هذا الاجماع في زمان عطاء واطلاع الشيخ عليه دون المفيد والصدوق والقول بان خروجهما لا يضر **وقالوا** الاجماع انعقد على مستند صادق من باب التقية لان مذاهب فقهاء الاربعة فلا اعتماد عليه ايضا **واغرب** من ذلك دعوى يحيى بن سعيد ايضا الاجماع من غير عطاء ايضا فان اشتهار الفتوى باخراج المؤن بعد الشيخ في غاية الوضوح حتى ان ابن ادريس لم ينقل الخلاف في المسئلة والمتاخرون عن الشيخ كالفاضلين وغيرهما لم يعتنوا بدعوى الشيخ الاجماع حتى ان العلامة في التحرير بعد الفتوى باخراج المؤن وللشيخ ره هنا قول ضعيف **وبالجملة** الظاهر ان مثل هذا الاجماع لا اصل له والاطلاق مع غاية الكثرة اذ بعد الاصحاب سيما مع عدم ظهور خبر صريح لمذهبهم مما يضعف التمسك بها جدا **والحاصل** ان الشهرة الكذائية مع ما ذكرنا من الادلة يكفي في ترجيح المسئلة لكن الاحوط عدم وضع مؤنة ما قبل تعلق الوجوب وغاية الاحتياط عدم وضع شي من المؤن **ثم** ان بعضنا المدارك ايد ما حكمنا بالفرق الوارد في الاخبار وكلام الاصحاب بين ما سقي بالسيح والبعل والعذي وما سقي بالدوالي والسواني بالعشر ونصف العشر فانه لو كان وضع المؤن ثابتا لما كان لهذا الفرق وجه لعدم التفاوت في المؤن بين القليل والكثير قال ومن ثم احتمل الشهيد في البيان اسقاط مؤنة السقي لاجل نصف العشر واعتبار ما عداها ولا اشكال فيما ذكره فانه لا يظهر من الروايات ان ذلك من جهة اعتبار مؤنة السقي وكثرتها اذ لا اضعف كونه ساير المؤن فيما سقت الا انها اكثر سيما فيما يسقى من القنوات والانهار العظيمة المحتاجة

هذا القلم العشرية
كل نصاب بيد ح



الى النفقة والحفر ومع الاغماض عن ذلك نقيد ولا يبلغ العقول الى الاغالب حكم الشرع انه يمكن ان يكون السر في ذلك رفقة الغلة الحاصلة من
مثال هذه الادوات واحتياج اصحابها الى الغلة لاجل القوت سيما فيما يصعب التحصيل من الخارج دفعا عليهم **فرع** ينبغي التنبيه لامور **الاول** انه على
القول باخراج المؤن هل يعتبر اخراج المؤن بعد النصاب فيزكى ما بقي من النصاب او يخرج المؤن وسطا ثم يعتبر النصاب او يخرج المؤن الحاصلة قبل تعلق الوجوب ثم يعتبر
النصاب ويخرج ما يلحق المؤن اللاحقة ثم يزكي ما بقي اقوال احوطها الاول واظهرها بالنظر الى الاصل ومقتضى تعلق الزكوة بالنماء والفائدة الثاني فهو ذكره **وجه**
الثالث عدم تعلق الزكوة بالمؤن السابقة بالفرض وان زكوة المؤنة تصرف في مؤنة الزكوة في اللاحقة فكان الزكوة تتعلق بمجموع ما عدا المؤن السابقة **الثاني** ظاهر
اكثر الاصحاب وصريح الفاضلين في المنتهى والتحرير والمعتبر ان الخراج يخرج وسطا ثم يعتبر النصاب وجعله الشهيد الثاني من المؤن المتعلقة بعد تعلق الوجوب فيعتبر
النصاب قبله فيجب الزكوة وان بقي اقل من النصاب ولا اعرف له وجها **واما** الدليل على استثنائه فالى نفي الخلاف كما يظهر من المعتبر والمنتهى ان حال الخراج حقيقة
حال احد الشريكين في الزرع لكونه شريكا في الثلث والعشر مثلا كالمزارعة **ولعل** السر في عدم تعلقها بمال الخراج وان بلغ حد النصاب مع ذلك
عدم تمحضه ملكا وعدم بلوغ نصيب كل من ارباب النصاب لكونه لجميع المسلمين **ويدل** عليه حسنة ابي بصير ومحمد بن مسلم المتقدمة ورواية البزنطي ايضا
بان الزكوة على المتقبلين في حصصهم وفي احديهما وكان المسلمين على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوسق **الثالث**
الخراج المستثنى للزكوة هو الحق الثابت للمسلمين في الاراضي الخراجية المفتوحة عنوة او ما صالح السلطان مع اهلها على ان يكون الارض للمسلمين وعليهم الجزية
والامر فيه الى الامام فيصرفه في مصالح المسلمين الثاني **ومع** غيبة الامام يجري تصرفات الجائر من المخالفين مجرى تصرفات الامام واما الجائر منا ففيه
اشكال **و**لا يبعد وضع الخراج الذي يأخذه من باب المؤن لعدم امكان الزرع بدونه مع ما يمكن استشعار اجراء حكم المخالفين فيهم باشعار بعض الاخبار
بالتعليل والتنبيه مع لزوم العسر والحرج والاظهر عندي ان اذن الحاكم الشرعي منا في الخراج بمنزلة اذن الامام الثاني **و**لا يبعد القول به في صورة
تسلط الجائر المخالف ايضا فلو امكن المداهنة والانكار والجحود وايضا التخلف مستحقه برأي الحاكم الشرعي بدون فساد وضرر فيجوز بل يجب خلافا لما نقل
عن ظاهر الاصحاب وادعى عليه الاجماع من عدم جواز المذكورات بقول مطلق **و**تحقيق الخراج والاراضي الخراجية ومعاملاتها قد استقصيناه في كتاب المكاسب من مناهج
الاحكام **الرابع** المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الحرث والسقي والحفظ والارض وان كانت غصبا
ولم ينو اعطائها والبذر وان كان من ماله المزكى وما ينقص من الالات ولو زرع مع الزكوي غيره وقصدهما معا وزع عليهما والا فعلى غيره ذلك كما فصله
الشهيد الثاني والمحقق الشيخ علي ونقل عن جماعة من الاصحاب ان ثمن الثمرة اذا اشتريها مع دون الشجرة على وجه يصح من جملة المؤن **الخامس عشر**
كلما سقي من الغلات والثمار سيحا او بعلا او عذيا ففيه العشر وما سقي بالدوالي والنواضح وامثالهما مما يحتاج ترقية الماء الى الارض الى آلة نصف العشر
بالاجماع والاخبار المستفيضة مثل صحيحة الحلبي وصحيحة زرارة وبكير وصحيحة زرارة الاخرى وان اجتمع الامران فيعتبر الاكثر والغالب اجماعا ولم ينقل فيه خلاف
الا عن بعض العامة فاعتبر التقسيط **ويدل** عليه حسنة معوية بن شريح عن ابي عبد الله ثم وقع في اعتبار الاكثرية بالعدد او الزمان او النفع والنمو وجهان او اقوال
**والتحقيق** ان الرواية واردة على المتعارف في المعتاد فيسقط اعتبار السقيات المتعددة المتوالية في زمان قليل ومرور الايام الكثيرة الخالية من السقي مع
الحاجة والاعتبار به فلا يعتبر مطلق العدد ولا مطلق الزمان **واما** التعدد المعتاد فلا ينفك عن النمو والنفع والنفع والنمو تابع للوقت من حيث التنمية
والتقوية وعقد الحب والادراك فالمعتبر هو ما اوجب ولو بنسبة الغلة اليه نسبة الغلة الى السيح والبعل او النواضح والدوالي لا تابع للنفع والنمو بما
هو ويحصل السقي المعتاد في الزمان المعتاد فحصل المعيار هو النفع والنمو كما اختاره العلامة وولده وهو اقرب فان تساويا ففي النصف العشر ومن النصف الآخر
نصف العشر اتفاقا وادعى عليه اجماع العلماء في المنتهى فالمجموع ثلاثة ارباع العشر وقيل جزء من خمسة عشر جزءا ولم اعرف وجهه **السادس عشر** اذا
تعلق الوجوب بالمال ثم مات المالك فيخرج عن اصل المال بالاجماع والاخبار مثل حسنة معوية بن عمار وعباد بن صهيب وهذا الحكم ثابت ولو كان عليه دين يساوي التركة
لاصل التركة ولو ضاقت التركة عن المجموع فالاصح الاشهر تقديم الزكوة مع بقاء العين لتعلقها بالعين قبل تعلق الدين بها **و**قيل يجب التحاص ولو كان
بعد الموت فينصب حق الفقراء ولا يشتركون مع الغرماء فيرجع فيه الى المتلف ان وجد ولو مات المالك وعليه دين مستوعب قبل ظهور الثمرة ثم ظهر
الثمرة وبلغ حد الوجوب قبل اداء الدين فان قلنا ببقاء التركة على حكم مال الميت لعدم التكليف ولا على الوارث لعدم الملكية وان قلنا بانتقالها الى الوارث
فالزكوة عليه ولا يتعلق بها الدين فيما قطع به الاصحاب لانها ليست جزءا من التركة هكذا ذكره في المدارك **و**فيه نظر لان التركة اذا كان مستوعبا للدين ولم
يفرع عنه وفرض كون الثمرة زائدا فهي ملك الورثة على القولين لاستحالة بقاء الملك بلا مالك فهو كسائر اموال الميت قبل بلوغ وقت الوجوب بدون الشجرة كما مر فما وجه نفي الوجوب
مطلقا **الا** ان يوجه على القول بكون المال للميت فهو باق عليه حتى يؤدى الدين ونماؤه تابع له ولا منافاة بين كون المال زائدا على الدين وعدم انتقاله
الى ملك الوارث لاحتمال تلف بعضه قبل اداء الدين **مع** ان التحقيق في المسئلة ان المال باق على ملك الميت سواء كان الدين مستوعبا لاصل التركة في

في بيان المراد من الخراج المستثنى للزكوة

الامر اولا ولا ينتقل الى الوارث الا بعد اداء الدين وان قلنا بجواز التصرف فيه وقد حققنا ذلك في مسألة المغرورة وان كان بعد ظهور الثمرة قبل وقت وان لم
الوجوب قبل اداء الدين فعلى القول الاول لا زكوة على احد منهما وعلى ما اوردنا من النظر لا يبعد ثبوتها بعد ذلك فيما لو لم يحصل زيادة في السنين والثمر
النماء والسوق قبل زمان تعلق الوجوب بحيث يصدق في بلوغ النصاب منها في ملك الوارث فيجب عليه ويندفع ما ذكرنا اخيرا وعلى القول الثاني فقال
في المدارك فيه وجهان احدهما انه لا زكوة لانه لم يتمكن من التصرف في النصاب ولو باداء الدين من غيره الزكوة وجبت عليه والاظهر الاول اقول والوجه الثاني اصحهما ولا فرق
بين هذا القسم وما قبله في تحقق الشرائط وبينهما في دخول وقت الوجوب في مال الوارث نحو الدين لعلو الثمرة في القسم الاخير ولو من اجنبي فيكون ملك
الوارث غير تام بخلاف القسم الاول ثم على القول بالوجوب لا اظهر انه لا يزيد العشر بالدين كما اختاره في المدارك لان الوجوب فهي كنقص القيمة السوقية واتلافه
على الزكوة وقيل يوزع بسبق حق الدين وهو ضعيف خاتمة في بعض احكام ما يستحب فيه الزكوة وفيه مباحث الاول قد عرفت استحباب
الزكوة في كل ما يدخل الكيل من الحبوب ما سوى الغلات الاربع فاعلم ان كل ما مر من الشرائط جار فيها من اعتبار النصاب ومقداره ومقدار الفريضة و
اعتبار السقي والاخبار وفيه تربيعها الثاني قد مر استحباب الزكوة في مال التجارة وهو المال الذي ملكه بعقد معاوضة قاصدا للاكتساب
عند التملك وهذا اصطلاح فقهي في هذا القسم من المال كاصطلاح اللغة في مبحث الحيض والنفاس فليس فيما ينتقل بميراث او هبة او بصلح دم او
صداق او نحو ذلك شيء ولا فيما قصد به القنية وكل هذه القيود مستفادة من الاخبار والاعتبار فيها مع اصالة العدم في غيرها فان موارد الاخبار اما
المتاع طلبا للراس المال او الفضل وهو ظاهر في عقد المعاوضة ومن ذلك يظهر استفادة قصد الاكتساب ايضا منها بل استمراره طول الحول
ولم ينقلوا خلافا في جميع ذلك نعم الاشكال في اعتبار مقارنة القصد للتملك ولم ينقل في المعتبر خلافا ايضا الا عن بعض العامة فقالوا بتعلق
الزكوة بمال القنية اذا قصد التجارة وذهب اليه بعض المتأخرين والاول اظهر لانه انما هو المظنون من الاخبار فان طلب راس المال والفضل ونحوهما المذكور
فيها ظاهر فيما وقع المعاملة بقصد التجارة ولا دليل على اعتبار غيره سيما ان راس المال لا يطلق على قيمة ما اشتراه للقنية وقصد التجارة بالبيع
في البين لا يوجب كون اطلاق راس المال على الثمن حقيقة بل هو مجاز لاشتراط التلبس بالمبدأ في المشتق وهو حين الاشتراء لم يكن متلبسا بهذا
الوصف ولا فرق في ذلك بين الجامد والمشتق الثالث يشترط فيه النصاب وحول الحول على النصاب وان لا يطلب بنقيصة ولو قليلا بلا خلاف في ذلك كله من
الاصحاب والنصاب فيه نصاب النقدين بلا خلاف ظاهر وهو الظاهر من الاخبار فان الظاهر منها ان المتاع قائم مقام النقد الذي اشتري به فيعتبر النصاب بان يعاد عليه
التأمل النصاب الثاني انما هو لعدم اعتبار ذلك في النقدين ولو كان مال التجارة ماشية او زرعا فالمعتبر في النصاب هو القيمة التي اشتراه سواء وافق نصاب المال
والزرع او خالفهما زيادة او نقصا واما الحول فيدل عليه الاجماع والاخبار مثل حسنة محمد بن مسلم عن الصادق ع وفي اخرها او سالته عن الرجل
يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال الحول فليزكها وروايته الاخرى ايضا انه قال كل مال عملت به فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ثم في اشتراط بقاء السلعة
طول الحول وعدمه تبادلها وعدمه قولان اشهرهما الثاني وادعى عليه العلامة وولده الاجماع ونقل في المدارك عن ظاهر المفيد والصدوق الاول وهو صريح المعتبر
واختاره هو مستدلا عليه بظاهر الاخبار الكثيرة المتضمنة لثبوت الزكوة على السلعة الباقية طول الحول وانت خبير بانها لا تنفي تعلق الزكوة بالاعيان المتبادلة
بل غايتها اثبات الزكوة فيما ذكره مع ان ظاهر روايتي محمد بن مسلم المتقدمتين هو كفاية التبادل والاجماعان المنقولان يعضدانه فهو اظهر واما ان لا
ينقص المتاع عن راس المال فهو اجماعي ايضا كما نقله في المعتبر ويدل عليه الاخبار ايضا فاذا بلغ راس المال فيستأنف الحول نعم اذا مضى سنون وهو على النقص
يستحب تزكيته لسنة لموثقة العلاء عن ابي عبدالله ع الرابع زكوة التجارة تتعلق بالعين لا بالقيمة كما اختاره الفاضلان وغيرهما لظاهر الاخبار مثل قولهم ع
فليزكه فيه الزكوة اذا حال عليه الحول فليزكها ونحو ذلك سيما مع ما مر في زكوة المال فالاخراج من القيمة بدل يجوز وذهب الشيخ واتباعه الى تعلقه
بالقيمة لرواية اسحق بن عمار كل عرض فهو مردود الى الدراهم والدنانير ولان النصاب يعتبر بالقيمة فتجب الزكوة فيها والدلالة الاولى ممنوعة وكذا الملازمة الثانية
وذكروا للوجهين ثمرة وجوها فمنها ما لو زادت القيمة بعد الحول فعلى المختار يخرج ربع عشر المال وعلى الشيخ ربع عشر القيمة عند تمام الحول ومنها جواز بيع
السلعة بعد الحول وقبل اخراج الزكوة او ضمانها فيجوز على الشيخ دون المختار وفيه نظر اذ المراد بالتعلق بالعين هنا نظير ما حققناه في زكوة المالية من
في خمس من الابل شاة فهو لا ينافي التعلق بالقيمة وليس معنى التعلق بالقيمة التعلق بالقيمة كما لا يخفى ومنها التحاص مع الدين ولو قصرت التركة وفيه ايضا
النظر السابق ولا يجوز التحاص على الشائعة ثم ان كان راس المال غير النقدين فيعتبر القيمة بالنقد الغالب في ملاحظة النصاب ووجود راس المال
في الحول بالنسبة اليه ولو تساوى النقدان في غلبة المعاملة فبايهما بلغ النصاب يقوم وان كان احد النقدين او كلاهما فيقوم بما اشتراه به كما صرح
جماعة من الاصحاب وقد يظهر من المحقق في الشرايع التخيير بين الدراهم والدنانير مطلقا ويدل على الاول ملاحظة راس المال في الاخبار وهو انما يعلم بالنقود
عما اشتراه به فان بلغ النصاب بالدراهم دون الدنانير وكان راس المال هو الدنانير فلا زكوة وكذا العكس على فرض ثبوت هذا المعنى فان لم يبلغ كل منهما منفردا



النصاب فلا زكاة وإن بلغ احدهما دون الآخر فهو المعتبر **الخامس** اذا كان مال التجارة عينا زكوية واجتمع فيها شرائط الزكاتين فالمعروف من المذهب
المدعى عليه الاجماع من غير واحد عدم اجتماع الزكاتين لقوله لا ثنيا في صدقة وقول الباقر في حسنة زرارة لا تزكي المال من وجهين في عام واحد
نعم في الشرايع قولا بثبوتهما معا ومنه وجوبا او استحبابا وهو ضعيف **ثم** ان المفروض هيهنا عامان متعارضان من وجه والقاعدة الرجوع الى المرجحات
**اما** على المشهور من القول باستحباب الزكاة في مال التجارة فيتعين الزكاة العينية لتقدم الوجوب على الاستحباب وظاهر التذكرة الاجماع **و** على القول بالوجوب
فقيل بتقديم العينية وقيل بالتخيير وذهب بعض الى تقديم زكاة التجارة استنادا الى بعض الاعتبارات الضعيفة ومستند التخيير التساوي في الوجوب
والاقوى تقديم العينية لا لما قيل انها تتعلق بالعين فكانت اولى لعدم ثبوت رجحان من ذلك بل لان الادلة الدالة على وجوب الزكاة العينية اقوى
اظهر دلالة واثبت في المذهب بخلاف ادلة زكاة التجارة فانها موافقة للعامة فيحتمل سقوطها راسا كما يشعر به حكاية تخاصم ابي ذر وعثمان **و** بعد العمل
عليهما فالاوجه حملها على الاستحباب المتاكد لا انها على الوجوب على فرض التسليم ليس هيهنا دلالة تلك الادلة مع كونها اجماعا وكون هذه خلافية
مع ان المستفاد من اخبار زكاة التجارة ان مال التجارة غير الاعيان الزكوية من الامتعة الاخر كما لاحظ الاخبار وتاملها **نعم** في موثقة ... الكرخي
ما لا يمنع استفادة الاطلاق والعموم ولكن لا يعارض ما ذكرنا ولو عاوض نصابا زكويا من مال التجارة بآخر في اثناء الحول فمقتضى ما قدمنا من تبادل المال
التجارة في اثناء الحول لا يضر في تعلق زكاة التجارة وانه يضر في زكاة العينية **ثم** ان بقي النصاب المذكور بعد التبادل حولا تاما من حين التبادل فيتعلق
زكاة التجارة حين تمام الحول من اول تملك النصاب الاول **و** في اعتبار ما انقضى من المدة من ابتداء تملك النصاب الثاني في حول الزكاة العينية وعدمه
احتمالان تقدم نظيرهما في زكاة الحيوان **و** الاظهر عدم الاعتبار لاستلزام الثنيا في الصدقة وكما ان الحول الواحد لا يعتبر في الزكاتين فكذا بعضه **لا**
يقال ان مقتضى ادلة زكاة التجارة وان كان الثبوت عند تمام الحول مطلقا لكن الادلة الدالة على جريان النصاب في الحول في الزكاة العينية تقتضي عدمها من
ابتداء التملك فيقع الاشكال في تقديم اللاحق الزمان الحاصل بعد تملك الثاني مال التجارة او احتسابا للعينية فلا بد من الرجوع الى المرجحات والمرجح
للعينية كما تقدم **لانا** نقول تعلق الزكاة العينية انما يعلم بعد حول الحول والجريان في الحول من اول الملك معناه ان معرفة الحول يحصل بملاحظة
كان الوجوب يتعلق به اول التملك ولذلك ان تساوق زكاة التجارة والعينية في الحول فيكون مراعى الى آخر الحول فان نقص شيء من النصاب في اثناء الحول
بالنسبة الى العينية فلم ينقص بالنسبة الى زكاة التجارة فيتعلق به زكاة التجارة عند تمام الحول **مع** ان في اول الامر جريان النصاب في حول الزكاة العينية
فنقول فيما نحن فيه اذا تم حول زكاة التجارة فيتعلق به لعدم العلم ببقاء النصاب على شرائطه الى آخر زكاة العينية واذا تعلق يلزم العمل على
مقتضاه ثم يبتدأ الحول للعينية **السادس** لو استحب الزكاة في حاصل العقار المتخذ للنماء من البساتين والخانات والحمامات **و** في شرط الحول
والنصاب وجهان بل قولان تقابلهما في التذكرة للعموم واستقرب اعتبارهما في البيان وقال في المدارك ولا بأس به اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع
الوفاق ان تم ما اورد على هذا فانما ثبت الاستحباب فيه اذا كان الحاصل عرضا غير زكوي اما لو كان نقدا فالزكاة يجب فيه مع اجتماع الشرائط ويسقط الاستحباب

**المقصد الثالث** في مصرف الزكاة وهو ما وصفه الله تعالى في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وفيه مباحث **الاول** اختلفوا كما
اختلف اهل اللغة في ترادف الفقير والمسكين وتغايرهما وكون الاول اسوء حالا من الثاني وبالعكس وغير ذلك على اقوال ليس لاكثرها ما يعتمد عليه **و** الاظهر
كون المسكين اسوء حالا من الفقير وانه المحتاج الذي يسال والفقير هو المحتاج الذي لا يسال كما نص عليه الصادق في حسنة ابي بصير واحدهما في صحيحة محمد بن
مسلم **و** يظهر ثمرة النزاع فيما لو نذر ان يعطي شيئا للفقير او المسكين او اوصى لاحدهما **و** اما على القول بوجوب البسط على الاصناف الثمانية فنذر ان يبسطها
عليهم فلا ثمرة اذ يكفي الايصال الى الصنفين المرددين بين الاسمين وان لم يعرفهما متعينا **نعم** يلزم وجوب الصنفين المرددين **و** قال في
المسالك متى ذكر احدهما دخل فيه الآخر بغير خلاف كما في آية الكفارة ونمنع الخلاف فيما لو اجتمعا كما في آية الزكاة لا غير والظاهر ان مرادهم من دخول احدهما
في الآخر كفاية اعطاء كل منهما عن الآخر فانه لا معنى للوفاق والخلاف في حقيقتهما في المواضع والخلاف في آية الزكاة لعله انما هو في تعيينها **الثاني** الحد
الذي لا يسوغ اخذها للصنفين هو ان لا يملك مؤونة سنة من نفع ماله او حاصل صنعته ومن اصل ماله الذي هو غير مستغلة ودون ماله الذي هو
مدار معيشته كما يستفاد من ملاحظة الجمع بين الاخبار فلو كان صنعته التي يكفي حاصلها في كل سنة لمؤونة سنته ولكن قيمتها تساوي مؤونة اكثر من سنة لا يجب
بيعها وصرفها بل يحبسها ويصرف حاصلها في مؤونته فيجوز له اخذ الزكاة مع ذلك لو قصر عنها وكذا آلة المكاري والجمل الذي يستقي **و** اما لو كان له
لا يستغل بها مثلا وكان قيمتها مساويا لمؤونة سنته فلا يجوز له اخذ الزكاة فيبيعها ويصرفها **و** هذا هو حاصل ما يستفاد من الاخبار الكثيرة مثل
موثقة معاوية بن وهب وموثقة سماعة ورواية ابي بصير وغيرها من الاخبار الكثيرة **و** المستفاد من كلمات اصحابنا المتاخرين **و** هو الجامع بين كلاميهم احد
ان الغني من ملك من الاموال ما يكون بقدر كفاية المؤونة طول سنته على الاقتصاد والآخر ما ذكروه من جواز تناول الزكاة لمن كان له ما يتعيش به او صنعة يستغلها

اناكان يعجز عن استنمائها الكفاية ويدل عليه ان من ملك مؤنة سنته لا يجوز له اخذ الزكوة روايات منها حسنة ابي بصير في الكافي وروايته
مذكورة ان في المقنعة والعلل وقال في الخلاف الغني من ملك نصابا يجب فيه الزكوة او قيمته ومقتضاه ان من كان له نصاب واحد لا يكفيه شهر
ليس بفقير وقال في المبسوط ما حاصله ان الغني ان يكون قادرا على كفايته وكفاية من يلزمه كفايته على الدوام ولو بحرفة وصنعة قدر عليه كفايته
ومقتضاه ان من كان له من المال ما يكفيه سنين متعددة من غير ما يتعيش به من رأس المال او يستغل به من العقار فهو فقير يجوز له اخذ الزكوة وهو بعيد
ولذلك قال في المختلف ان مراده بالدوام هنا مؤنة السنة وقول الخلاف ايضا ضعيف وربما يستدل له بما روي عنه ع انه قال لمعاذ اعلمهم ان عليهم صدقة
تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم وهو ضعيف سندا ودلالة ولعل اطلاق الغني هنا محمول على الغالب او اصطلاح جديد فيمن يجب عليه
الزكوة فلا ينافي اطلاق الفقير عليه من جهة معناه الشرعي واللغوي ثم ان من يقدر على اكتساب ما يمون به عياله كسبا لائقا بحاله لا يوجب في كفايته
ومن جاوز الحد فليس بفقير وان لم يحصل عنده بالفعل ما يكفيه على المشهور الاقوى لانه ليس بفقير عرفا ولحسنة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الصدقة
لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سوي قوي فتنزهوا عنها وروى صاحب المنتقى الاخبار في الصحيح عن زرارة عنه قال قال رسول الله ص لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف
ولا لقوي قلت ما معنى هذا قال لا يحل له ان يأخذها وهو يقدر على ان يكف نفسه عنها قال وفي حديث آخر عن الصادق ع قال قال رسول الله ص لا تحل الصدقة
لغني ولم يقل ولا لذي مرة سوي وروى مضمون الحديث الاخير في الفقيه وروى الكافي في الصحيح عن معاوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله ع يروون عن النبي ص
ان الصدقة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي فقال ابو عبد الله ع لا يصلح لغني و يمكن ان يكون الوجه في هذه الاخبار ان الغني يكفي عن القوي وعن ذي مرة
سوي فلا حاجة الى التكرار وربما يحمل الخبر الاخير على التقية وقيل يجوز اعطاؤها للمكتسب من غير اشتراط قصور كسبه لانه غير واجد لكفايته وغير
مالك للنصاب ولا يخفى ضعفه بعد ما تقدم و يجوز للمكتسب اخذها اذا وجب عليه النفقة الغير الجامع للكسب لو توسط والظاهر انه كذلك لو اقتضى القدر الكفائي
من الاجتهاد وتحصيل مبانيه فان هذا الفن يحتاج اذا تم الى اشتغال تام في تحصيله لكثرة الشواغل الرادعة وحصول الفوت قبل البلوغ الى المقصد لكثير قد
نرى في كل زمان جمعا كثيرا في كل بلد يشتغلون في تحصيل هذا الشأن ومع ذلك لا يكمل منهم معتدا ما يكفي العوام فلا يمكن ان يقال يسقط الواجب الكفائي
بتحصيل رجل واحد واشتغاله او اثنين او ثلاثة سيما مع عدم استعداد كل منهم استعدادا يغلب على الظن بلوغه مرتبة الاجتهاد ثم ان المكتسب لو قصر
كسبه عن كفايته جاز له الاخذ اجماعا قال يجوز اخذه مقدار التتمة او ازيد دفعة كسائر الفقراء ولا يجب الاقتصار على التتمة على المشهور لاطلاق الاخبار الدالة
على ذلك ولا ينافيها مفهوم صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة مع انها وردت فيمن قصر نفع تجارته من مؤنته لا في كل القاصر الثالث لا يمنع من
اخذ الزكوة كونه صاحب دار او خادم لا يليق بحاله اذا كان من شأنه ان يكون له خادم او اضطر اليه لزمانة او رفع حاجة ولا يكلف بقبول بذل الدار والخادم
من غيره ولا بالاستيجار وبيع داره وخادمه والحق بهما في التذكرة فرس الركوب وثياب التجمل قال ولا نعلم فيه خلافا لان الاساس الحاجة الى هذه الاشياء
وعدم الخروج بها عن حد الفقير الى الغنى ويدل على خصوص الدار والعبد والامة والجمل اخبار مثل موثقة سماعة وصحيحة عمر بن اذينة عن غير
واحد ورواية عبد العزيز والظاهر ان مثل ما ذكر الفروش والظروف والآلات الضرورية اللائقة بحاله وكتب العلم المحتاج اليها لصدق الفقير معها والعلة
المنصوصة في رواية عمر بن اذينة ان الدار والخادم ليسا بمال ولا فرق في الدار بين الرفيع العالي القيمة والوضيع وكذا العبد والامة وغيرهما اذا لم
يخرج عما يليق به ولا يؤمر ببيعها وشراء ما يرفع حاجته للاصل واطلاق النصوص ونفي العسر والحرج نعم لو كان له زيادة يمكن بيعها مستقلا
ويرفع حاجته حولا من دون عسر فالاظهر الوجوب عليه قيل ولو فقد المذكورات واحتاج اليها استثني له اثمانها وكذا ما يحتاج اليه التزويج
لو احتاج اليه وهو حسن الرابع لو ادعى احد الفقر وجهل حاله فالمعروف من مذهب الاصحاب القائلين الاجماع انه يصدق من غير بينة
ويمين قويا كان او ضعيفا لان افعال المسلمين واقوالهم محمولة على الصحة والصدق ولان الدعوى موافقة للاصل وقبولها موافق لنفي العسر والحرج ونقل
في المبسوط في قبول دعوى القوي الحاجة لاجل عياله قولين ثانيهما عدم القبول الا ببينة فجعله احوط وقال في المختلف القائل من الجمهور وكيف
كان فالمذهب هو الاول ويدل عليه ما رواه الكافي عن عبد الرحمن العرزمي عن ابي عبد الله ع قال جاء رجل الى الحسن والحسين ع وهما جالسان
على الصفا فسألهما فقالا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع ففيك شيء من هذا قال نعم فاعطياه الحديث وما يدل على
الاخوان لله انما وجب ايصال الزكوة الى الفقير وهو اسم لما هو كذلك في نفس الامر ويدفعه ان هذا الطريق مقام العلم والظن فيما مقام العلم في
صورة العجز عن العلم كما في سائر افعال المسلمين واقوالهم فلا نسلم ان مقتضى الاصل يقتضي تحصيل العلم ومع العجز عنه يحصل الظن ثم ان الظان الحكم لا
يتفاوت اذا كان له اصل مال وعن الشيخ انه لا يقبل الا باليمين للاستظهار وربما قيل منه القول بتكليف البينة والاول اظهر سيما اذا كان عدلا او ظهر
صدقه بامارة الخامس لا يجب اعلام الفقير انها زكوة فيجوز الاعطاء على سبيل الصلة والهدية في الظاهر وقال في التذكرة انه لا نعرف فيه خلافا ويدل عليه

الأصل وان النية هو الداعي وانما عزاز للمؤمن وترك الاذلال له خصوص رواية عاصم بن حميد عن ابي بصير وليس في سنده من يتامل فيه الا سهل والامر فيه سهل وفي رواية المفضل مرسلا ورواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد قال لي الخلاصة الحسن لا بو هيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر ع الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة فقال اعطه ولا تسمها له ولا تذل المؤمن وفي مجالس ابن الشيخ ايضا ما يعضده ولا يعارض حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع الرجل يكون محتاجا فبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض فنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة فقال لا اذا كانت زكوة فله ان يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه الحديث حملت على الكراهة **وربما** حمل على كون الامتناع بعد الاحتياج وانتفاء الاستحقاق **و** هو بعيد **و** يؤيد الكراهة الاخبار الدالة على ان تارك الزكوة وقد وجبت مثل مانعها وقد وجبت عليه وظاهرها التحريم **و** الفرق بين الروايتين ايضا واضح فان الثانية مشتملة على الامتناع وعدم القبول بخلاف الاولى فيستحب عدم الاعلام للمستحيي الغير المانع ويكره الاعطاء للمرتفع الذي يمنع ويرد ولا يقبل **و** يمكن ان يكون المنع عن الاعطاء في الثانية اذا احتاج الى التصريح بانها ليست بزكوة والامر بالاعطاء في الاولى اذا حصل الكفاية بالسكوت عن الزكوة وغيرها وان كان ظاهرها بترائي منه انه غير الزكوة **وكيف** كان فالمذهب الجواز **ولكن** الاحوط عدم التصريح بانه هدية مثلا **و** الاحوط منه ترك قوله انه ليس بزكوة لاستلزامه الكذب المحرم **ويحتمل** تنزيل الرواية الاخيرة على ما لو احتاج الى ذلك كما اشرنا فلا مانع من ابقائها على ظاهرها من الحرمة **السادس** لو ظهر كون الفقير غنيا فان كان عالما بانه زكوة واخذ فيحرم عليه ويجوز الارتجاع بعينها او قيمتها لو تلفت لانه غاصب بل يجب له دفع المنكر وان لم يكن عالما به فقال في المعتبر لا يجوز الارتجاع لظن انها صدقة **اقول** يعني ان الاصل وان كان عدم الانتقال الى الاخذ لزوما ولكن لما كان الظاهر كونها صدقة والصدقة عقد لازم فالانتقال ثانيا يحتاج الى الدليل وبمجرد دعوى المعطي لا ينهض دليلا **و** هذا الكلام يدل على عدم اشتراط الفقر في صحة الصدقة **ويدل** عليه ما ذكروه من ان الهبة من الصدقة لاجل اشتراط القربة فيها ولم يذكروا غير ذلك **بل** صرح العلامة في التذكرة في ابواب العطايا بجواز الصدقة على الاغنياء للعموم **بل** يظهر منه فيها جواز الصدقة على الاغنياء ايضا **ويدل** عليه العموم وروى الشيخ في مجالسه بسنده عن النبي ص قال كل معروف صدقة الى غني او فقير فتصدقوا ولو بشق التمرة واتقوا النار ولو بشق التمرة الحديث **ثم** ان ما ذكره حسن اذا ظهر كونها صدقة واما مع تساوي الاحتمالين فالاصل عدم الانتقال لزوما غاية الامر كونها صدقة واما مع تساوي الاحتمالين فالاصل عدم الانتقال لزوما غاية الامر كونها اباحة فيجوز الارتجاع مع البقاء **و** استقرب في التذكرة جواز الارتجاع لفساد الدفع ولانه ابصر بنيته فالقول قوله في المدارك وهو جيد مع بقاء العين وانتفاء القرائن الدالة على كون المدفوع صدقة وهو **ثم** انا وجهنا به كلام المعتبر انما يتم اذا لوحظ حال المرافعة والحكم الظاهري **و** هو وجه من جوه عدم التمكن كما سيأتي **ولكن** لا ينهض دليلا على عدم جواز الاخذ للمالك او الامام او الفقيه على سبيل التقاص مع بقاء العين وان تعذر الارتجاع فينبغي في ذمة الاخذ اذا كان غاصبا ولا شيء عليه اذا لم يكن كذلك **و** اما المعطي فلا شيء عليهما اذا كان الامام او نائبه بلا خلاف بين العلماء كما في المنتهى ولان الامر يقتضي الاجزاء ولان التكليف ليس الا الاعطاء من ظهر فقرا **و** اما لو كان هو المالك **ففيه** اقوال **اظهرها** ايضا ذلك **و** قيل يجب الاعادة لانه دفعها الى غير المستحق كالدين ولرواية الحسين بن عثمان عن ذكره عن ابي عبد الله ع في رجل يعطي زكوة ماله رجلا وهو يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه **وفيه** ان قياسا بالدين غير مسموع عندنا سيما مع وجود الفارق والرواية مرسلة ولم يعلم ان الارسال من جعفر بن ابي عمير الواقع في السند ولا يقاوم القاعدة المسلمة مع انها غير صريحة في المطلوب فلعل رأى انه معسر كان من غير طريق معتبر شرعا كقول المسلم وفعله وان كان ترك الاستفصال يؤيد التعميم **و** فصل الفاضلان فلا يجب الاعادة اذا اجتهد وتفحص لحسنة عبيد بن زرارة وهي مشابهة الدلالة وموضع الاستدلال منها قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ليس عليه ان يؤديها مرة اخرى قال الشيخ وعن زرارة مثله غير انه قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد والطلب فلا **و** يرد على الحسنة تشابه الدلالة وان الظاهر من اولها الاعطاء بغير اهلها عالما وان الاجتهاد في تحصيل الاهل لا في معرفة الاهل ان الحكم للامام اتما وقع على ما يشابه السائل فلا مفهوم **واما** الرواية فمجهولة الحال مع انه يمكن ان يكتفي في تحقق الاجتهاد السؤال عن نفس الفقير والاكتفاء بقوله فلا يضر ما اختاره مع ان الظاهر ان المراد من غير الاهل هو المخالف المؤمن لانه على ما عرفت فان سلمنا التحويل في جانب عدم الضمان مع الاجتهاد فلا نسلم ذلك في جانب الضمان مع انتفاء الطلب والاجتهاد **و** كيف كان فالاظهر هو القول الاول **و** الاحوط الاجتهاد والطلب **و** اما لو كان بان كفره او فسقه على القول باشتراط العدالة او كونه واجب النفقة او كونه هاشميا والدافع غير هاشمي فلا يحضرني الان كلام لهم في الاجزاء وعدمه وجوز الاعادة الا عن بعض لعدم الوصول الى المستحق فيضمن كالدين ولا زم من استدل بالحسنة التامل في التفصيل المتقدم هو التفصيل هنا ان عممنا غير الاهل او في خصوص ظهور كونه مخالفا كما هو الرواية **و** اوجب الفاضلان الاعادة لو ظهر كونه عبد المالك لان الملك لم يخرج عن ملكه بذلك **وفيه** تامل سيما اذا تلف العين **السابع** لو عانو

في الثالث من الأصناف العاملين عليها وهم الساعون في تحصيلها

هم الساعون في تحصيلها بأخذ وحساب وكتابة وقسمة وايضاً الأول واجمع علماؤنا واكثر العامة على استحقاق هؤلاء نصيباً من الزكوة وان كانوا اغنياء لاطلاق
الآية قاله في المدارك وما ذكره بعض العامة من انه من باب الاجرة لا الزكوة لانه لا يستحق الا بالعمل ويأخذ مع الغنى والزكوة انما يدفع استحقاقاً ولا مع الغنى
ففيه ضعف في الكل بانه ممنوعة و يشترط فيه البلوغ والعقل والايمان والعدالة والفقاهة لا خلاف فيها وادعى عليها الاجماع ويدل على
اعتبار العدالة انه ائتمان على مال الغير ولا امانة لغير العدل وحسنة بريد بن معاوية عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال للعامل فاذا قبضته فلا توكل به الا ناصحاً
شفيقاً اميناً حفيظاً واعتبروا فيه الفقه لانه والفقاهة لا يكفي معرفته بالمسائل المتعلقة بما يتولاه ويتحقق بما يتولاه ولو بالتقليد و يشترط ان لا
يكون هاشمياً و يدل عليه صحيحة العيص بن القسم والمنع انما هو اذا اخذ النصيب واما لا مانع منه اذا تبرع به او اعطاه الامام شيئاً من بيت المال
وكذا اذا كان عمله تبرعاً به ويتفرع على ما اختاره بعض العامة من كونه اجرة جوازه وقد عرفت بطلانه والقول الذي نقله الشيخ على جواز العمالة من العامة كما
ذكره ضعيف و في اشتراط الحرية قولان نظراً الى ان العبد لا يملك ومولاه لم يعمل ولانه نوع اجارة والعبد يصلح لذلك باذن سيده ولعله الاظهر وكيف
كان فلا اشكال في المكاتب لانه يملك وتقدير النصيب للعامل موكول الى نظر الحاكم و يدل عليه حسنة الحلبي و اختلفوا في سقوط نصيبهم في زمان غيبة
الامام والاظهر عدم السقوط للاطلاق فيتولى الحاكم مقام الامام الثامن لا خلاف في كون المؤلفة قلوبهم من جملة مصارف الزكوة للآية والاخبار ولكنهم
اختلفوا في المراد بالمؤلفة قلوبهم فعند اكثر اصحابنا انهم الكفار الذين يستمالون بشيء من مال الصدقات الى الاسلام ويتألفون ليستعان بهم على قتال اهل الشرك
ولا يعرف اصحابنا مؤلفة اهل الاسلام و عن ابن الجنيد اختصاصها بالمنافقين و المفيد جعلهم ضربين مشركين ومسلمين و فصل الشافعي تفصيلاً
مرجعه الى ستة اقسام اثنان منها من المشركين والباقي من المسلمين وما اختاره في اقسام المسلمين يرجع اكثرها الى العاملين او في سبيل الله و يذكره في المعتبر
ايضاً نظراً الى انه مصلحة ونظر المصلحة الى الامام و قال في المدارك لا يبعد في جواز الدفع الى جميع هذه الاقسام من الزكوة لكن مع عدم تحقق التأليف يكون
الدفع من سهم المصالح ثم اختلفوا في سقوط هذا السهم بعد النبي صلى الله عليه وآله فقيل نعم لعدم الاحتياج الى التأليف لقوة الاسلام و قيل لا لانه كان يأتي الى
حين الوفاة ولم يثبت نسخ و قيل يسقط بعد غيبة الامام لسقوط الجهاد و قيل يبقى بعدها ايضاً لان الجهاد وان سقط من جهة الدعوة الى الاسلام فقد
لكن لم يسقط لدفع الاذى عن الاسلام و قوّاه في المدارك تمسكاً بظاهر التنزيل السالم عن المعارض اقول الظاهر الاجماع منهم على الكفار المؤلفة قلوبهم
للجهاد في زمانه صلى الله عليه وآله والباقي مشكوك فيه والاصل عدمه ولا عموم في ظاهر التنزيل كما ادعاه في المدارك لان الظاهر منه قوم معينون فلا عموم فيه وان تأليف القلب
لا بد ان يتعلق بشيء وهو يحتمل اموراً فقد يكون لفتح قلب المسلمين ان يسلموا ويذهبوا الى مذهبهم وقد يكون لاجل نصرتهم في الحروب مع بقائهم
مصرين على كفرهم والحرب قد يكون للدعوة الى الاسلام وقد يكون للدفاع عنه وكذا احتمال تأليف قلوب المسلمين لضعفاء اسلامهم واذا لم يتعين فثبت العموم
في افراد ذلك المتعين لا معنى وارادة اكثر من معنى واحد لا يجوز كما حقق في الاصول هذا ولكن في الاخبار ما يدل على ان التأليف يتحقق لاجل الاسلام والثبات
عليه نص مثل ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره انهم قوم وحدوا الله وخلعوا عبادة من دون الله ولم يدخل المعرفة في قلوبهم ان محمداً رسول الله فكان
رسول الله صلى الله عليه وآله يتألفهم ويعلمهم ويعرفهم كيما يعرفوا فجعل لهم نصيباً في الصدقات لكي يعرفوا ويرغبوا و في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم في الكافي والفقيه انهما
قالا لابي عبد الله عليه السلام ارأيت قول الله عز وجل انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل
الله وابن السبيل فريضة من الله اكل هؤلاء يعطى وان كان لا يعرف فقال ان الامام يعطي هؤلاء جميعاً لانهم يقرون له بالطاعة قال زرارة قلت فان كانوا لا يعرفون
فقال يا زرارة لو كان يعطي من يعرف دون من لا يعرف لم يوجد لها موضع وانما يعطي من لا يعرف ليرغب في الدين فيثبت عليه فاما اليوم فلا تعطها
انت واصحابك الا من تعرف فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فاعطه دون الناس ثم قال سهم المؤلفة وسهم الرقاب عام والباقي خاص و في
الكافي في الحسن عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل والمؤلفة قلوبهم قال هم قوم وحدوا الله عز وجل وخلعوا عبادة من يعبد من دون الله
عز وجل وشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وهم في ذلك شكاك في بعض ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله فامر الله عز وجل نبيه ان يتألفهم بالمال
والعطاء لكي يحسن اسلامهم الى ان قال زرارة فسمعت ابا جعفر عليه السلام يقول فحط الله نورهم وفرض الله للمؤلفة قلوبهم سهماً في القرآن و فيه عن زرارة عن ابي
جعفر عليه السلام قال المؤلفة قلوبهم لم يكونوا قط اكثر منهم اليوم و فيه عن موسى بن بكر عن رجل قال قال ابو جعفر عليه السلام ما كانت المؤلفة قلوبهم قط اكثر منهم اليوم
وهم قوم وحدوا الله وخرجوا من الشرك ولم يدخل معرفة محمد صلى الله عليه وآله قلوبهم وما جاء به فتألفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وتألفهم المؤمنون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لكيما
يعرفوا و انت خبير بان هذه الاخبار شواهد على مذهب ابن الجنيد و على مذهب المفيد ايضاً على وجه و لم نقف من الاخبار ما يدل على تخصيصها بالكفار
و اقول لا اشكال على بقاء حكم كونهم من مصارف الزكوة في الجملة ودل عليه الآية واليوم فتنفيه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم و لا ينافيها الروايتان الاخيرتان
لعدم المنافاة فتأمل التاسع لا خلاف في كون الرقاب من مصارف الزكوة في الجملة ودل عليه الآية والاخبار و لا خلاف بين الاصحاب في كون المكاتبين والعبيد





في ان الرقاب ثلثة اصناف

الذين تحت الشدة من جملة هذا المصرف **و** يرجع في الشدة الى العرف **و** يظهر من كلماتهم انه اجماعي في كل شراء العبد من الزكوة وعتقه وان لم يكن تحت شدة بشرط عدم المستحق وتبعه المتأخرون منا الاصحاب وكذلك في التذكرة **و** جوزه العلامة في القواعد الاعتاق مطلقاً وشراء الاب منها ونقله ولده في الشرح عن المفيد وابن ادريس وقواه هو وتبعه بعض المتأخرين **وقال** في المسالك اشتراط الشدة وعدم المستحق انما هو لاعتاقها من سهم الرقاب لو اعتق من سهم سبيل الله فلا يتوقف **و** توجيهه على مذهب الاصحاب من عدم وجوب البسط ان مراده قصده دون ذلك **و** فيه اطلاق ادلتهم كما سيجي **واما** الاخبار الواردة في هذا الباب **فاما** في المكاتب فهو ما رواه الصدوق والعياشي والشيخ مرسلاً عن الصادق ع انه سئل عن مكاتب عجز عن مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عنه من مال الصدقة ان الله عز وجل يقول في كتابه وفي الرقاب **واما** على اشتراط الشدة فهو صحيحة عمرو بن ابي نصر عن الصادق ع في الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمس مائة والستمائة يشتري بها نسمة ويعتقها فقال اذاً يظلم قوماً اخرين حقوقهم ثم مكث ملياً ثم قال الا ان يكون عبداً مسلماً في ضرورة فيشتريه ويعتقه **ويمكن** الخدشة في دلالتها على الاشتراط الا ان الامام ع اراد من الظلم على الاخرين انه يجب البسط على الاصناف الثمانية وصرف الجميع كما هو ظاهر الرواية في الرقاب مناف لذلك **ففيه** ان اجماعنا واخبارنا متواطئة على عدم وجوب البسط **مع** ان جعلها جميعاً للعبد الذي في الشدة ايضاً ظلم وان قلنا ان المراد ان ذلك صرف في غير مصرف الزكوة راساً لان مطلق الرقبة ليس من المصرف فيلزم الظلم على مصارف الزكوة فهو مما لا يستفاد من اللفظ وفي غاية البعد **فالاولى** الحمل على الكراهة يعني ان ذلك خلاف الاولى لانه ظلم حقيقي الا ان يكون العبد في شدة فرفع هذه الشدة يغلب رجحان البسط على الاصناف **واما** على جواز العتق من الزكوة مطلقاً في حال عدم المستحق فهو موثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعاً يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس بذلك **وفيه** ان ذكر عدم المستحق انما هو في كلام الراوي فلا يدل على اشتراطه **واما** على جواز العتق منها مطلقاً فهو ما رواه في العلل في الموثق عن ايوب بن الحر اخي اديم بن الحر قال قلت لابي عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال فقال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالاً قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وفي حديث اخر بما لهم **واما** على شراء الاب منها فما رواه الكليني عن ابي محمد الوابشي عن ابي عبد الله ع قال سأله بعض اصحابنا عن رجل اشترى اباه من الزكوة زكوة ماله قال اشترى خير رقبة لا بأس بذلك **ويمكن** ان يقال ان في الاية اجمالاً لا يمكن الاستدلال بها سيما مع تغيير كلمة في فيما لعل المراد ان هذا الوجه بغير صرفهم لانها يعطى لهم كالفقير والمسكين والصرف فيهم يحتمل الارادة توسيعهم او فكهم عن الشدة او مطلق عتقهم والقدر الذي يثبت من الاية وقع الاتفاق عليه واستفيد من الاخبار مثل المكاتب العاجز والذي هو تحت الشدة فلا اشكال فيه **واما** غيرهما مع عدم المستحق فهو مقتضى الرواية وعمل الاصحاب لا ظاهر الاية وكذا الاب **و** الروايات الدالة على المذكورات لا تدل على ان العتق فيها من الزكوة من جهة القصد الى كونه من باب الرقاب الذي هو احد المصارف بخصوصه **بل** لعله كان من جهة دخوله تحت عموم من سبيل الله كما عللنا به كما هو الاشهر الاظهر **فالذي** تم الدليل على احتسابه من هذا الصنف بالخصوص اذا احتجنا الى اعتباره وقصده مثل ارادة فعل المستحب من البسط على الاصناف او وفاء النذر به هو القسمان الاولان **ولكن** الانصاف انه لا يحسن انكار ظهور الاية في عموم تحليل الرقاب **و** لا ريب ان مطلق الرقبة حلقة بلاء يرجى الخلاص منها وكون الرقبة ارغب عند بعض العبيد لا رجحان نادر لا يلتفت اليه في الاطلاقات **فالاظهر** اذن قول العلامة ومن تبعه **وان** كان الاحوط الاقتصار على المكاتبين العاجزين وغيرهم ممن ذكر **ولكن** هذا الاحتياط ان كان من جهة التشكيك في دخول غير هؤلاء تحت الرقاب المذكورة في الاية فلا شك في اندراج مطلق العتق تحت عموم سبيل الله ومعه فلا احتياط **ويمكن** ان يوجه وجه الاحتياط شيئان **اولهما** الاشكال في عموم سبيل الله لقول بعضهم بالاختصاص بالجهاد **وثانيهما** ما ظهر من جعل من تلك الاخبار وتقييدها بان المرجحية انما هو مع قصد ذلك مضافاً الى تحت الرقاب مع اعتقاد ذلك بل هو مطلق **ثم** ان الشهيد الثاني قال في المسالك ولا بد من صيغة بعد الشراء ونية الزكوة مقارنة للعتق وفي شرح اللمعة مقارنة لدفع الثمن للعتق **اقول** والاظهر ان هذا مثل الصلوة فمتى النية هو دفع الثمن ولا بد من استدامته حكماً الى حصول العتق ولو قلنا كما في المسالك يلزم كون الضمان على المالك لو تلف بعد الشراء وقبل اجراء الصيغة لانه لم يتصف بكونه زكوة **وهو** كما ترى **و** كذا الكلام فيما يصرف في سبيل الله كمن اراد صرف الزكوة الى مسجد فاشترى به الجص والاجر وساير المصالح فتلف من دون تفريط قبل بناء المسجد **والاوجه** للقول بان وقت النية هو وقت تمام المسجد هذا وظاهر الاخبار والاصحاب لزوم اجراء صيغة العتق وانشائه **و** يحتمل قوياً كفاية الاشتراء في العتق ومال اليه بعض المتأخرين **و** الاحوط اجراء الصيغة بل الاظهر ولا يقدح في ذلك انه لا عتق الا في ملك لتخصيص القاعدة بذلك **مع** امكان ان يقال ان ذلك توكيل من جانب الشارع في مال الزكوة وهو ولي ارباب الزكوة فعلى اعتبار الصيغة فالظاهر لزومه في صورة اشتراء الاب ايضاً وان لم يحتج اليه في غير الزكوة **ثم** ان هيهنا رواية في تفسير علي بن ابراهيم عن العالم ع قال وفي الرقاب قوم لزمتهم كفارات في قتل الخطاء وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم وليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم منها

في جواز العتق من الزكوة مطلقا

لو دفع ثمنه

في انه يكفي في النية ... حصول العتق



في ان الظاهر جواز الرجوع على المكاتب اذا لم يصرفه في الكتابة

نفقة الصدقات ليكون فهم **و** هو مرسلة ومخالفة للآية لان ظاهرها التخليص لمن لا يجب عليه العتق مع انها لا تدل على جواز الاعطاء مطلق الكفارة لا
العتق فلو اعطي من باب الفقر فلا باس به **و** نرد في الشرايع في جواز العتق بذلك **و** جوز في المعتبر اعطاءه من سهم الغارمين **و فيه** نظر لعدم ثبوت شغل ذمته
ان المكاتب انما يعطي في الشهر ما يصرفه فيه **و** في الرواية بل الاية ايضا تبعها العمر العجز عن الكتابة كما ذكره في البيان الآخر على الاقوى لجواز السقوط كما لو فسخنا **الا** ان يقول
ان ذلك القول مبني على حمل الاية على تخليص الرقبة مع عدم امكان تخليصه بنفسه بان يصبر كاسبا مثلا وبمنع اطلاق الاية بحيث يشمل من تمكن منه
سيما مع السهولة ويجوز الدفع الى المكاتب باذن السيد وبدونه والى السيد باذن المكاتب بدونه كما في البيان **و** قال في المنتهى باذن المكاتب **و** الظاهر الجواز
سيما مع اطلاق الاية والرواية **ثم** ان ما يؤدي من سهم المكاتب ان صرفه في مصرفه فلا كلام وان دفعه الى السيد رجع الى الرقية بسبب عجزه عن
الاتمام في الكتابة المشروطة فمقتضى امتثال الامر الاجزاء وعدم الارتجاع ولم ينقلوا فيه خلافا الا عن احد وجهي الشافعية لعدم حصول المقصود وهو ضعيف
**واما** لو لم يدفعه الى السيد وحصل العتق بغيره من ابراء المولى او تطوع متطوع **فالاظهر** جواز الرجوع لان اصناف الزكوة على قسمين فمنهم من
يأخذها اخذا مستقرا ولم يصرفها اخذ ولا في اي شيء اراد وهم الفقراء والمساكين والعاملون والمؤلفة ومنهم من يأخذها اخذا مقيدا بوصف
مصرف خاص وهم الاربعة البواقي ونبه على ذلك في الاية بالتعبير بكلمة في كما ذكره جماعة من المفسرين **مع** ان الاصل عدم ثبوت استحقاقهما الامر اجل ذلك وعدم
جواز التصرف فيها الا في ذلك ولا يجري هذا الكلام في العتق الشراء الا ان يصير ملكا للسيد باخذه ولكون ذلك التصرف ماموراً به **و** حكم الشيخ بعدم الرجوع
لانه اخذه باستحقاقه فارتجاعه يحتاج الى دليل **و** يظهر جوابه مما مر **و** اعتبر المحقق في المعتبر قصد الدافع التعيين بقصد صرفه في الكتابة في الارتجاع كما اعتبر ذلك في الغارم
وابن السبيل لان الدافع مخير في صرف الزكوة في الاصناف **و** يظهر الثمرة فيما لو كان المكاتب فقيرا ايضا وسائر الدافعين الا اداء مع قصد التعيين والا فلا يعد
حقيقة الاداء الا مع التعيين لاختلاف الاصناف في الحقيقة والمفهوم واللزوم وملاحظة مقدار وجه الكتابة او الغرم ونفقة السبيل لعلم جواز اعطاء الزيادة في هذه
المصارف فلا يمكن الا بالقصد فيلزم من اعتبار الحقوق انه لا يجوز الارتجاع مع عدم قصد التعيين فيما اخذ فيه ايضا **واما** مع تعيين غيره مثل ان يكون
المكاتب فقيرا واعطاه من جهة فقره فالظاهر عدم الاشكال في عدم الرجوع لان الفقير لا يحكم عليه فيما يأخذه بلا اشكال ولا دعي عليه الاجماع في كلامهم
**ولو** ادعى الكتابة فاما ان يعلم ذلك او مع حق المولى او مع مصارف الزكوة فاما مع المولى فيحكم ان المولى اذا صدقه فلا كلام ولو كذبه فعليه البينة وعلى المولى اليمين
مع عدمها وفيما لو جهل حال المولى لا يكذب العبد ويبقى المولى بطلب حقه حين حضوره **واما** لاجل اخذ الزكوة فان صدقه المولى فالمطلوب في كلامهم القبول
وعن الشافعي المنع لجواز التواطؤ **و** يظهر من المسالك انه به قول لنا **و** جعل الشيخ الاحوط عدم القبول الا بالبينة فيما احتمل التواطؤ لاخذ الزكوة وفيمن
لا يعرف من حاله انه كان عبداً **ولا** ريب في كونه احوط **لكن** لا دليل على لزومه **ولو** كذبه السيد ولم يثبت مطالبه بالبينة واليمين فلا وجه للقبول **واما** لو لم يعلم حال
السيد في التصديق والتكذيب **فعن** الاكثر القبول **و** يظهر من الشرايع ان بالمنع قولا منا الا بالبينة **و** قال في المدارك لا يخلو من قوة **والاظهر** الاول
كالفقير لاصالة الصدق والعصمة في المسلم ولزوم العسر والحرج كما قدمنا **و** يشكل مع الاتهام لضعف القدح **و** يكون هذا الاحتمال في ضعف السلمة في البيان
وقوله الجمع على العصرة مالم يعلم خلافه وجعلوا الاجتناب عن المتهم مستحبا **و** لعله هو الاوجه **فائدة** اذا مات المملوك الذي يشتري من الزكوة ولا وارث له
فماله لمن يرثه او ارباب الزكوة **و** يظهر من المعتبر دعوى الاجماع عليه **و** نقل في الشرايع قولا بان وارثه الامام واختار العلامة في القواعد وولده في الشرح **و** الاول
اقوى لنقل الاجماع وموثقة ايوب بن الحر المنجبرة بالشهرة في كتاب من اخرج زكاة ماله فاشترى بها نسمة ثم مات وترك مالا قال فقال ميراثه لاهل الزكوة لانه اشترى بسهمهم وموثقة
عبيد بن زرارة المنقدمة وفيها فان ذلك العبد صار حرا واتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه
فقراء المؤمنين الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشترى بمالهم ولا يضر التخصيص بالفقراء لعدم القول بالفرق كما صرح في المسالك الا ان يقال بحمل الرواية على
الغالب فالمراد بقوله اشترى بما لهم اشتري بمال الذي يصرف بينهم **و** قال في الدروس من ان في التعليل ايماء الى انه لو اشترى من سهم الرقاب لم يطرد الحكم
لانه اشترى بنصيبه لا بمال الغير **و فيه** ان في الرواية ان الاشتراء لو وقع بمجموع الزكوة لا بسهم الفقراء وآخر الرواية محمول على ما ذكرنا **و** كانه اشار الى نحو ذلك
في المسالك حيث قال واما التفصيل بانه ان اشترى من سهم الرقاب فميراثه للامام والا فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب **و** حجة القول بان وارثه الامام ان
ولاء العتق مشروط بتبرع المعتق به وعدم التبري من ضمان جريرته وعدم تخليفه مناسبا والشرط مفقود فيما نحن فيه لان الرقاب احد مصارف الزكوة فيكون
سائبة والمراد بالسائبة هو الذي لا عقل بينه وبين معتقه ولا ميراث **و لا** وجه لهذا التوهم وورود الروايتين المعتبرتين المعمول بهما كما لا يخفى **و** قال في المدارك
الاحوط صرف ذلك في الفقراء خاصة لانهم من ارباب الزكوة وفي حال الغيبة يستحقون ما يرثه الامام ممن لا وارث له فيكون الصرف اليهم مجزيا على القولين **العاشر**
من مصارف الزكوة الغارمون اي المديون **ولا** ريب في كونهم مصرفا للكتاب والسنة والاجماع **لكنهم** اشترطوا فيه ان لا يكون الدين في معصية وهو اجماعي
كما في المنتهى والتذكرة **و** استدلوا عليه بان في قضاء دين الغريم في معصية حملا له على المعصية وهو قبيح عقلا فلا يجوز التعبد به شرعا وبما رواه الشيخ في الكافي

في ان المملوك الذي يشتري من الزكوة لو مات ولا وارث له فميراثه لارباب الزكوة

في الصنف السادس الغارمين وهم الذين ركبتهم الديون

تيون عن رجل من اهل الجزيرة يكنى ابا محمد عن الرضا عليه السلام في جملة حديث انه قال يقضى عنه ما عليه من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله واذا كان انفقه في معصية
فلا شيء له على الامام ونحن نقول وربما يقدح في الاول بانه انما يتم مع عدم التوبة والثاني بالقدح في السند بالقدح وانها غير مذكورة في شيء من الاصول مسندة ونحن
رواية لا يضر ضعفها مع روايتها في الكافي والتهذيب وعمل الاصحاب عليها وتلقيها بالقبول مع انه يمكن ان يعضدها ما رواه الاخبار الدالة عليه مثل ما رواه علي بن ابراهيم
بن هاشم في تفسيره عن العالم عليه السلام انه قال والغارمين قوم قد وقعت عليهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف فيجب على الامام ان يقضي عنهم ويكفيهم من مال الصدقات وما رواه في قرب
الاسناد عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام كان يقول يعطى المستدينون من الصدقة والزكوة دينهم كله ما بلغ اذا استدانوا في غير سرف وفي صحيح عبد
الرحمن بن الحجاج الآتي ايضا اشعار ما اليه ونقل في اخر السرائر من كتاب محمد بن علي بن محبوب بسند معتبر ما يدل عليه وفي آخرها المنع من اداء دين الغارمين
من مهور النساء وتضمنت روايات اخر ولم اقف على مصرح بمضمونها نعم نقل في المختلف عن ابن الجنيد المنع في مهور النساء اللواتي استغنين عن
نفقته نوع اسراف اقول وان فرض تحقق الاسراف في ذلك فهو محمل حسن لتلك الاخبار ثم ان ظاهر اكثر الاخبار وكلام الاصحاب ان الاستدانة لابد ان لا تكون
لمعصية وذلك لا يستلزم عدم الجواز اذا كان الاستدانة على وجه القصد لكن الانفاق وقع في المعصية من باب الاتفاق ولم اقف على من صرح بالفرق و
لكن اطلاق رواية الرضا عليه السلام ورواية التفسير يفيد المنع عن ذلك ايضا وكان الحكمة تقتضيه ومقتضى ذلك ان التوبة لا يفيد في جواز الاعطاء اذا صرف
ن قال المحقق ان تاب صرف اليه من سهم الفقراء وهو انما يتم مع الاعراض عن الروايات وهو مشكل وايضا يتم ذلك مع كونه فقيرا غير مالك لمؤنة السنة
لابد من التقييد وكان ينافيه صرفه في الدين لان الفقير يملك المال ويصرفه حيث شاء وايضا يتم اشتراط التوبة على القول باشتراط العدالة ولو جهل
الحال فعن الاكثر الجواز حملا لفعل المسلم على الصحة وقال الشيخ لا يجوز لتمسكه بالاحتياط ان ثبت الشيء والظاهر رواية التفسير والتحقيق ان الصرف في
المعصية مانع لا ان الصرف في الطاعة شرط وملاحظة عموم الآية والاخبار خصوص بعضها ايضا ذلك وهذا العموم والاطلاقات وبعض الخصوصات مع اعتضادها
بالاصل ونفي العسر والحرج واصالة حمل فعل المسلم وعمل الاكثر لا يعارض بها رواية ضعيفة ثم انهم اشترطوا في الغارمين العجز عن الاداء لان الزكوة
انما شرعت لسد الخلة ورفع الحاجة ولو تمكن من البعض يعطى ما لا يتمكن منها والظاهر ان اشتراط العجز عنه في الجملة مما لا اشكال فيه ويستفاد ذلك من بعض الاخبار
الواردة في هذا الباب ومنها ما رواه عبد الرحمن العرزمي عن الصادق عن الحسين عليه السلام الا ان الصدقة لا تحل الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع لكن
الاشكال في انه اذا كان له ما يقوم بمؤنة سنة او بعض السنة فهل يجب عليه الوفاء منه ثم اخذ الزكوة لاجل صرفه او يجوز اداء دينه من الزكوة وصرف
مال نفسه في مؤنته ايضا ويظهر من ابن ادريس وجوب الاداء من ماله ثم اخذ الزكوة لانه حينئذ غني والزكوة لا يجوز للغني واختار العلامة في جملة من كتبه الصدوق
لاستغنائه الحكمه في ان يدفع ماله ثم يأخذ الزكوة وظاهره انه يعطى من سهم الغارمين ح اقول وما ذكره ليس بجيد وان قلنا بوجوب اداء الدين من
الفاضل من مستثنيات الدين لعدم المنافاة بين وجوب الاداء من ماله وجواز اخذ الزكوة لاداء الدين وهو المطابق لاطلاق الاية وقائل ان يقول بجواز الاداء من سهم الفقراء
ايضا لانه يصدق على من يجب عليه صرف بعض ما يملكه من قوت السنة في دينه وهو غارم على الاداء انه غير واجد لقوت السنة فهو فقير واما ما رواه
ابن ادريس في اخر السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به
وعليه دين ايطعمه عياله حتى يأتيه الله تعالى بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في خبث الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل
قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة ثم اخذ الزكوة الصدقة الحديث فلا ينافي ما ذكرناه اذ يرجح الامام احد شقوق السائل المتوهم عن خطر اخذ الزكوة اذا كان عنده بلغة لا يفيد لا جواز اخذ الزكوة
وتقديم قضاء الدين على اخذ الزكوة لمطابقته سؤال السائل مع ان فوريته وجوب الاداء مع التمكن بالفعل وتوقف اخذ الزكوة على زمان لا يستلزم
عدم جواز قبل اداء الدين سيما مع عدم المطالبة وهذا واضح وكيف كان فلا ريب في رجحان تقديم اداء الدين خروجا عن الخلاف ومواضعة مع الرواية على
بعض وجوهها ثم ان العلامة قد ذكر في جملة من كتبه انه لا يشترط العجز والفقر اذا كان الاستدانة لاجل مصلحة ذات البين واطفاء نائرة الفتنة بسبب قتل
في قتل او اتلاف مال لاطلاق الاية ولقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمس وذكر رجل تحمل حمالة وقال المحقق لا دليل له عليه اذ هو في الحقيقة في سبيل الله والاطلاق
ما ذكرنا محل اذ قضاء دين الغني المالك للاداء سيما اذا لم يكن وقت الاستدانة قصده التقرب ولم يكن ابتغاء في ذلك مشكل نعم يجوز الصرف اليه في اصلاح
ذات البين كما ذكره في البيان وهو وجه من وجوه السبيل ثم ان الصرف في دين الحي لا يحتاج الى اذنه فيجوز اداء دينه من دون اطلاعه بل العفو ولو كان الدائن
دين الغريم يجوز ان يحتسب به عنها ويكفي في ذلك ان يسقط ما في ذمته عوضا عنها سواء كان وافيا عين الزكوة او ساواه في القيمة والظاهر ان هذا الحكم
اجماعي كما يظهر من جماعة من الاصحاب ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وموثقة سماعة وما رواه في الكافي في باب القرض من كتاب الزكوة من تواصيه بن
خالد وكذا الكلام لو كان الغارم ميتا فيجوز اداء دينه ومقاصته لو كان للمالك عليه دين والظاهر انه اجماعي كما يظهر من غير واحد ويدل عليه صحيحة عبد الرحمن
ابن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل عارف فاضل توفي وترك عليه دينا قد ابتلي به لم يكن بمفسد ولا مسرف ولا معروف بالمسألة هل يقضى عنه

من الزكوة الالف والالفان قال نعم ورواية ابرهيم السكوني الكافي في باب القرض ورواية يونس بن عمار في باب ان القرض حمى الزكوة الدالتين على انّه

وحسنة زرارة في باب نادر قال قلت لابي عبد الله عم رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدّي زكوته في دين ابيه للابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه

مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من زكوته وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا

اداها في دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه ومقتضى هذه الرواية اعتبار قصور التركة عن الدين كالحي وثمّ الحى وفاقا

ولم يعتبر في الحي للعموم ولانتقال المال الى الوارث فهو كالفاقد والعموم مخصّص بالحسنة وغيرها وانتقال المال الى الوارث بل هو في حكم مال الميت الآية

بعض الاخبار وقد حققنا في رسالة مفردة ثمّ ان مقتضى الحسنة جواز اداء دين الاب وهو المعروف من المذهب بل اداء دين كل من يجب عليه حيّا

كان او ميتا وكذا مقتضى ويدل على هذه الاحكام مضافا الى ما ذكرنا الاخبار العامة وحسنة زرارة المتقدمة وصحيحة اسحق بن عمار وصحيحة عبد

الرحمن بن الحجاج المانعة عن اعطاء الزكوة اياهم معللا بانهم عياله لازمون له لا يعارض بهما ما قدمنا لان المراد لزوم الانفاق لعدم وجوب قضاء

الدين على المكلف بالانفاق كما صرح في المدارك ولو صرف الغارم ما دفع اليه من سهم الغارمين في غير قضاء الدين ففيه الخلاف السابق في جواز

الارتجاع لانه اعطاه ليصرفه في وجه مخصوص فلا يسوغ له غيره وعدمه لانه ملكه بقبضه فلا يتحكم عليه ونحن وان رجحنا في المكاتب الارتجاع لكنا نقول الآن

ان في الحكم بالارتجاع مطلقا اشكالا لان الاصل كما انه يقتضي عدم استحقاقهم الا من اجل ذلك وعدم جواز صرفهم الا في ذلك بعد الاعطاء المأمور به

الاصل عدم وجوب الارتجاع للمالك وعدم وجوب الرد للغارم فان جواز الارتجاع هنا بالمعنى الاعم واريد هنا الوجوب او لم يبدله الا بالتبري اخرى قبل

نفسه او يعطيه بغير اخر والجواز الاخص لو فصل ذلك فهذا الاصل متأخر عن الاصلين الاولين والعمل عليه تقتضي مجرّدهما ادعوا انا نقول ان اعطاء

الزكوة لهذه الاصناف لاجل ان يصرفوها يكفي فيه قصد ذلك حين الاعطاء وتحققه فكونه مصرفا حين الاعطاء كاف فهو يعطيه لاجل ان يعين

ومن البين جواز انفكاك كل منهما عن الاخر فاذا كان رجل غارما عاجزا عن الاداء او مكاتبا عاجزا عن الوفاء فهو مستحق لسهم من الزكوة فيهذا الحال لا

دفع هذا الغرم لانه مستحق له بشرط ان يرفع به هذا الغرم نعم لو اخذه مع احتياجه من جهة الغرم لاجل صرفه في غيره فهو لا يجوز فلو انه لا

على هذا الحال الاجل انه غريم ولا داء غرمه ثم ابرأ الغريم او اعتقه المولى او تطوع متطوع بالاداء فالحكم بوجوب الرد وجواز ارتجاع المالك مشكل غاية الاشكال

ان يكون المفهوم من ذكر المصرف لزوم الصرف فيه ما دام المصرف باقيا وبعد سقوط الغرم او تبرع المولى حتى يبقى المولى في المصرف حتى يجب الصرف فيه الاغراض الاصل وعدم

وجواز الرد كما بيّنا وابعد من ذلك ان نقول بلزوم صرف عين ما يأخذه في تلك المصارف حتى لا يجوز صرفه في نفقته واداء الدين من ماله سيّما اذا كان

ذلك اوفق لاداء الدين او لا يجوز المعاملة به قبل ادائه الدين اذا امهله الغريم ليعامل به ويؤدّي به دينه او يؤدّي دينه من نتاجه لو كان جواز او

تغير اصل الجواز في مصرف اخر وذلك كله مستبعد فقول الشيخ بعدم الارتجاع قوي ويؤيده اطلاقات بعض الاخبار ايضا ويؤيده عدم الاحكام

على الفقير من اجل سهم الفقراء مطلقا حتى انه لو اخذ الفقير الاف كثيرة من الزكوة ليس لاجل فقره وما عندنا ما لكان لا الاكثر من جهل مثلا او غيره لا

يرتجع منه الذي دعاهم الى الفرق والخلاف تحريره هو تغيير اسلوب الآية باللام فهموا الملك والاختصاص المقتضي للتصرف على اي نحو شاؤوا بخلاف

مدخولات في فان المراد بها التصرف في تلك المصارف الخاصة ويمكن دفعه بان التغيير في الاسلوب لعله من جهة ان هؤلاء الاولين خصوا بالملك بجميع

مناسبهم للآية بخلاف الباقين فان الرقاب ليسوا باهل الملك على المشهور وكذا تخليص المكاتب فانه لا يجب ان يعطي بيد المكاتب وليس له ان ينفقه لذلك

وكذا الغريم فقد يكون ميتا ليس له اهلية الملك وكذا انواع سبيل الله كانشاء القناطر والمساجد وغيرها بقي الكلام فيما لو شرط المالك الصرف في المصرف الخاص

صح بعد الجواز في الغير ولا يحرم ما نسبته الشرط ولا يبعد تنزيل كلام المحقق على ذلك ثمّ ان ادعى احد ان عليه دينا قبل قوله مع تصديق الغريم

بلا اشكال هنا وكذا لو تجردت دعواه عن التصديق والتكذيب في قال المحقق قوّى لا يبعد القبول ولعل مراده الا بالبينة او اليمين وهذا القول نقله

التذكرة عن الشافعي ولم ينسبه الى احد من اصحابنا والاظهر القبول مطلقا من حمل قول المسلم على الصحة سيّما اذا كان عادلا ولزوم العسر والحرج

ان اوجبنا البينة او اليمين سيّما والغالب عدم التمكن من الحاكم لاجراء ذلك قال في المدارك وموضع الخلاف هو الصلح نفسه اما الغارم لمصلحة ذات

البين فلا يقبل دعواه الا مع البينة قولا واحدا الحادي عشر من مصارف الزكوة سبيل الله بلا خلاف والاكثرون على ان المراد به كل ما هو وسيلة الى

الخير كمعونة الغزاة والحج والزوار وبناء القناطر والمساجد والاعانة في تحصيل العلم الشرعي وغير ذلك وخصه الشيخ في بعض اقواله بالجهاد قال يصرف الى

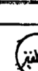
الغزاة الذين يغزون اذا انشطوا وهم غير الجند المقررين الذين هم اهل الفيء وقال في التدروس هو الجهاد سواء كان الغازي متطوعا او مرتزقا مع قصور

الرزق ثم استقرب الحاق سائر القرب والتخصيص بالجهاد تقييد للاية من غير دليل واستعماله في القرآن في مواضع فيه كقوله لهم يقاتلون في سبيل الله لا

يدل على حصره وحقيقته فيه ويدل على العموم مضافا الى ظاهر اطلاق اللفظ على ما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره وهو مذكور في التهذيب كالصحيح على بن يقطين

وغيرهما من الاخبار الكثيرة الدالة على جواز الحج بها وقال الشهيد الثاني في الروضة وينبغي تقييده بما لا يكون فيه معونة لغني لا يحمل في الاصناف ومقتضى اللزوم ان يكون الزائر مثلا فقيرا او ابن سبيل كما صرح به في المسالك واستشكل في التذكرة في اعتبار الحاجة من اجل اندراج الغني تحت سبيل الخير ومن اجل ملاحظة غيره من اصل السهمين المعتبر حاجتهم والاوسط ان يقال باعتبار العجز عن تلك القربات وان كان غنيا من غير جهتها لان الزكوة انما شرعت لدفع الحاجة ويؤيده ما في صحيحة معوية بن وهب لا يصلح الصدقة لغني وما في معناها من الاخبار الخاصة وما رواه علي بن ابرهيم في التفسير ايضا وما روي عنه ان الصدقة لا تحل لغني الا الثلاثة وعد منها الغازي نقله الفاضلان وغيرهما وهذه الرواية تدل على عدم اعتبار الحاجة والفقر في الغازي وافتى به جماعة من الاصحاب ولم اطلع على مخالف فيه واحتجوا عليه بالرواية وباطلاق الاية وبانه كالاجرة فلا يعتبر فيه وصف اخر ولا يسترجع منه ما فضل من مؤنة الغزو والظاهر انه لا خلاف فيه ويسترجع اذا لم يغز كما نبه في التذكرة وهو اختيار الشيخ ايضا وكذا لو رجع من الطريق قبل الغزو الثاني عشر من الاصناف ابن السبيل واختلفوا في تفسيره فقال المفيد انهم المنقطع بهم في الاسفار وقد جاءت رواية انهم الاضياف يراد بهم من اضيف لحاجة الى ذلك وان كان له في موضع اخر غناء ويسار ثم ذلك راجع الى ما قدمنا وعن الشيخ في المبسوط والنهاية وابن زهرة مثله وقال ابن الجنيد واما سهم ابن السبيل فالى المسافرين في طاعة الله والمريدين لذلك وليس في ايديهم ما يكفيهم لسفرهم ورجوعهم الى منازلهم اذا كان قصدهم في سفرهم قضاء فرض او قياما بسنة هكذا نقله في المختلف ولا يبعد ان يكون مراد ابن الجنيد صدق على ذلك الاختصاص لكمال بعد وقال ابن حمزة ابن السبيل المجتاز بغير بلده المنقطع به غير منشئ للسفر اقول والكلام في مقامات الاول ان الاظهر بين الاصحاب عدم دخول المنشئ للسفر في ذلك وهو داخل في سبيل الله اذا كان طاعة فان المتبادر من اللفظ هو الملازم للطريق الذي وضعه الطريق على الارض لعجزه عن السفر بسبب نفقته فكانه الطريق ويدل عليه تفسير العالم فيما رواه علي بن ابرهيم وما نقل عن ابن الجنيد في الجمع هو صدق ابن السبيل على مريد السفر ومنشئ الطريق ضعيف ومنع لتبادر غيره من اللفظ والقياس على من اقام فيما بين السفر ثم اراد الخروج فانه يعطى الزكوة مع انه منشئ للسفر وفيه اولا انه قياس وثانيا بمنع الاصل كما اختاره الشيخ والتحقيق انه يعطى لا لاجل انه منشئ للسفر بل لانه منقطع به في السبيل فان ما ينقطع الاقامة هو السفر الشرعي والسبيل في الاية يحمل على العرف فهو مسافر عرفا وابن سبيل الثاني ما ذكره الشيخان من الرواية في الضيف لم نقف عليه في شيء من الاصول واعترف بذلك جماعة من الاصحاب انه داخل في ابن السبيل فالمراد به المنقطع به في السبيل المحتاج الى الضيافة ويظهر من البعض مغايرته له وقيل باختصاصه اذا كان نائيا عن بلده مع حاجته الى الضيافة والحق انه ان كان ابن السبيل محتاجا اليها فهو داخل كما اختاره العلامة في المخ ويظهر ذلك من جماعة من الاصحاب والا فلا يدخل وتحقق توجيه ذكره عليهم الرخصة في الاحتساب من مال الزكوة على هذا الطريق الذي هو في صورة الاباحة لا التمليك وعدم الاشعار بانه من مال الزكوة وعدم معرفة الجهات فيه ان لم يكن تمام ماهيئاله قال الشهيد الثاني في الروضة النية عند شروعه في الاكل ولا يحتسب عليه الا ما اكل وان كان مجهولا انتهى والظاهر انه اراد المتيقن والا فلا يمكن حصول البراءة واما دخول الضيف من دون اعتبار السفر وشرط الحاجة كما نقل عن بعض الفقهاء فلا وجه له الثالث يشترط في ابن السبيل كون سفره مباحا بالاجماع ونقل ابن الجنيد اشتراط كونه راجحا والاظهر كفاية الاباحة لاطلاق الاية ورواية علي بن ابرهيم في تفسير الآل على انهم ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات لا ينافي بظاهر الاية مع جهالة سندها ويمكن ان يكون المراد بها المثال والا فليس ذهاب المال من جهة التغلب شرطا في المطلوب بل يكفي عوز النفقة بسبب طول زمان السفر ونحوه ويمكن ان يراد بالطاعة عدم المعصية لانه يصدق على من ترك المعصية انه في طاعة لا قوى ان المطلوب بالنهي هو نفس ان لا يفعل فترك المنهي عنه طاعة او المراد بالطاعة عدم الخروج عن كونه مطيعا بمعنى الملكة واما ما ابن في المختلف من اعتبار الاباحة اطلاقا فهو بعيد الرابع يشترط في ابن السبيل الحاجة في السفر وان كان غنيا في بلده فان عجز عن بيع بعض امواله المتمكن من التصرف فيها بحيث لم يلزم عليه حرج وضرر وعن الاستدانة كذلك فلا ريب في شموله واما لو لم يعجز عن شيء منها فظاهر المعتبر والمسالك انه غير داخل فيه وهو مشكل لعدم صدق العجز والاحتياج عليه عرفا واما لو عجز عن البيع دون الاستدانة فلا يبعد ان يقال بعدم وجوب الاستدانة عليه كما اختاره في المدارك اذ الاصل عدم وجوب جعل ذمته مشغولة بمال الغير والاحوط اعتبار العجز عنه ايضا الخامس يدفع اليه قدر ما يبلغه الى بلده مع ملاحظة قضاء وطره في ذلك السفر ولا يجب المبادرة الى العود ويلاحظ في ذلك ما يليق بحاله من الماكول والملبوس والمركوب فان فضل منه شيء ففي وجوب الاعادة الى المالك او من يقوم مقامه من الوكيل او الحاكم قولان ولا يبعد القول بعدمه كما مر وكذا الكلام فيما لو صرف في غير ما اعطي للشيخ هنا ايضا قولان ونقل المحقق هو اعتبار القصد كما مر والتحقيق فيه ما مر ان الاظهر عدم الارتجاع مع اشكال في شرط المالك الا في مطلق صرفه المقصد الرابع في اوصاف المستحقين وفيه مباحث الاول يشترط فيهم الايمان الا المؤلفة قلوبهم كما مر ويمكن ان يجعل بعض فقرا سبيل الله مما يستثنى منه

يظهر من جماعة من الاصحاب



بالمكلفين بلا خلاف فيه الا استثناه كالشافعي اذ غزو الكافر لا يستلزم التاليف ولا الاعطاء للاستمالة ولانا لم نعلم الاعطاء للغزو والمراد بالايمان هنا
الاسلام مع القول بالائمة الاثنى عشر بدليل اجماع الطائفة ليس النقل و يدل على اعتباره بعد الاجماع الاخبار الكثيرة منها صحيحة الفضلاء وصحيحة بريد
بن معوية العجلي وصحيحة اسمعيل بن سعد الاشعري المصرحة باشتراطه في زكوة الفطرة ايضا وفي العيون رواية عن الصادق عليه السلام في المنع عن اعطاء المجبرة والقائلين
بان الله يكلف عباده ما لا يطيقون وفي كتاب التوحيد رواية تدل على منعها عن المجسمة وفي رجال الكشي ما يدل على منعها عن الواقفية وفي التهذيب
ما يدل على منعها عن الزيدية ثم ان في صحيحة الفضلاء وصحيحة بريد ان المخالف اذا استبصر وحسن رأيه لا يعيد شيئا من عباداته الا الزكوة لانه وضعها
في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية و الظاهر وجوب اعادة الزكوة عليه كما يكون اجماعيا والمستفاد منهما ومن غيرهما انه لو كان اعطاها اهل
الولاية لا يجب عليه الاعادة وهو كذلك واما عدم لزوم اعادة سائر طاعاتهم فهو ايضا كذلك على التفصيل الذي مر في كتاب الصلوة و سيجيء في الحج وغيره
انشاء الله تعالى و اذا لم يوجد المؤمن هل يصرف الى غيرهم قال في المعتبر فيه قولان اشبههما ان زكوة المال لا يدفع الى غير اهل الولاية ثم ذكر رواية يعقوب بن شعيب
الدالة على انه يعطيها من لا ينصب ثم حكم بندورها و ضعف طريقها وفي الضعيف تامل لكن الاقوى المنع كما اختاره و الاظهر الاشهر مساواة
الفطرة للزكوة في اعتبار الايمان للعموم وخصوص صحيحة اسمعيل بن سعد المتقدمة و ذهب الشيخ وجماعة الى جواز دفعها الى المستضعف اذا عدم
المؤمن ومرادهم منه من لا يعاند اهل الحق من المخالفين لروايات منها موثقة فضيل في التهذيب ورواية مالك الجهني في الكافي وصحيحة علي بن يقطين
في الفقيه وغيرها والاولى حملها على التقية كما يشعر به موثقة اسحق بن عمار ان حملناها على المستضعف وجعلناها اعم قال سألته عن صدقة
الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من فقراء جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة و يجوز ان يعطى الزكوة اطفال المؤمنين بينهما كان او غيره
دون غيرهم للاجماع والكتاب والسنة مثل حسنة ابي بصير ورواية ابي خديجة وما رواه في قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب عن الكاظم عليه السلام قال قلت
عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة فاشتري لهم منها ثيابا او طعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا بأس و ظاهرهم عدم الفرق بين ان يكون اباهم فساقا او لا
وصرح بعدم الفرق جماعة منهم و هو الحق لاطلاق الادلة و فيه نظر للزوم معرفة حال ابائهم بانهم اخذوا اصول دينهم بالدليل ولو كان اجماليا و فيه
انه لا يجب ذلك بل يكفي ثبوت كونهم مقرين بدين الشيع ومظهرين له ولو بالاجمال و يحمل طريق الاخذ على الوجه الصحيح فان اقرارهم بذلك مع اسلم
يحمله على الصحة وكيفية الاخذ من افعالهم وهي ايضا محمولة على الصحة ويكفي في حمل القول والفعل على الصحة ظهور الاسلام والايمان مع عدم العلم
بالباطن و يظهر مما ذكرنا الكلام في البلغ ايضا وعدم وجوب التفحص وان كان ذلك احوط سيما مع اعتبار العدالة لو اعتبرت و اما عدم جواز
الاعطاء لاولاد غيرهم فلانه ايضا مما لا خلاف فيه بينهم لتبعيتهم لهم في الايمان والكفر وهو ظاهر الاخبار ايضا و قال المحقق الاردبيلي ولا يبعد
الاعطاء على تقدير تعذر الغير من سهم سبيل الله ثم ان الزكوة يعطى الى وليهم ليصرف فيهم سواء كان الطفل رضيعا او غيره لاحتياج الرضيع
ايضا الى اجرة الرضاع والكسوة ونحوهما ومع تعذر الولي يتولى امرها احد عدول المؤمنين فيعتبر النية عند قبض الثقة و يمكن الاكتفاء بعدول
الاعتماد على ملاحظة صلاحه لمن يتولاه ولو لم يكن عدلا ان تعذر العدل بل يجوز اعطاء الطفل مع الاعتماد وان علم منه الانتهى صرفه على نحو
يشبه الولي لو كان كما صرح به جماعة و لو اطعمهم من الزكوة فلا يحتاج الى الولي والقابض فينوي عند الاكل كالكفارة فيحسب ما اكل عنها و قال في
التذكرة حكم المجنون حكم الصبي الغير المميز و اما السفيه فيجوز الدفع اليه لكن يحجر عليه الحاكم ثم لو كان احد الابوين كافرا الحق بالمؤمن و الظاهر انه كذلك لو كان
احدهما مخالفا للعموم وعدم ظهور الاخبار في اخراج ذلك ثم اختلف في العدالة اعتبرها السيد وجماعة واشترط المفيد ان يكون عارفا تقيا و في الانتصار
[illegible] عنيفا و عن ابن الجنيد المنع من اعطاء شارب خمر او مقيم على الكبيرة و عن جماعة مجانبة الكبائر دون الصغائر و نقل في المعتبر عن قوم من
اصحابنا عدم اعتبار العدالة وادعى نصا و هو مختار العلامة وجمهور المتأخرين و هو الاقرب لنا عموم الايات والاخبار واطلاقاتها وترك
الاستفصال الموجب فيها الاحتجاج المذكورة ولزوم العسر والحرج غالبا والعلل الواردة في الاخبار في مقدار الزكوة وملاحظة الفقير والغني و هذا
التحديد الظاهر في ان المعيار الاتمام والفقر والحاجة بل وروى الصدوق في العلل عن بشر بن بشار قال قلت للرجل يعني ابا الحسن عليه السلام ما حد المؤمن الذي
يعطى من الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف و يعطى الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية
الله و يؤيده ما روى في المقنعة انه سئل رسول الله صلى الله عليه وآله اي الصدقة افضل قال على ذي الرحم الكاشح احتج السيد بالاجماع و بالاخبار وبكل
ما دل على حرمة معونة الفساق و زاد الشهيد لهم بما دل على ان موضعها اهل الولاية منضما الى ما روي عنهم لن تنال ولايتنا الا بالورع والاجتهاد
وبان الفاسق محاد لله ولرسوله واعطاء الزكوة موادة و الاجماع لا نعرفه خصوصا مع عدم اشتراط جماعة من اعيان من تقدم مثل الصدوق و ابني بابويه وابن
عقيل وكثير ممن تأخر عنه ولو فرض كونه اجماعا منقولا فلا يعادل من هو اقوى منه و الاخبار لم نجدها بدليل شرعي و ما دل على حرمة اعانة الفساق

في جواز اعطاء اطفال المؤمنين

في اشتراط العدالة في المستحق خلاف

لو ثبت فانما يسلم في فسقهم او من حيث انهم فاسقون و ان تخصيصها بالولاية مع العدالة واضح البطلان فهي محمولة على كمالها وكون الفسق مانعا ثم وكذا
كون اعطائها للزكوة فهو مواده و لعل ابن الجنيد تمسك به وابنحاو والقصة في منع شارب الخمر منها ممكن للاتفاق على القول بالمنع و هو ضعيف مضعف لا يقاوم ما ذكرنا
هذا و عرف الشهيد في غاية المراد العدالة هنا بانها هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منه كبيرة ولا يصر على صغيرة فان وقعت تداركها
بالتوبة و لعله اراد انه لا يشترط هنا اجتناب منافيات المروة و لعل ذلك لعدم دخوله في دليلهم الا وجوب اجتناب المعاصي وترك المروة ليس معصية كما
اشار اليه في المسالك وعلى هذا فالظاهر ان المقتصرين على وجوب اجتناب الكباير لا يفرق عندهم في الجواز الاصرار على الصغاير وان كان ذلك ايضا
من جملة الكباير والاعلم بحق الفرق على هذا القول والقول بالعدالة وكيف كان فالاظهر عدم اشتراط العدالة وان كان الاولى والاحوط واكد منها اجتناب
الكباير سيما الخمر ثم ان نظر الفقهاء في هذا المقام هو الكلام في المكلفين وان القايل باشتراط العدالة او اجتناب الكباير انما هو فيهم فيفرع عليه جواز
اعطاء اطفال المؤمنين على اشتراط العدالة لاجله فيع ان الدليل على الجواز ثم كما حققنا وفي المسالك هنا موارد انظار لا طائل بذكرها ثم ان
ظاهر كلام السيد وغيره من مشترطي العدالة تعميم الاشتراط كما هو مقتضى ادلتهم ايضا و نقل في المعتبر ايضا عن الشيخ التعميم واستثنى عنه المؤلفة فقط
و كيف كان فاشتراط العدالة في العاملين يخرج عن المسألة كما مر الثالث ان لا يكون ممن يجب نفقته على المعطي كالاب والام والاولاد والزوجة والمملوك
بالاجماع والاخبار المعتبرة وما في معناها من الاخبار فانها اقوال و في جواز اخذ من يجب نفقته على احد الزكوة من غيره مع تمكن من يجب عليه و بذله قولان
اظهرهما العدم لعدم صدق الفقير عليه عرفا فانه مالك لمؤنة السنة بالقوة اذ لم يعتبر في الغني تحقق المؤنة بالفعل فهو كصاحب الصنعة او كصاحب العقار
الذي يستغني باجرته على المؤنة و هو مختار التذكرة والمحقق الاردبيلي (ره) و عن المنتهى والدروس الجواز في غير الزوجة لان نفقتها كالعوض ونفقتهم
من باب المواساة وسد الخلة لا على وجه التمليكات ولذلك لا يستقر في الذمة ولا يجب قضاؤه وان اثم بالترك بخلاف نفقة الزوجة فيصدق عليهم الفقير
بمعنى انهم ليسوا بمالك للمؤنة و لعل في المدارك واستدل عليه بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن الاول قال سألته عن الرجل يكون ابوه او عمه
او اخوه يكفيه مؤنته اياخذ من الزكوة فيتوسع به اذا كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه فقال لا باس عليه و فيه نظر اذ هو انما يدل على جواز
الاخذ للتوسيع والتوسيع ليس بواجب على المنفق بل الواجب انما هو قدر الكفاية اللائقة بالحال و صرح بجواز التوسيع في التذكرة واسند عليه بهذه
الرواية ايضا وصرح به في المسالك ايضا و هو ظاهر الدروس و يدل عليه روايات اخر هذا كله اذا كان المنفق موسرا باذلا والا فيجوز الاخذ في الجميع بلا خلاف قطعا
ان امكان الاخذ بالرجوع الى الحاكم في قوة التمكن من النفقة ويجوز للمالك ان يصرف فيمن يجب عليه نفقتهم في غير النفقة اللائقة من المأكول والملبوس
ونحوهما مثل نفقة زوجتهم ومملوكهم واداء ديونهم وكذا يجوز لهم ان يأخذوا من غيره للعمومات واشارة التعليل في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
المتقدمة في بحث الغارمين الى ذلك واما الاقارب الذين لا يجب انفاقهم كالاخ والاخت والعم والخال فيجوز اعطائهم من الزكوة بلا خلاف و هو
مقتضى العمومات وخصوص بعض الاخبار المعتبرة وهل يجوز دفع الزكوة الى الزوجة الناشزة الفقيرة الاظهر العدم لتمكنها من الاطاعة واخذ
النفقة وان لم نقل باشتراط العدالة وكذا المعقود عليها الغير البالغة للتمكين ويجوز للزوجة دفع زكوتها الى زوجها وان كان ينفق منها عليها للعمومات
و عن الصدوق المنع مطلقا و عن ابن الجنيد الجواز بشرط ان لا ينفقها عليها وعلى ولدها و يجوز دفع الزكوة الى المتمتعة لعدم وجوب الانفاق عليها والقول
بالمنع لانه زوجة لا وجه له و قال في التذكرة العيلولة من دون القرابة غير مانعة من الاعطاء عند علمائنا اجمع و هو قول اكثر العلماء فلو كان في عائلته
من لا يجب الانفاق عليه كيتيم اجنبي جاز ان يدفع زكوته اليه لانه داخل في الاصناف المستحقين للزكوة ولم يرد في منعه نص و لا اجماع ولا قياس ثم نقل
الخلاف عن بعض العامة و ظاهره انه لا فرق بين الاجنبي والقريب بشرط عدم وجوب النفقة وادعى عليه الاجماع في المدارك ثم ان ما ذكرنا
من منع اعطاء من يجب الانفاق عليه انما هو من جهة الفقراء وفي النفقة اللازمة فاما من جهة الغارمين اذا كان عليه دين او الرقاب في تخليصه ان كان
مكاتبا او شرائه ان كان رقا او اعطائه للحمولة وما زاد على نفقة الحضر من سهم ابن السبيل ان كان ابن سبيل وللعمل ان كان عاملا او من سبيل الله
للغزو ان كان غازيا او للحج والزيارة فلا مانع منه للعمومات وخصوص ما مر في اداء الدين وخصوص ما دل على شراء الاب في موثقة ابي محمد الواسطي ولان
ما يعطى العامل كالاجرة وكذا الغازي الرابع ان لا يكون هاشميا فلا يحل له زكوة غير الهاشمي بالاجماع والاخبار المعتبرة المستفيضة ويحل
اخذها من مثله في كونهما هاشميا وان لم يكونا منتسبين في الاب الخاص و الظاهر ان هذا ايضا اجماعي كما يظهر من التذكرة وغيرها والاخبار الدالة عليها
بمكان من الكثرة ولا اشكال في المسألة ويتحقق بين اطلاق اخذ الخمس والخمس تفصيل وكذا يجوز للهاشمي اخذها من غير الهاشمي اذا لم يتمكن من الكفاية من الخمس او زكوة
قبيله بلا خلاف و نسبه في المنتهى الى فتوى علمائنا اجمع و في التذكرة والمعتبر الى علمائنا و نقل الوفاق عن الاصطخري من الشافعية وخالفه الباقون
واختلف الاصحاب في تقدير الاخذ فالاكثر كما نقل القول به عنهم ونسبه اليهم في المختلف انه يجوز اخذ الكفاية و قيل لا يجوز الاخذ فوق الضرورة

صح الظاهر ان مراد العلامة بالاجنبي من لا يجب نفقته على من يريد اعطاءه قريب كان او غريب كما يدل على ذلك سابق كلامه ولاحقه منه

واختاره جماعة من متأخري المتأخرين و ربما قدر بقوت يوم وليلة و يظهر من بعضهم الميل الى الاقل من ذلك و قال في المسالك بعد اختياره القول بعدم
جواز الاخذ فوق الضرورة و تفسيرها بقوت يوم نعم لو لم يندفع الضرورة بدفع قوت اليوم بان لا يجد في اليوم الثاني ما يدفع به الضرورة عادة جاز له اخذ ما يندفع به
و استدل في التذكرة للاول بان المنع انما كان لاستغنائهم بالخمس حرمت عليهم الصدقة و جعل لهم الخمس في مقابلة ذلك فاذا لم يحصل لهم الخمس
حلت لهم الصدقة و لهذا قال النبي صلى الله عليه وآله للفضل بن عباس لي في خمس الخمس ما يكفيكم عن اوساخ الناس و من طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام اعطوا من
الزكوة بني هاشم من ارادها فانها تحل لهم و انما تحرم على النبي صلى الله عليه وآله و على الامام الذي يكون بعده و على الائمة عليهم السلام و ليس المراد بذلك الا لاستغنائهم بالخمس لتحريمها
عليهم اجماعا فتعين ان يكون حال الضرورة و فارقوا النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام لعلو منصبهم و زيادة شرفهم فلا يحل لهم حال الضرورة انتهى و الرواية
المذكورة هي رواية ابي خديجة و قال الشيخ بعد حملها على الضرورة في وجه اختصاص النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام بالذكر انهم لا يضطرون الى اكل
الزكوة و ما اشار اليه في التذكرة اولا هو المستفاد من الروايات مثل ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد عن بعض اصحابنا رفعه قال الخمس من خمسة اشياء
الى ان قال و النصف لليتامى و المساكين و ابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة و لا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس الحديث و في
ما رواه في الكافي في الحسن عن حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح في حديث طويل قال و انما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم يعني بني
عبد المطلب عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم و لا باس بصدقات بعضهم على بعض و احتج المحقق الاردبيلي له و بعض من تبعه
عنه بموثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لو كان العدل ما احتاج هاشمي و لا مطلبي الى صدقة ان الله تعالى جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال ان
الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة و الصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا و يكون ممن تحل له الميتة و في الرواية شيء من حيث اشتمالها على تسوية المطلبي
للهاشمي و ردها العلامة في التذكرة في مسألة حلية الزكوة للمطلبي بانه خبر واحد ترك العمل به اكثر الاصحاب فلا يخصص به عموم القرآن المقطوع و قال في المنتهى ضعيف
السند فلا يخصص به عموم القرآن و لعله لذلك لم يتعرض لها العلامة في الاستدلال هنا لا في المنتهى و لا في التذكرة و مما يضعفه ان القائلين بالاكتفاء بالضرورة
فسروها بقوت يوم و ليلة و هو ليس معنى التحديد بسد الرمق كما اراده و هاهنا في الميتة و هو ظاهر الرواية لم اقف على مصرح بذلك الا ما يظهر من المدارك و من تبعه
و العجب انه مع انه لا يعمل بالاخبار الموثقة استدل به هنا ثم تردد في حكم بني المطلب بانه في طريقه علي بن الحسن بن فضال و التعويل على ما ينفرد به
و على الاجماع المنقول في المنتهى و غيره ايضا هو قول الاكثر و يؤيده اطلاقهم تجويز عمال التمهيد اذا لم يجدوا من الخمس قال في التذكرة لو كان فقيرا لا
يصل اليه من الخمس شيء جاز ان يكون عاملا عندنا و يأخذ النصيب ثم مما يؤيده ايضا ان الاجماع في اصل المسألة كانه لا اشكال في ثبوته و تحققه
في الجملة عن رأي المعصوم و من البعيد ان يكون تاسيس هذا الاساس و تبعية كل العلماء لامامهم في مسئلة لا يحتاج اليها اصلا اذ جواز اكل الحرام لمحل
الاضطرار لا يكفي و موضوعه عن التصدق لا يبقى في بعض افراد الحرام بخصوصه فكيف يكون التواتر و ايضا زرارة ايضا ذلك بعيد فلا بد ان نحملها على ارادة محض المشابهة
في خصيصة مقدارها ايضا و يشبه ان يكون الرواية وردة على ما هو اقرب الى الطريقة التي هي من باب التقية فيظهر فيها ضعف آخر و كيف كان فالمسألة مشكلة
و القول الاكثر قوة و الاحوط الاجتناب عن فوق قدر الضرورة و مقدار الضرورة و تحديدها مما يختلف باختلاف الاوقات و الاحوال و الاشخاص لو
يجد الخمس او غيره و بعد ما اخذ الزكوة و تقع عنده منها شيء ففي وجوب الرد اشكال و الاحوط الاجتناب و يثبت لو وجوب اليها ان الصدقة المفروضة انما تحرم على
اولاد هاشم و عن المفيد في المسائل الغرية تحريمها على بني المطلب ايضا و هو اخو هاشم و هو المنقول عن ابن الجنيد ايضا و الاقوى الاول لعموم الآيات
و الاخبار خرج منهما الهاشمي بالاجماع و الاخبار و في الاخبار ايضا اشعار بالاختصاص مثل صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا تحل الصدقة
لولد العباس و لا لنظرائهم من بني هاشم و في صحيحة العيص ان النبي صلى الله عليه وآله قال يا بني عبد المطلب ان الصدقة لا تحل لي و لا لكم و لكني قد وعدت الشفاعة الحديث
و تسمعنا ما حسنة زرارة و محمد بن مسلم و حجة المفيد موثقة زرارة المتقدمة و قد عرفت ما فيها و لا يعارض بها تلك الادلة و اولاد هاشم الآن
منحصرون في اولاد ابي طالب من العلويين و من ولد جعفر و عقيل و اولاد العباس و الحارث و ابي لهب اولاد عبد المطلب انما قلنا الآن لانهم كانوا اكثر
من ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله فان حمزة كان من ولد هاشم و كذا رسول الله صلى الله عليه وآله و اولاده الصلبية و ما ذكرنا من حرمة الصدقات عليهم مما لا ريب فيه
في زكوة المال لو اجتمعوا الفطرة و في الصدقات الواجبة من المنذورات و الكفارات قولان اظهرهما الجواز للاخبار الكثيرة المصرحة بعضها
بانها انما هي الزكوة المفروضة مثل صحيحة جعفر بن ابراهيم الهاشمي و رواية اسمعيل بن فضل الهاشمي و تقدم ذلك الشيخ و اما الصدقات المندوبة فيجوز تناولها
لهم على المعروف من المذهب و يظهر من المنتهى الاجماع حيث اسنده الى علمائنا و كذا في المدارك و هو ظاهر المعتبر و غيره و لكنه في التذكرة جعله مشهورا و
كيف كان فلا اشكال في الجواز للاجماع و الاخبار المستفيضة فيهما ما اشرنا اليها و استثنى في التذكرة النبي و الائمة عليهم السلام لمكان شرفهم و رفعهم و تبعه في المسالك و
المختلف بل في المعتبر و هل يحرم المندوبة على النبي صلى الله عليه وآله قال علماؤنا لا يحرم و على ذلك اكثر اهل العلم انتهى ما اوردناه و يدل على الجواز الاخبار الكثيرة و اشتباه

من اراد منها من بني هاشم

هو كاشف

في كيفية الرضعة

عن فوق قدر الضرر

كلام ليس بهتم **المقصد الخامس** فيمن يتولى الاخراج وكيفيته **وفيه مباحث الاول** المتولى لذلك هو المالك او وكيله والامام عليه السلام
او الفقيه العادل القائم مقام الامام في زمن الغيبة اما تولي المالك فلا اشكال ولا خلاف فيه والاخبار به ناطقة والآيات ظاهرة واما وكيله فلا نزاع على قبول هذا
العمل للنيابة والاخبار المستفيضة مثل صحيح جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام في الرجل يعطى الدراهم غيره يقسمها قال يجزي له مثل ما يجزي المعطي ولا ينقص
المعطي من اجره شيئا وصحيح علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عمن يلي صدقة العشر على من لا باس به فقال ان كان ثقة فمره يضعها في مواضعها وان
لم يكن ثقة فخذها منه وضعها في مواضعها ورواية صالح بن رزين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اذا وجبت زكوتي اخرجتها فادفع منها الى من اثق به يقسمها قال
لا باس بذلك اما انه احد المعطين الى غير ذلك من الاخبار التي يجيء بعضها في مواضعها في مسئلة نقل الزكوة الى بلد اخر وغيرها ويعتبر عدالة الوكيل
لنفي ... بقوله اني اديتها او بحصول توكيله لتحصيل البراءة ... للتعبير المتقدم عليه واشتراط الوثوق الاخرى اليه **واما** جواز اخراج الامام وعامله مع اذنهم
واذن نائبهم فمما لا اشكال فيه لانه اولى بالمؤمنين من انفسهم بل لا ريب في استحباب الحمل اليه ثم الى وكلائه لانه ابصر واعرف بكيفية الاخراج والمستحق ويتاكد في
الاموال الظاهرة كالمواشي والغلات كما قالوه ولعله لازالة التهمة والاعلان بشرايع الاسلام بل ذهب جماعة من الاصحاب الى وجوب حمل الزكوة اولا الى الامام
ومع غيبته الى الفقيه المامون **وربما** يستدل لهم بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة بتقريب ان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع **ورد** بان
النزاع في الحمل اولا لا بعد الطلب والاستلزام انما هو في الثاني **وفيه** انه لعل مراده ان ما يتعلق به وجوب الاخذ فهو مما يجب اعطاؤه مطلقا والاولى منع الدلالة
الاية على وجوب الاخذ مطلقا بل انما هي مقصورة على شان النزول او على الممتنعين او هو انشاء حكم وتسنين شرع فلا يعم بعد تسنين التشريع **وكيف كان**
لو طلبها الامام يجب الدفع اليه اذا كان طلبه الزاميا حتميا لوجوب اطاعته ولو فرقها المالك والحال هذه ففي الاجزاء وعدمه قولان ناظرا الى ان
الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده **ولا ريب** ان عدم الدفع المامور به منه وهو قد يتحقق في ضمن الدفع الى الفقير والى ان المقصود وصولها الى المستحق
للدين وقد وصلت وان حصل الاثم **وهذا** النزاع انما يتمشى اذا لم يظهر من حال الامام عدم الاعطاء ما لغيره والا فيشكل الحكم بالصحة على
القول بدلالة النهي على الفساد في العبادات على الاصح وان لم نقل بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص او قلنا بدلالة التبعية وان لم نقل بدلالته على الفساد
ويؤيد الصحة لو نقل الزكوة الى بلد اخر مع وجود المستحق على القول بتحريمه **وهذا** النزاع لا فائدة فيه في زماننا الحاضر الا ان نقول بجريان الحكم في
الفقيه لو قلنا بوجوب اطاعته كالامام اذا طلبها كما هو مقتضى عموم ما دل على نيابته عن الامام **ولا يحضرني** التصريح به في كلامهم ... لو ان المراد بالفقيه المجتهد
مطلقا وامثاله هو الجامع لشرائط الفتوى فتقييده هنا بالمامون واشتراطه بمن لا يتوصل الى اخذ الحقوق ... عنها بالحيل الشرعية فانه يخل فيه اعطاؤها
سببه لتشريعه واضرارا بالمستحقين ونقضا للحكمة الباعثة على تشريع الزكوة وان حلف له بذلك **ثم** ان ادعى المالك اخراج الزكوة يقبل قوله ولا يكلف بينة
ولا يمينا لحمل قوله على الصحة ولدلالة الاخبار عليه مثل حسنة بريد بن معوية الواردة في اداب المصدق ورواية غياث بن ابراهيم **الثاني** لا يجب بسطها على
الاصناف فيجوز اعطاؤها ولو واحدا من واحد منها ولكن يستحب البسط واعطاؤها جماعة من كل صنف **ويدل** على الاول بعد الاجماع ظاهرا كما ادعاه
في التذكرة الاخبار المعتبرة المستفيضة جدا **منها** ما مر في مسئلة الغارمين والرقاب وسبيل الله **ومنها** صحيح احمد بن حمزة وحسنة عبد الكريم بن عتبة
الهاشمي ولو لوما وقال ليس في ذلك شيء موقت **ومنها** الاخبار الدالة على استحباب اعطاء الفقير من زكوة تغنيه ما يجب في النصاب الاول **ومنها** ما دل على
ان يعطى الفقير غناه **ومنها** غير ذلك **والمخالف** في المسئلة انما هو بعض العامة خلافا لاكثرهم تمسكا بظاهر الاية لكون اللام للملك وافادة الواو التشريك واجيب عنه
بوجوه اوجهها ان اللام هنا للاستحقاق والاية مسوقة لبيان المصرف ويؤيده الحصر بانما وقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فالمراد انه لا يصرف الى غير
هؤلاء لا انه يجب الصرف في جميع هؤلاء **ولو** سلم الظهور فالاجماع والاخبار قرينة على خلافه وهو ما ذكرنا **واما** استحباب البسط فذكره جماعة من
الاصحاب واستدلوا عليه بالخروج عن الخلاف في فهم اللفظ بمقتضى اللغة والعرف الا ان الخلاف فليس الا من بعض العامة ويشكل الحكم بالاستحباب فيما
اذا كان قليلا بحيث لا ينتفع بما يصل الى كل واحد **ويشكل** ايضا بما ورد من فضيلة الاغناء وما دل على لزوم ان لا يعطى الفقير اقل من خمسة دراهم او درهما
كما يجيء **ثم** لا يجب التسوية بين اشخاص الاصناف ايضا بلا خلاف ولكن الاولى ان لا يخص بعض المستحقين بالاعطاء دون بعض بلا عذر وكذا التفاضل اذا تساووا
ولو مع التفاوت فلا باس مثل كون بعضهم من اهل الفضل فيزاد نصيبه لقوية عبد الله بن عجلان السكوني او كونه ممن لا يسأل فيفضل على من يسأل لصحيح عبد
الرحمن بن الحجاج وصرف صدقات المواشي الى المتجملين ومن لا عادة له بالسؤال وغيرها الى الفقراء المدقعين لرواية عبد الله بن سنان ورواية عبد الكريم بن عتبة
الهاشمي واما في المقنعة **ولعل** العلة في رواية ابن سنان مقصورة على ذلك الزمان اما الان فقد يستحي من اخذ المواشي ولا يستحي من اخذ النقد
فيختلف الحال باختلاف الازمان **الثالث** قد عرفت وجوب اخراج الزكوة سابقا والخلاف لاصحابنا في انه هل على الفور او يجوز التاخير فالمشهور بينهم
تحريم التاخير الا لمانع كفقد التمكن من المال او الخوف من المتغلب او عدم المستحق وكان كل من في يده مال لغيره فطالبه فامتنع او اوصى اليه بشيء فلم يصرفه فيه او كذا

في المسئلة الاولى في من يتولى الاخراج وكيفيته

في وجوب الدفع الى الامام او نائبه ان طلبه

ما يجيء من الاجماع على الصحة

في عدم وجوب بسطها على الاصناف

وتحتمل ... ولعل مرادهم الخروج عن الخلاف

في ان الاخراج على الفور او يجوز التاخير

في جواز التاخير لانتظار الافضل او التعميم او الطالب لا لاجل الاهمال

اليها بصرفونها من غير ضمان عليه الضمان و لم ينقل في التذكرة في اصل المسئلة خلافا عن احد من اصحابنا و ذهب القول بالتراخي الى ابي بكر الرازي من العامة وابي
حنيفة ما لم يطالب بها وصرح فيهما بالاثم والضمان وقال لو اخر مع امكان الاداء كان عاصيا ولا يقبل منه صلوته في اول الوقت وكذا جميع العبادات الموسعة
وجوز في الدروس التاخير لانتظار الافضل والتعميم وزاد في البيان تاخيرها لمعتاد الطلب بما لا يؤدي الى الاهمال و قال في التذكرة لو اخرها ليدفعها
الى من هو احق بها من ذي قرابة او حاجة شديدة فالاقرب المنع وان كان يسيرا وقال احمد يجوز اليسير دون الكثير وجوز ذلك في التحرير مع قصر الزمان
ولكنه قال يضمن مع وجود المستحق و في التذكرة ان التاخير لطلب بسطها على الاصناف الثمانية او الموجودين عذر مع دفع نصيب الموجودين وكذلك
في التحرير فقال فيه وفي الضمان اشكال و ذهب ابن ادريس الى عدم الاثم بسبب التاخير وان حضر المستحق ولكنه قال بالضمان ولكن لا يعطى كلامه ازيد
من جواز التاخير اذا اراد ايثار مستحق آخر لها الا مطلقا وقال الشهيدان بجواز التاخير بدون العذر مع اعتبار شهر او شهرين خصوصا اذا اخرها للبسط ولذي
المزية و يظهر من الروضة انه مذهب جماعة والظاهر من ذلك جواز التاخير الى هذه المدة و قد استدل على ذلك بصحيحة معوية بن عمار وهي تدل على الجواز
الى ثلاثة اشهر واكثر واختار في المدارك مختار جده بل جوز التاخير ثلثة اشهر بل واربعة كما هو مقتضى صحيحة معوية بن عمار وصرح بالضمان مع
التلف مع تجويزه للتاخير في غير صورة العذر فلا ضمان عندهم لغيرهم و قد يقع الاشكال في الاختلاف في حقيقة العذر و كيف كان فكلمات الاكثر
متفقة في عدم جواز التاخير بلا عذر وليس من باب صلوة الظهر وساير الواجبات الموسعة ويدل عليه الضمان و يدل على الفورية ان المستحق مطالب بشاهد
الحال فيجب التعجيل كالوديعة والدين وقول الصادق عليه السلام في حسنة محمد بن مسلم اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها فهو ضامن لها حتى يدفعها الحديث وكذلك
ما في معناها مثل حسنة زرارة الآتية سيما على نسخة التهذيب وغيرها والتقريب ان الضمان ملازم للاثم لانه مقتضى التفريط في حقوق الناس من الامانات
والزكوة من جملتها و قد استدل بهما في التذكرة ابطال الاثم والضمان معا فليتامل في ذلك فنشير الى منع الملازمة بين الضمان والاثم وصحيحة سعد بن سعد الاشعري
قال سألته عن الرجل يحل عليه الزكوة في السنة في ثلاث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها ورواية ابي بصير قال قال ابو عبد الله اذا
اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا بأس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها و رواها في آخر السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وسيجيء وجه اول
الزكوة وصحيحة علي بن الحكم عن محمد بن يحيى وعدوا انه الخثعمي عن ابي بصير عنه انه سأل عن رجل حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله
والنصف الآخر ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه سنة ويدع الآخر حتى تمر عليه سنته و اما الاخبار الدالة على جواز التاخير فهي صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق انه قال
لا بأس بتعجيل الزكوة شهرين وتأخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عنه قال قلت له الرجل تحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا بأس قلت فانها
لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال لا بأس وصحيحة عبد الله بن سنان عنه انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعضها يلتمس
لها المواضع فيكون بين اوله وآخره ثلثة اشهر فقال لا بأس وموثقة يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله زكوتي تحل علي في شهر ايصلح لي ان احبس
منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسألني فقال اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت قال قلت فان انا كتبتها واثبتها
يستقيم لي قال لا يضرك ويضعف الاولين اشتمالهما على تعجيل الزكوة و هو ضعيف كما سيجيء وموافق لاكثر العامة وهو المنقول عن غير مالك من الفقهاء
الاربعة فالاولى حملها في التاخير على العذر كما فعله الاصحاب و اما صحيحة عبد الله بن سنان فمقول بموجبه فان طلب الموضع شاهد على فقده و اما
موثقة يونس فهي ايضا لا تدل على الجواز بلا عذر وانما الكلام في تحقق العذر و يظهر من الموثقة ان انتظار معتاد الطلب عذر وكذلك كون الشخص مظنة
لتردد المستحقين اليه في عرض السنة ومقتضى هذه الموثقة تصريحا وتنبيها مع ملاحظة ما دل على استحباب التعميم وايثار الافضل من جهة الفقه او
القرابة او شدة الحاجة لتشبه بينهما او بينه عموما من وجه مع ملاحظة العسر والحرج والاصل هو المصير الى توسعة في العذر و الحاصل ان النظر
حرمة التاخير من جهة التهاون والتكاهل وبلا عذر سيما اذا كان الزكوة مظنة للتلف و اما مع الاعذار المذكورة فالحكم بحرمة التاخير مشكل
لو لم نقل برجحانه في البعض كما هو المستفاد من القول بجوازه لايثار الافضل فانه ليس الا لاجل الامتثال الامر ويترجح جانب ذلك الامر فيكون راجحا
و اما الضمان في صورة الجواز كما يظهر من السرائر والمدارك فهو مشكل و استدل عليه في المدارك بحسنة محمد بن مسلم وحسنة زرارة الآتيتين في الاستدلال
بها اشكال لكن الظاهر عدم الفرق في صور التاخير وسيجيء ان التاخير بسبب النقل من بلد المال موجب للضمان مع وجود المستحق لظاهر الحسنتين وغيرهما فالاظهر
الضمان بقي الكلام فيما ذهب اليه الشهيدان و قد ظهر لك بما ذكرنا ضعفه و سيجيء ان العزل مستحب لكن جواز التاخير بعده في صورة العزل وعدمه سيان
وجوازه تابع للعذر باقي بقائه ولا يتحدد به الرابع اختلف الاصحاب في جواز العدول بالزكوة الى غير اهل بلد المال مع وجود المستحق بمعنى اخراجه عنه
الى غيره لا اعطائه لغير اهل البلد اذا كان حاضرا في ذلك البلد ايضا فانه لا اشكال فيه قال العلامة في التذكرة لا يجوز نقل الزكوة عن بلدها مع وجود
المستحق فيه عند علمائنا اجمع ثم نقله عن عامة العامة فظهر منه ان المسئلة اجماعية مع انه نسب القول بالحرمة في المنتهى الى بعض علمائنا والجواز الى الشيخ المفيد

قال في المسالك يجوز التاخير شهرا او شهرين لتألف صورة العذر

في عدم جواز التاخير بلا عذر

الجمع بين ما دلت على منع التاخير و...

في حكم نقل الزكوة من بلدها مع وجود المستحق فيه

بعض كتبه واستقرب هو الجواز فيه مع كون المالك ضامنا ونسبه الى صاحب الوسيلة وكأنه قال بالجواز في الخمس والتحرير على كراهية وعن المبسوط عدم الجواز الا بشرط الضمان وقويه الشهيد في الدروس ولعل مراد من اعتبر شرط الضمان في الجواز ان الزكوة متعلقة بالعين ولا يجوز التصرف فيها الا مع الضمان والاخذ في الذمة ولما كان ممنوعا من النقل لانه نوع تصرف في العين فلا يجوز الا مع الضمان والاخذ في الذمة وكيف كان فالاخبار الدالة على جواز النقل على الاطلاق كثيرة جدا مثل صحيح هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الزكوة يقسمها اله ان يخرج الشيء منها من البلد الذي هو به الى غيره قال لا بأس وصحيح بكير بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يبعث بزكوته فتسرق او تضيع قال ليس عليه شيء وصحيح احمد بن حمزة والظاهر انه ابن اليسع الثقة قال سألت ابا الحسن الثالث ع عن الرجل يخرج زكوته من بلد الى بلد آخر ويصرفها الى اخوانه فهل يجوز ذلك فقال نعم وحسنة ابن مسلم وموثقة درست عن رجل عن الصادق ع وغير ذلك احتج المانع بانه تعريض لاتلافها وتغرير بها وانه مناف للفورية واجيب عن الاول بانها تنتقض مع الضمان وهو يصح على القول باشتراط الضمان كما بيّنا الا مطلقا وعن الثاني بالمنع عن الفورية وقد مر الكلام فيه نعم يمكن ان يقال انه شرع في الاخراج لا يعد تاخيرا عرفا ويمكن ان يستدل له بصحيح الحلبي عن الصادق ع لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب في المهاجرين سيما مع ملاحظة ما في حسنة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي ان رسول الله ص كان يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي وصدقة اهل الحضر في اهل الحضر وفيه تامل واما الضمان مع وجود المستحق على القول بعدم الجواز فلانه تفريط موجب للضمان وللاجماع نقله في المنتهى واما على القول بالجواز فلدعوى الاجماع عليه مضافا الى ظاهر الاجماع المنقول في المنتهى حسنة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع بعث رجل بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان وحسنة زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت وفسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وفي التهذيب ضامن من حين اخرها ووجه هذا القول ان الضمان لا يستلزم التحريم فلا ينافي ثبوت الضمان جواز النقل مع وجود المستحق فان كثيرا من موجبات الضمان غير جامع للاثم كما لا يخفى على المطلع ولولا اشتهار الضمان ودعوى الاجماع في المنتهى لقلنا بعدم الضمان ان قلنا بجواز النقل سيما مع طلب الافضل لغلبة انتفاء الضمان مع الرخص الشرعية والاخبار النافية للضمان في صورة النقل باطلاقها مثل صحيح بكير بن اعين وصحيح ابي بصير وغيرهما نعم لا ريب في رجحان الاعادة لما دل عليه حسنة ابي بصير فهي اخرها فقلت لابي جعفر ع جعلت فداك الرجل يبعث بزكوته من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق فقال قد اجزأته ولو كنت انا لاعدتها هذا الكلام مع وجود المستحق في البلد واما مع عدمه فيجوز النقل بالاجماع بل قد يجب لانه مقدمة للواجب فلا ضمان بلا اشكال والاخبار ناطقة بها خصوصا وعموما كما تقدم فذلكة الحق في هذا المبحث تفصيلا على ما يظهر لي من مجموع الادلة حرمة التأخير بلا عذر مثل طلب الافضل او انتظار معتاد الطلب ولو بكونه معروفا للواردين المستلزم تركه للعسر والحرج او التقسيم والتعميم والحاصل التأخير تكاسلا وتهاونا فان النقل من بلد المال الى غيره لا يعد تاخيرا عرفا فيجوز سيما اذا طلب بها الافضل مع الكراهة في غير طلب الافضل وثبوت الضمان مع التلف في صورة التاخير بلا عذر مطلقا اجماعا وفي صورة التاخير للاعذار المذكورة ومنها النقل مع وجود المستحق على الاظهر المعروف المشتهر بين الاصحاب وادعي عليه الاجماع في المنتهى في صورة النقل وعدم الضمان بالتلف مع التاخير والنقل مع العذر وعدم المستحق بلا خلاف واشكال ثم انه يتفرع عليها فوايد الاولى لو اخر الزكوة عصيانا ثم اديها فيجزي وان اثم بالتاخير بلا خلاف بين اصحابنا وكذا لو نقل الزكوة الى غير بلد المال ووصلت الى مصرفها فيجزي وان قلنا بتحريم النقل للاجماع المنقول في المنتهى وغيره ولان الامر يقتضي الاجزاء واحتمل في الروضة العدم على القول بالتحريم انتهى وهو في غاية الضعف لان النهي على فرض تسليمه وتسليم دلالته على الفساد انما تعلق هنا بامر خارج وكون الحكمة في النهي انتفاع مستحقي البلد لو سلم لا يقتضي حرمانها على غيرهم بعد اعطائها لهم بعد النقل ويتفرع على ذلك جواز بيعها في نفسه واعطاء القيمة في بلد آخر واخذها في الذمة وان لم يتلفها واعطاء مثلها في بلد آخر الثانية قال في المختلف اذا نقلها اقتصر على اقرب الاماكن التي يوجد فيها المستحق استحبابا عندنا ووجوبا عند القائل بتحريم النقل الثالثة يضمن بالنقل لو تلفت في زمان يجوز فيه اذا لم يكن الطريق امنا لانه تفريط الرابعة يستحب ان يصرف زكوة المال في بلد المال وهو مذهب علمائنا كافة كما في المدارك ويدل عليه حسنة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي المتقدمة ويجوز ان يدفع عوضها في بلد المالك وغيره بلا اشكال فلو نقلها من بلدها اثم وفيه يستشكل في صحة نقل الزكوة مع وجود المستحق بناء على ان عزل المال بقصد الزكوة لا يصح مع وجود المستحق كما سيجيء ويدفع بان المراد لو وجد المستحق بعد العزل حين عدم المستحق ثم نقل او المراد من الزكوة هو ما تعلق بها في الواقع او الوصف ويضمن انها بعد تعلقها في ذمته قول وقد يصح نقل الزكوة بنقل عين المال الزكوي من دون معاملة في الذمة او ضمان الاداء من غيره بناء على تعلق الزكوة بالعين كما هو الحق سيما على القول بان التعلق من باب الاشتراك كما هو الاظهر فانه اذا نقل مال الفقراء وان كان بالاشاعة في عين المال

فهو لها ضامن حتى وان لم يجد لها من يدفعها اليه

وكيف كان فلا اثر في ذلك بعين تلف وأما الفطرة فلا فصل لدائرة في بلد المال الا بلد المال ولو عينها في بلد المال فيضمن بالنقل مع وجود المستحق ويأتي الكلام فيه

**في استحباب عزلها اذا لم يجد المالك مصرفا لها**

الخامسة اذا لم يجد المالك لها مصرفا فيستحب عزلها يعني تعيينها فيما الخاص مع النية أما جواز العزل مع عدم المستحق فالظاهر انه لا خلاف فيه ويدل عليه لزوم العسر والضرر العظيم بالمنع عن التصرف في المال ويدل على الجواز والاستحباب اخبار كثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان وموثقة يونس بن يعقوب المتقدمتان وحسنة عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها ورواية ابي بصير وغيرها وأما جوازه مع وجوده بل استحبابه ايضا فيدل عليه الادلة المتقدمة لكن فيه خلاف فذهب في المسالك الى عدم تحققه معه ووجهه في الروضة بان الدين لا يتعين بدون قبض المالك او ما في حكمه مع الامكان ويضعف بعد تسليم كونها كالدين الاخبار المتقدمة ثم بعد العزل فهي امانة لا يجوز التصرف فيها بالابدال ولا يضمنها الا بالتفريط او تاخير الدفع مع التمكن ويتبعها النماء متصلا ومنفصلا خلافا للدروس في المنفصل والاظهر التبعية مطلقا لانه تابع للملك المخصوص ثم اعلم ان الحق عن ابيه المتقدمة في مسألة تعلق الزكوة بالعين واذا ادركه الموت ولم يجد المصرف يجب الوصية بحيث يحصل بها الثبوت الشرعي لو توقف الحق عليه على الامر بالوصية والظاهر انه اجماعي كسائر حقوق الناس الواجبة واوجب في الدروس العزل مع ذلك ايضا والاصل يدفعه وفي صحيحة علي بن يقطين اشارة اليه عند الوجوب السادسة اذا قبض الامام والعامل الزكوة برئت ذمة المالك ولا ضمان عليه لو تلفت بعده بلا خلاف ولانهما كالوكيل للفقراء و يدل عليه حسنة عبيد بن زرارة المتقدمة وكذا الفقيه الشرعي لعموم نيابته عن الامام وأما لو قبضها وكيل المالك فلا تبرء ذمة المالك حتى يؤديها فان تلف في يده فان كان بدون تفريط من احدهما فيبرء ذمتهما وان كان ذلك بعد تأخير المالك بما لا يجوز فلا يبرء ذمته وان لم يقصر المالك و حصل منه وانما اداه الى وقت الوكيل بالتأخير وغيره فالظاهر انه لا ضمان عليه والضمان على الوكيل كما ذكرناه سابقا

**في عدم جواز تقديم الزكوة قبل وقت وجوبها الا على وجه القرض**

السابعة المشهور عدم جواز تقديم الزكوة قبل وقت الوجوب وعن ابن ابي عقيل وسلار جواز التقديم بقصد الزكوة والاقرب الاول لنا اصالة عدم الصحة وعدم جواز الزكوة مشروطا بحلول الحول وخصوص حسنة زرارة وحسنة عمر بن يزيد المتقدمتين بعدم جواز اداء الفرض قبل وقته كالصلوة والصوم وغيرهما وحجة المجوز صحيحة حماد بن عثمان وصحيحة معوية بن عمار المتقدمتين في البحث الثالث فهما لا ينفيان ما ذكرناه من الادلة ويمكن حملهما على القرض فيدفع الى الفقير مثل الزكوة قرضا ويحتسبها من الزكوة اذا جاء وقت الوجوب ان بقي شرائطها من بقاء المستحق على وصف الاستحقاق وعدم انثلام النصاب قبل حول الحول ويدل على رجحان ذلك اخبار كثيرة منها رواية عقبة بن خالد ان عثمان بن عمران دخل على ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال ويجيئني الرجل فيسئلني الشيء وليس هو ابان زكوتي فقال ابو عبد الله عليه السلام القرض عندنا بثمانية عشر والصدقة بعشر وماذا عليك اذا كنت موسرا كما تقول اعطيته فاذا كان ابان زكوتك احتسبت بها من الزكوة ويجوز الاسترجاع عنه مع بقائه على صفة الاستحقاق ايضا والحاصل ان ذلك قرض يجوز استيفاؤه والزكوة واجب عليه المخير في اعطائها من يريد وليس للمالك الزاما باعادة العين لو كانت باقية لان القرض يصير بالقبض ملكا للمقترض على الاصح فيجوز للمقترض رد المثل او القيمة ولو تعذر استعادتها غرم المالك الزكوة ولو تم النصاب بالعين المقروضة وكانت باقية عند المقترض حتى حال الحول ولا يجب الزكوة لما ذكرنا ولا فرق في عدم جواز الاحتساب من الزكوة مع الغنى بين ما حصل الغنى من الخارج او من منافع القرض وأما الغنى الحاصل بنفس القرض بحيث لو اخذ عنه صار فقيرا فلا يمنع عن الاحتساب من الزكوة على الاصح لصدق الفقير عليه عرفا وعدم الفائدة في الاخذ ثم الرد واما الاحتساب من سهم الغارمين مع العجز فلا اشكال وعلى القول بجواز التعجيل ايضا يراعى بقاء الفقير على صفة الاستحقاق وبقاء الوجوب في المال

**في اشتراط النية في الزكوة**

الثامنة اداء الزكوة مشروط بالنية بالاجماع نقله غير واحد بل نقل في المنتهى عن علمائنا كافة الا الاوزاعي تمسكا بانها دين فلا يجب فيه النية كسائر الديون ولهذا يخرجها ولي اليتيم ويأخذها السلطان من الممتنع وفيه انه قياس مع الفارق مع المستحق في الدين ولهذا لم يسقط باسقاطه بخلاف هنا ونيابة الولي والسلطان انما ثبت من باب الاضطرار والحاصل انها من العبادات التوقيفية لكونها محدودة بالقدر والوقت والنصاب وسائر الشرائط والكيفيات التي لا يعلم مصلحتها كالواجبات التوصلية فلا يحصل الامتثال عرفا الا بقصد الامتثال ويدل عليه عموم ما دل على اشتراط النية مثل قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وخصوص ما رواه في الفقيه في وصية النبي صلى الله عليه وآله يا علي لا خير في القول الا مع الفعل ولا في الصدقة الا مع النية واعلم ان العمل الذي يجب فيه النية هنا هو ايصال المال المعهود الى من يجب ايصاله اليه فلا فرق في الاخراج من المال من مقدماته فلو فرض ان يكون الاخراج من دون النية كما لو قصد الرياء ولكن لخلص النية عند الدفع فيصح وكون المال مال المخرج من مقوماتها فاخراج الامام والساعي والوكيل والوصي والولي كلها اما من باب النيابة او من باب الاضطرار او حكم عليهم وشهر ان الايصال هو تحصيل الوصول الى من يجب ايصاله اليه لا توظيفي كيفية فيمكن حصوله ولو بان يأخذ طفل او مجنون من ماله بمقدار الزكوة ويعطي المستحق لا عن قصد وزكوه المالك الزكوة حين الوصول الى يده قربة الى الله فالاصل اعتبار قصد المالك ونيته حين الوصول كيف ما كان وقد عرفت مرارا ان حقيقة الداعي في مخزن الخيال فعلى هذا فلو قال المالك لعبده او غيره ان اخرج هذا القدر من البيدر واعط فلانا واراد بذلك في قصده الزكوة التي اوجبها الله عليه فهذا هو

النية فما لم يحصل له ذلك لم يتحقق وصول الحق الى المستحق فيصدق حصول النية ومقارنتها مع الوصول الى المستحق بعد الوصول اليه يصدق ان المال الذي
القدر المعهود من المال الى المستحق امتثالا لامر الله تعالى نعم يظهر الثمرة لو ارتد المالك قبل الوصول الى المستحق او غفل او نسي او اغمي عليه او سكر
عن ذلك انكره وقال لا يجب علي شيء وقال لا اعطيه ويرد المال الي فلو اعطاه الواسطة المستحق فلا يجزي هذا حال المباشر واما توكيل احد في
الاخراج فكلام الاصحاب في تحقيق النية هنا غير محرر وقد عرفت ان هذا الفعل مما يقبل النيابة عندهم ولكن في معنى النيابة في الزكوة اشكالا لان الزكوة
هو اخراج القدر المعين من المال الى مصرفه تقربا الى الله وامتثالا لامره والفضل في ذلك للنائب مع انه ليس من ماله وليس في ذلك امتثال للامر بالنسبة
اليه اذ الامر انما يتعلق بالمالك فيشكل تصوير النيابة مع النية في الصلوة وغيرها من العبادات انه يقصد بفعله والصلوة التي يصليها امتثالا لامر
اصل فعل هذا تقربا الى الله وامتثالا للطلب الندبي في المتبرع وامتثالا للطلب الايجابي في المستاجر نيابة عن فلان فالتقرب والامتثال انما يحصلان
للفاعل لكن ينفع ذلك المنوب عنه ويحصل له الثواب الا ان ذلك تقرب وامتثال من المنوب عنه ولما كان المال الذي يكون من مال المزكي من مقومات الزكوة ليس
للوكيل فيشكل تصوير النيابة فيها فانه كان يفعل في الصلوة صلوة نفسه نيابة عن الغير ولا يعطي هنا مقدارا معينا من ماله نيابة عن الغير بل يعطي مال
الغير نيابة عنه فهو نيابة عن اتيان بعض اجزاء ماهية الزكوة الا ان تواتر الاجماع والاخبار الدالة على صحة النيابة والتوكيل في اخراج زكوة الغير الى
مصرفه فالمراد من النيابة هو النيابة في نفس الايصال وان كان مال الغير فهو يعطي زكوة غيره نيابة عنه في الاعطاء لا انه يزكي نيابة عن الغير وكذلك الوكالة
في البيع والتزويج وغيرهما ولما كان اعطاء المالك ماله في وجه الزكوة لم يكن يصح الا مع قصد التقرب والامتثال فلا بد للوكيل ايضا ان يقصد الى
الفعل المذكور ويصله بقصد التقرب والامتثال النفسي اما التقرب بمعنى حصول القرب المعنوي فواضح واما الامتثال فالمراد به الامتثال للامر
الندبي الوارد في التوسط في الخير واما الاستيجار في ذلك حتى يمكن الامتثال الوجوبي ففيه اشكال لعدم وضوح الدليل عليه لان الدليل على جواز
الاستيجار في الصوم والصلوة انما هو الاجماع وعمل السلف وهو هنا غير معلوم وما استدلوا به في جوازه من جهة عمومات الاجارة مستلزم
للدور كما اشرنا سابقا فان صحة الاجارة موقوفة على اباحة المنفعة والمفروض ان العبادات لا تصير مباحة الا بالرجحان واثبات اباحتها ورجحانها
من عمومات الاجارة دور فالحاصل انا نقول اذا ثبت من الادلة وجوب النية في الزكوة فاذا كان المؤدي هو المالك فاما ان يباشرها بنفسه
في الاخراج والايصال كليهما فالامر واضح ويجب عليه النية مقارنة للدفع واذا لم يباشرها بنفسه ولكن يحضر الاخراج والدفع ويخرجها غيره ويدفعها
وان لم يعلم ذلك الغير ان هذا المال اي شيء هو سواء كان عاقلا بالغا او صبيا او مجنونا فيكفي ايضا قصده مقارنا للدفع والمجنون والصبي في حكم
الالة للاخراج والدفع ويد العاقل البالغ ايضا كعدمه ولو فرض عدم الاطلاع حتى حصل الدفع فلا يكفي الا ان يجعله لنيته بعده على تفصيل يأتي واذا
كان المؤدي هو الوكيل فهو اما بان يخرجها بنفسه من ماله مباشرة او بواسطة غيره ثم يدفعها الى من وكله في الايصال الى المصرف على وجه الزكوة
او لا يخرجها بنفسه بل يوكل غيره في الاخراج والايصال معا وحينئذ فاما ان يستحضر المالك حال الدفع الى المصرف ويطلع عليه ويقصد وينوي هو فيكفي ايضا في
حاجة الى نية الوكيل وان لم يحضر ولم يستحضر فيجب النية على الوكيل ولا يصح الزكوة الا مع النية بان يقصد اخراج زكوة الموكل نيابة عنه تقربا الى الله
فان الفعل الذي هو مشروط بالنية انما صدر منه فلا يكفي نية الموكل حين الاخراج في ذلك لوجوب المقارنة ولا يقاس عليه الكفاية حين العزل مع النية
بتقريب انه لا ضمان عليه في التلف اذا لم يفرط بعد العزل فلو لم يكن ذلك زكوة لم يكفه المال الصحيح لما برء ذمته لانا نقول ان العزل ليس معناه التزكية واداء الزكوة
بل هو امر اخر وجب بتعلق الزكوة عن المكلف لا انه تزكية والنية المعتبرة فيه هو القصد الى كونه مال الزكوة الذي يجب ان يخرج ويصنعه الى ان يتمكن من الاداء
ويؤديها ثم ينوي انه زكى ماله وقبل حصول التمكن لم يزك ولكن يسقط عنه الزكوة لو تلف من دون تفريط نعم يكفي نية الموكل حين العزل بمعنى انه لو لم يقصد النائب
وتلف في يد الوكيل من دون تقصير فيسقط وهذا ايضا ليس معناه انه زكى ماله بل انه شيء اخر يسقط الزكوة واما لو لم ينو الموكل ونوى الوكيل ولا يمكن
فرض ذلك الا مع قصد الموكل الرياء او غيره فلا ينعقد التوكيل عن القصد والظاهر ان التوكيل في اعطاء ماله في الزكوة هو معنى النية كما صرح به بعض
الاصحاب ايضا كما نقله الشيخ ابن فهد رحمه الله فيرتفع الاشكال في الكفاية وظاهر كثير من المتاخرين الاجزاء خلافا للشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة وفي
الاشكال لان المكلف مامور بالزكوة محضا لله نعم فالزكوة هو ايصال المال المعهود من ماله الى المصرف وقد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبيب والتوكيل
فيصدق على من وكل غيره في اداء زكوته بعد اداء الوكيل انه زكى ماله وامتثل فاذا كان ذلك امتثالا للامر فيلزمه لزوم النية للموكل ولا يكفي نية الوكيل
بل المعتبر انما هو نيته والوكيل كالالة ومن ان المكلف مكلف بالمباشرة مما يعم او عبده او صبي او مجنون او غيرها باعطائه في حضوره ولو من غير علمهم
بانه اي شيء وهو غير التوكيل اذ هو ظاهر الاوامر كما لا يخفى ولذلك يحتاج في اثبات صحة التوكيل في المقامات الى الدليل فالموكل ليس بمزك حقيقة بل
المزكي في صورة التوكيل انما هو الوكيل ولعله لاجل ذلك الاشكال ذهب المحقق والعلامة في المعتبر والتذكرة كالشيخ قبلهما الى اعتبار نيتهما

يعني الغرض بعد الامتثال

معاً ولا يبعد ترجيح نية المالك لان الخطاب بالزكوة متعلق بالمالك وهو لم يظهر من الامر الا لزوم اخراج القدر المعين من المال واما خصوص المباشرة فلا فاذا لم ينو الموكل الزكوة ولم يقصد التقرب في التوكيل ايضاً او قصد خلافه لم يأت بالمأمور به بخلاف ما لو نوى الامتثال فوكل فانما آل التوكيل ح يرجع الى التوكيل في الاخراج والايصال وغيره وهذه افعال اذا اجتمعت مع قصد المالك نيته يصير تزكية فلا يصدق على المالك اذا لم يقصد التوكيل في اخراج الزكوة ثم انه زكى فمعنى قولهم يخرج الزكوة بنفسه او بوكيله هو ذلك لا افعال الا نفس التزكية فكيف يصح ان يطلق على المالك انه امتثل اذا لم يباشر بنفسه ولم ينو الزكوة لله في توكيله بل مقتضى ذلك بل مقتضى ذلك كفاية نية المالك عند الدفع الى الوكيل وبقاء حكمها الى حين الوصول الى الفقير ولو بعد حصول البداء والمبطل كالارتداد وغيره ايضاً وان لم ينو الوكيل التقرب والامتثال ولو لم يكن شبهة الاجماع في كلام العلامة في التذكرة لاكتفينا بذلك **ولعل** كلام العلامة وغيره مبنية على جعل النية هو المخطر بالبال وان كان خطر ببالهم اعتبار الداعي واستمرار حكمه فلعلهم لم يحكموا ايضاً بالبطلان ومع عدم نية الوكيل ايضاً وان اعتمدنا على ظاهر الاجماع المستفاد من كلام التذكرة فلا بد ان نقف مع المحقق والتذكرة من اعتبار نيتهما معاً ويكفي في النية الداعي على دفع المال المعهود عن الزكوة التي اوجبها الله ثم **وكيف** كان فان القصد الى كونه خلط المال الاذن من الوكيل وان لم ينو التقرب بل ذلك ليحتسب في واجبات التوصلية كاداء الدين ايضاً فانه لا يتشخص الا بالقصد وتعيين المال اذا تحقق هذا فلنذكر بعض عبارات الاصحاب اضافة الى ما في المعتبر لو دفع الموكل الى الوكيل لم يجز عن نية الوكيل حالة الدفع ولو نوى الوكيل عند الدفع لم يجز عن نية الموكل حال التسليم الى الوكيل ولو دفع المال الى الساعي لم يحتج الساعي الى نية الدفع لان الساعي كالوكيل لاهل السهمان **وقال** العلامة في التذكرة الزكوة ان فرقها المالك تولى النية حالة الدفع وان دفعها الى وكيله ليفرقها فان نوى الموكل حالة الدفع الى الوكيل وان نوى الوكيل حالة دفعه الى الفقراء اجزء اجماعاً وان لم ينويا معاً بان نويا الصدقة دون الزكوة لم يجز وان نوى المزكي حالة دفعه الى الوكيل ولم ينو الوكيل حالة الدفع الى الفقراء لم يجز عندنا ثم قال ولو نوى الوكيل حالة الدفع الى الفقراء ولم ينو الموكل حال الدفع الى الوكيل لم يجزء **وقال** في الدروس ويجب على الوكيل النية عند الدفع الى المستحق والاقرب وجوبها على الموكل عند الدفع الى الوكيل فان فقد احدهما فالاقرب اجزاء نية الوكيل **وقال** الشيخ لا يجزي الا بنيتهما **وقال** في المدارك واجتزء العلامة ومن تأخر عنه بنية الوكيل حال التسليم الى الفقير وهو غير بعيد

**اقول** قد عرفت كلامه في التذكرة نعم ذهب في المختلف الى كفاية نية الوكيل عند الدفع وان لم ينو المالك استناداً الى انها عبادة تقبل النيابة **اقول** قد ظهر لك مما حققنا وجه هذه الاقوال وان الاظهر عدم كفاية نية الوكيل اذا لم ينو المالك التقرب وكفاية نية المالك اذا استمر حكمها الى حين الدفع الى المصرف ولم يطرء شيء ينافيها ولا ينفعها لحوق نية الوكيل حين الدفع اذا لم يستمر حكمها ولا بد ان لا يعرض ما يبطل الوكالة ككون الموكل او جنونه ايضاً هذا كله فيما لو عين المال وافرزه ووكله في الدفع ظ **واما** لو وكله في الافراز والدفع او في الحساب والافراز والدفع كلها ايضاً فالظاهر ان ذلك ايضاً يكفي فيه نية المالك فكان المالك يقصد بنيته ويبين اشاعة اعطاء ما يجب عليه في هذا البلد او في هذه الصرة من باب الزكوة ويوكل الوكيل في اخراجه وايصاله الى المستحق وقد ذكرنا اتضح لك ان النية هنا انما هو في الاخراج والايصال او نية الوكيل هو القصد الى ما اراده الموكل هو دفع المال المعهود لاجل الامتثال فلا دليل على لزوم قصد الامتثال والتقرب للوكيل نعم يستحب له ذلك لاجل ان ذلك مساعدة في الخير وحصول الثواب فيه موقوف على قصد التقرب بتلك الوساطة فالاعتماد في قصد التقرب في الزكوة على نية الموكل لا غير **وقد** يؤيد عدم وجوب قصد التقرب على الامام والساعي ايضاً **نعم** يجب على الوكيل التعيين حال الدفع كما كان يجب على المالك وان يقصد بانه هو المال الذي وكله الموكل في اخراجه وانه يعطيه على هذا الوجه فلو ظهر ان الوكيل لم يقصد بذلك الزكوة ثم كان وكله الموكل في ايصال الزكوة بعد اخراجها وافرازها الى المستحق فذهب بها واعطاها اياه عوضاً عن دين نفسه اليه فكذا لو وكله في مجموع الافراز والاخراج والايصال فذهب واخرج ذلك المقدار بنية الغصب والتملك وذهب بها واعطاها الفقير لاداء دينه او ليأخذ منه في عوضه شيئاً لم يلحقه نية المالك عند الوصول او بعده مع بقائها او تلفها على وجه يصح قصد الزكوة به كما سيجيء فهو والا فلا يجزي فالواجب على الوكيل انما هو قصد اخراج ما وكله فيه موكله وتعيين كون ذلك هو الزكوة الواجبة وهذا القصد مما يجب اعتباره في غير الزكوة ايضاً من الحقوق والديون المحضة فان اداء الدين ايضاً يحتاج الى النية بهذا المعنى **وظني** ان مراد الاوزاعي من عدم اشتراط النية ايضاً هو قصد التقرب والا فلا ريب في لزوم قصد التعيين في اداء الدين ايضاً فاذا اعطى احد ما يساوي ديناً له الى الدائن بقصد الصدقة او غيره فلا يحتسب عن دينه ويبقى في ذمته حتى يعطي مساويه بقصد اداء الدين **اللهم** الا ان يكون الوكيل ثقة عادلاً فالعمل بقوله وقلنا بعدم وجوب تحصيل العلم بايصال الوكيل الى المستحق وكفاية الوصول الى يد الوكيل العدل كما هو ظاهر الاخبار المتعددة وما سيجيء من الاخبار الواردة فيمن يبعث زكوته عند ثقة ليصرفها في المصارف فتبرء ذمته وان ظهر بعد ذلك فسقه وانه اعطاها اياه على غير وجه الزكوة لان الامر يقتضي الاجزاء كما لو بان الفقير غنياً واما لو ظهر انه لم يخرجها من ماله ولم يعطها الفقير فالظاهر انه لا يجزي بل يجب ان يخرجها واما ولي الطفل فيما غير المهر على القول باستحباب الزكوة في غلاته ومواشيه فهو حكم عليه ولولا النصوص وافتائهما العمل عليهما القلت

فيما ضل الوكيل لا ينبغي تزكيته

بطلانه فبهذه الاخبار تثبت عبادة مستقلة للولي فليس هذا زكوة الطفل بل هي زكوة الولي من مال الطفل ويعتبر فيه نية التقرب ومع ذلك لا مانع من القول باشتراطها
ايضا واما الوصي فيمكن جعله من باب الولي و يمكن الاكتفاء بنية الموصي حيث امر باخراج الزكوة من تركته و ينبغي التنبيه على امور الاول انك قد عرفت
ان معنى المقارنة هو كون الدفع الى المستحق ناشيا عن نية المالك او الوكيل ولو ببقاء الداعي في خزانة الخيال فلا يكفي تقديم النية مع زوال الحكم عنها عند
الدفع واما لو اعطاها بدون النية مثل ان كان غرضها حين الدفع الرياء ثم اراد الاخراج بعنوان الزكوة فالظاهر اجزاء النية بعد الدفع مع بقاء العين او تلفها مضمونة
على ملكه لتحقق التملك الشرعي وكذا مع التلف ان كان القابض عالما بالحال لاشتغال ذمته بها فيحسب من الزكوة كسائر الديون واما مع
جهله فلا دليل على الضمان فلا وجه لاحتسابه زكوة الثاني انك قد عرفت سابقا جواز التوكيل في اخراج الزكوة والظاهر انه اجماعي ولا اشكال فيه
فاعلم ان ظاهر كلماتهم انه يجوز للمستحق ايضا التوكيل في الاخذ فان ذلك يقبل التوكيل ولكن ابن ادريس منعها تبعا لابن البراج و المختار
في المدارك متمسكا بان اقامة الوكيل مقام الموكل يحتاج الى دليل و تمسك ابن ادريس بمثل ذلك بان الزكوة لا يستحقها واحد بعينه فلا يملكها
الا بعد القبض اقول و عموم الوكالة تشمله نعم قد ذكروا ان شرط صحة التوكيل تملك الموكل لذلك الفعل وتسلطه عليه من حين عقد الوكالة
الى حين الفعل وادعى عليه بعضهم الاتفاق فيمكن الخدش فيما لو وكله لان يأخذ الزكوة بمعنى ان يطلب الزكوة وكالة عنه من شخص خاص وحيث
وجد ويأخذ فان ذلك لا يتم له الا مع اعطاء المالك لعدم استحقاق شخص خاص والقول بانه يتوكله في انه لو اعطاه احد فيكون ما اخذه تابعا له وهذا
مما يملكه ويتسلط عليه يمكن دفعه بانه يستلزم تعليق الوكالة و قد ذكروا اشتراط التنجيز فيه وادعى بعضهم الاجماع عليه ايضا الا ان في التعليق
في الموكل فيه لا الوكالة وذلك من باب التوكيل في بيع عبد اذا قدم الحاج بان يكون الشرط قيدا للبيع لا الوكالة وادعى العلامة على صحته الاجماع وليس
من باب قول الموكل انا لم اجئ من سفري هذا بعد سنة فانت وكيل في تطليق زوجتي وان كانت زوجتي ضدك فانت وكيلي في تصليتها وكيف كان
فالظاهر انه لا اشكال في التوكيل فيما لو وعد احد الفقير ان يعطيه الزكوة فيوكل غيره في الاخذ ولا بد من ثبوت الوكالة الا بالاقرار او البينة او غيرهما او التصدق الا
الى الحاكم في البينة والظاهر جواز الاعطاء بدون الثبوت لكن براءة الذمة مراعى بحصول العلم بالوصول الى الفقير ظاهرا او في نفس الامر واما الوكيل فانه
فلا يحتاج جواز الاخذ من يده الى الاثبات للفقير بل يكفي كونه في يده وتصرفه فيه كسائر المعاملات مثل البيع و الطلاق وغيره غاية الامر بقاء صاحب
المال على حقه لو ثبت خلافه بعد انكاره الثالث قد عرفت مرارا ان النية في العبادة هو القصد الى الفعل المعهود تقربا الى الله تعالى ولا يجب قصد
شيء من الوجوب والندب وغيرهما الا اذا توقف تميز المكلف به عليه فلا يجب في الزكوة قصد الوجوب والندب ولا الجنس الذي يخرج منه بل الطاعة و يجب قصد
الفطرة والزكوة فيما لا يتوقف التميز عليه كما لو كان في ذمته صاعان من الزكوة وصاعان من الفطرة فيعطي اربع اصوع عما في الذمة صاعين صاعين الى
المخرجات ويظهر من ذلك بطريق الاولى ان الامر كذلك في شيئين من الحنطة في مورد تعيين او قطعتين من الغنم في النصاب الاول من الغنم والاول من الابل
ايضا كذلك بل وكذلك المختلفان في جنس الواجب كالغلة والنقدين والنقد والانعام اذا اخرج القيمة والظاهر ان المسئلة اجماعية كما نقل عن المنتهى وغيره
اخرج بعض ما في الذمة يبرء منه عنه ويبقى الباقي و ح فهل يتخير المالك في صرفه الى ايهما شاء او يوزع و يظهر الثمرة فيما لو لم يتمكن من اخراج الباقي
لعدم المستحق حتى تلف احد النصابين فعلى الاول كما اختاره في التذكرة ان صرفه الى التالف برء فيتمنع عن زكوة التالف وان صرفه الى الباقي الغى الخرج تبع
وعلى الثاني كما اختاره في البيان يسقط عنه مما اداه بالنسبة الى الباقي بمقدار ما يصيبه مما وجب عليه الباقي والقول الثاني اظهر الرابع لا يعتبر
في النية مع الجزم في القصد والمضر انما هو التردد في القصد فلو كان شاكا في وجوب الزكوة على السلة في العلس مثلا ونويهما فاعطى الزكوة وقال ان كان
واجبا والا فمندوبة فلا يصح وكذا لو كان الامر مرددا بين ثبوت الزكوة وعدمه كما لو شك في بقاء ماله الغائب فنوى الزكوة ان كان سالما والصدقة ان كان التالف
خلاف ذلك كثير كصوم يوم الشك وصلوة الصبح للشاك في طلوع الشمس اذا ضاق الوقت عن الفحص واما على القول بعدم وجوب الوجه في النية كما هو الاظهر فلا
اظهر ولو اخرج ونوى عن ماله الغائب ان كان سالما فان ظهر السلامة فيصح وتقع زكوة وان ظهر تلفه فهي يجوز اخذها للغير [illegible] اشتراط الشيخ وغيره ان يحصل
النية واحتمال الفاضلان ولعل بها انظر البقاء المال الغائب اظهر ثبوت انتفاء الزكوة ولا تأمل لو نوى جزءا وجهها عن ملكه ويظهر ثمرة من مسائل الحوق
النية للدفع ضعيفة قلت واما القول الاخر فلا مرجح لها لو كان العين باقية واضح فيجوز نقلها للغير واما في صورة التلف فيفصل في المسالك فقال ان
القابض ان علم بذلك حين القبض جاز النقل لتبين عدم الانتقال الجزاء ما لو لم يعلم لانه سلطه على ماله والفقه الاضمان وقال في المدارك لا يبعد الجواز
لنشأ الدفع في نفس الامر وان لم يعلم به المستحق وفيه تأمل لعدم دليل على الضمان فكما لا يجوز اشترى اذ لا يجوز نقلها للغير من الحقوق اللازمة لتعلقها
لا يصح الا فيما لو اذا لم يثبت الضمان فليس ما اتلفه الفقير الا للمالك نعم لا يمنع احتساب عن الله وحصول الثواب له موافقا للثواب الصدقة بل الزكوة
ايضا للنية فولهم لكل امرئ ما نوى ونية المؤمن خير من عمله وهذا مع الذهول عن التعليق حين الاعطاء واما مع التذكر وعدم التعليق في نفسه فصدق

الاعلام للفقير وقصد الزكوة معًا فالظ عدم الاحتساب عن شيء ولا حصول الثواب او لم نقل بلزوم الفقه **الخامس** اذا دفعها المالك الى الامام او الساعي
ولم ينو المالك فان دفعها كرها اجزأت ذلك لانه كالولي للممتنع كالطفل فيكفي نيته كولي الطفل ولانها تصير بيانا للمستحقيها والمفروض انه ليس
له من غير وجه الزكوة ولكن لا ثواب له فيه و الظاهر انه يكفي ان يوصل الامام او نائبه الى المستحق بقصد انه هو مقدار المال الذي تعلق بالمال المعنون الزكوة
وان غفل عن قصد التقرب وقد يمكن ان ينوي قصد الزكوة في النية مع عدم قصد ما ينافي التقرب كالرياء متضمن لذلك القصد وكذا في النية فيكون اعطاه
الامام ومن في حكمه معنا بقصد انه هو المال المخصوص المنية ان دفعها اليهم طوعا و يمكن فرض عدم النية مع ما اشرنا اليه من سهولة تحققه بان
ينوي الرياء حين الدفع او شيئا اخر و على القول بوجوب الاخطار مقارنا له فرضه واضح **فهنيه** قولان ففي الشيخ انه لا يجزيه فيما بينه وبين الله
غير انه ليس للامام مطالبته بها دفعة ثانية ووجهه انها عبادة تفتقر الى النية والامام ونائبه وكيل عن الفقراء فيلزم النية حين الدفع اليهم و ذهب
الفاضلان الى الاجزاء ووجهه ان الامام ونائبه نواب عن المالك ايضا ويجوز في هذا الفعل النيابة فيكفي نيتهم عنه وهذا النزاع قليل الجدوى واما
لو اخذها الفقيه او ساعيه او الحاكم من العدول او من المؤمنين فالظ انهم اذا علموا بعدم نية المالك فيجب عليهم اعلام المالك امره بالنية ونهيه عما ينافيها
حتى تصير الزكوة عنه مع النية ويرتفع الاشكال فيما لو كلف الفقيه المالك الزكوة واعطاها طوعا باسم الزكوة لكن علم الفقيه من حاله انه يقصد به
الرياء او شيئا اخر ولا ينفعه الاعلام والنصح والوعظ ولا يبعد القول بالاجزاء بمعنى انه لا يكلف اعطائه ثانيا وان لم يحصل للمالك ثواب بل
يعاقب على نيته فيكون في حكم الماخوذ كرها اجمالا اما لو اعطاها بنفسه الى المستحق رياء فانه لا يجزيه ويجب عليه اعادته **تنبيه** يجب على الامام
والفقيه اجبار الممتنع على الزكوة والاخذ منه كرها اقامة للمعروف وازالة للمنكر وهل يجوز ذلك لاحاد المؤمنين الظ ذلك لعين ما ذكر وكذا في غير الزكوة
من الخمس وساير الوجوه الواجبة لعين ما ذكر وصرح الشهيد ره في القواعد **المقصد الثاني** في اللواحق و فيه مباحث **الاول** اذا اجتمع
للمستحق سببان او اكثر كالفقر والعمالة والغزو فيجوز ان يعطى بكل سبب نصيبا بحسب كل من الوجوه المذكورة ولو كان احد الوجوه هو الفقر ولا ينتقض العطاء
قبل كماله **الثاني** ذهب الاكثر الى ان اقل ما يعطى الفقير ما يجب في النصاب الاول نصف دينار او خمسة دراهم و منهم السيد في الانتصار مدعيا عليه الاجماع
وقيل ما يجب في النصاب الثاني عشر دينار او درهم وهو قول ابن الجنيد و اختلف النقل عن سلار فحكي في المختلف عنه الاول و في المعتبر الثاني و في المدارك
وعن السيد في الجمل انه لا حد في ذلك و تبعه ابن ادريس وجماعة و عن الشيخ في المسائل المصرية اقل ما يجزي من الزكوة درهم و لعله موافق لابن الجنيد و
لم نقف على ما يدل على قول ابن الجنيد من الاخبار و احتج الاولون بصحيحة ابي ولاد الحناط عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول لا يعطى احد من الزكوة اقل من
خمسة دراهم وهو اقل ما فرض الله عز وجل من الزكوة في اموال المسلمين فلا تعطوا احدا اقل من خمسة دراهم فصاعدا وتقضمونها رواية معاوية بن عمار وعبد الله
ابن بكير **والاظهر** استحباب الحمل للاصل واطلاق الاية والاخبار وخصوص صحيحة محمد بن عبد الجبار وخصوص حسنة الحلبي عن الصادق ع ما اعطى الى ما
يعطي المصدق قال ما يرى الامام ولا يقدر له شيئا وحسنة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي المتقدمة في مسئلة البسط على الاصناف وغيرها والاجماع المنقول في
الانتصار سيما مع مخالفة الفاضل في كتابه والشهيد ان هذه التقديرات على سبيل الاستحباب كما صرح به في البيان بل ادعى عليه الاجماع في التذكرة ولكن يظهر من جماعة
من الاصحاب انه على الوجوب بل هو كالصريح في كلام كثير منهم وشهرة الاستحباب ونقل الاجماع عليه مما يؤيد ما اخترناه في اصل المسئلة فالاقوى
حمل النهي على الكراهة في اوليها الاستحباب في التحديد بالمثل ثم ان المذكور في الاخبار هو الدرهم وليس حكم الدينار منها اثر فيها نعلم ولا الغير النقدين من
الغلات والمواشي والظاهر انه لا قائل بالفرق بين الدرهم والدينار واما غيرهما ففيها اشكال ففي النصاب كغير الغلات يمكن عدم التعدي اليه و يمكن اعتبار النصاب الاول او الثاني
منهما كما ذهب اليه بعضهم و يمكن اعتبار بلوغ قيمة المدفوع ذلك كما يختلف باختلاف المسالك وفيما الغلات اشكالا الا ان يقدر ما يجب في اول بلوغ النصاب واعتبار ما يساوي خمسة
دراهم **اقول** والظاهر من صحيحة ابي ولاد و ما في معناها انه لا يعطى من اقل ما يجب في اموال المسلمين من الزكوة في اول الاعطاء و لعل الاقل كان في زمان الصادق ع
حين افادة هذا الحكم هو خمسة دراهم بالنسبة الى جميع اصناف ما يجب فيه الزكوة بمعنى ان قيمة زكوة النصاب الاول في الفضة كان يومئذ اقل من قيمة زكوة نصاب الاول
في ساير الاصناف فيلاحظ ساير الاصناف مع زكوة الفضة ويعتبر كونها اقل منها او نقول ان الظ من التقييد اعتبار اقل ما يخرج مكلف ما كلف
فان كان ما الدرهم فخمسة دراهم وان كان غنما فشاة وهكذا و يؤيده ما سيجيء في الفطرة من انه لا يعطى اقل من صاع فذكر الدراهم في الحديث بعنوان المثال
و كيف كان فلو لم يجب على المالك الا شاة وكان قيمتها حين وجوبها اقل من خمسة دراهم فلا ريب في كفايتها وكذا لو تحقق له النصابان واعطى
زكوة النصاب الاول لفقير يجوز اعطاء الاخر باخر على القول المشار اليه **وربما** احتمل العكس لعدم الامتثال فيلزم ان يعطي زكوة النصاب الثاني ان لم
يكن استتمامه بما يساوي زكوة النصاب الاول من النصب الباقية الفقير الاول و هو في غاية البعد و على ما اخترناه من الاستحباب فالامر هين فهذا الكلام
في الاقل واما الاكثر فلا حد له بل يجوز اعطاء الفقير فوق الغنى للاخبار المستفيضة و الظاهر انه اجماعي و صرح به في المنتهى ولو تعاقبت عطيته لا عطاء حتى بلغت

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مؤنة السنة حرم عليه الزائد لانه غني ح وتمام الكلام في ذلك في جواز اعطاء ذي الكسب القاصر تقدم انفا وغيرهما ولا يقتصر على المتمم كالفقير الواجد
بعض المؤنة **الثالث** قيل يجب على الامام الدعاء لصاحب الزكوة اذا اخذها لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان
صلوتك سكن لهم وروى العياشي عن الصادق ع انه سئل عن هذه الآية جارية هي في الامام بعد رسول الله صلعم قال نعم **وقيل** يستحب والنزاع في ذلك
قليل الجدوى **قال** الساعي والفقيه فالاظهر عدم الوجوب لان الخطاب مختص به ص فيحتاج التعدي الى دليل مع انها وردت في ابي لبابة واصحابه حين اطلق
عن سارية المسجد عرض ما للتصدق وقصته مشهورة وليس ذلك في الزكوة بل انما عرض جميع ماله للتصدق بعضه مع ان في التعليل اشعارا
بالاستحباب انتهى ايض كما لا يخفى **وربما** يستدل بالعلة على تعدي الوجوب على غيره ص لان المراد بالسكن ما يسكن به النفس ويطمئن وانما هو
ومن بليه لا سيما دعائه جزما ويمكن القدح بان السكون ربما يحصل في غيره ايض فالعلة تقتضي التعدية ويرد ايضا ان مقتضى هذا التعليل وجوب
كل ما يكون سكنا عليه مثل الرواح الى بيتهم واظهار مودتهم لان الدعاء يجب على غيره لانه سكن ويؤيد عدم الوجوب حسنة بريد بن معوية المتضمنة
في العاملين فان امير المؤمنين ع لم يامر فيها بذلك مع اشتمالها على جل الآداب والسنن قال في المدارك اما المستحق فقيل انه لا يجب عليه الدعاء
للجميع اقول وعدم الوجوب على المستحق ايض مؤيد بعدما لو وجب على الساعي والفقيه فالقوي تكفي الدعاء باي لفظ يكون وقال في التذكرة يقول
اجرك الله فيما اعطيت وجعله لك طهورا او بارك لك فيما ابقيت ولا يجب الدعاء بلفظ الصلوة **وقيل** يجب للآية والتاسي فانه ص قال
اللهم صل على آل ابي اوفى لما جائته زكوتهم وفي مجمع البيان عن النبي ص كان اذا اتاه قوم بصدقتهم قال اللهم صل عليهم وهو ضعيف لان
الآية مطلق الدعاء والتاسي ليس بواجب مط كما حقق في الاصول ومنع هذه الشافعية بالخصوص لانه مخصوص بالانبياء والملائكة وظاهر الآية و
حكاية آل ابي اوفى وكذا قوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم يدل على جواز الصلوة على غيره ص قال في الكشاف بعد تسليم الدلالة ان العلماء نصوا
وهو جوازه بتبع النبي ص كقولك صلى الله على النبي وآله واما اذا افرد غيره من اهل البيت بالصلوة كما يفرد هو فمكروه لان ذلك صار شعارا لذكر رسول
الله ص ولانه يؤدي الى الاتهام بالرفض وفيه ما لا يرى من الغرابة **الرابع** يكره تملك ما اخرج من الصدقة واجبة كانت ومندوبة اختيارا كما ادعي عليه
الاجماع غير واحد من الاصحاب وهو موافق للاعتبار وليس بحرام للاجماع ظاهرا وصرح به في التذكرة لو دعت الحاجة الى الشراء بان يكون الفرض
جزء من حيوان لا يمكن للفقير الانتفاع بعينه ولا يجد من يشتريه سوى المالك او اشتراه غيره تضرر المالك بالمشاركة والفقيه لانه ثم زالت الكراهة
والتحريم اجماعا وكذا كل موضع دعت الحاجة الى البيع وهو كما ذكره وصرح به غيره ايض واما التملك بدون الاختيار كان يعود اليه بميراث
وشبهه كان يشتريه وكيله المطلق من دون اطلاعه او استوفاها من الفقير عن دين المال وشبه ذلك فلا كراهة فيه نعم لا يستحب له اخراجه عن ملكه اختيارا
قال في المنتهى ان يوسم نعم الصدقة في اقوى مواضعها واكشفه كالاذان للغنم وافخاذ الابل والبقر ونقله ابن الجهم عن فعل النبي ص والائمة ع اجماعي وفيه ما
الاعتبار من عدم الاشتباه وفائدته اجتناب المالك عن اعادة ملكه في الجملة قال في التذكرة لو كتب عليه اي الميسم كان ابرك واولى **السادس** اذا
دفع الزكوة او غيرها من الاموال الى من يفرقها في مصارفها وهو متصف بصفة المصارف فان علم رضا الدافع باخذه فلا اشكال في الجواز كعدمه لو
علم عدمه بلا خلاف معروف في ذلك وان لم يعلم الحال ففيه قولان اقوى ادلة المجوزين روايات معتبرة منها الصحيح واقوى ادلة المانعين الاصل وصحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج مؤيدا بما ورد من عدم جواز اشتراء الوكيل مال نفسه لموكله وعدم صحة تزويج الموكلة لنفسه **وتحقيق** المقام ان الاستدلال بالاخبار
اما مبني على سؤال ان نفهم الدخول في قول الموكل ادفع الى الفقراء مثلا ام لا فيكون سؤالا عن اللغة لا الحكم واما مبني على انه لو لم يعلم الدخول
من اللفظ او لم يظن به فهل يثبت جواز الاخذ ام لا فيكون سؤالا عن الحكم والاول بعيد عن شأن المروي عنه والراوي والثاني هو الظاهر من الاخبار فان بني على
الاول فالمتبع هو دلالة اللفظ ويتفاوت بتفاوت المواضع ويقوى القول بالمنع لانه الاصل وان بني على الثاني فالاقوى الجواز وحمل النهي هنا في الصحيح
على الكراهة او على مظنة التهمة والرذالة **ومما** يقوي ما ذكرنا ان مورد بعض اخبار المجوز غير مورد الدخول مثل رواية سعيد بن يسار الصحيحة
قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يعطي الزكوة يقسمها في اصحابنا ايأخذ منها شيئا قال نعم والصحيح المانعة ظاهر في العدم قال سألته عن رجل اعطاه رجل
مالا ليقسمه في محاويج او في مساكين وهو محتاج ايأخذ منه لنفسه ولا يعلمه قال لا يأخذ منه شيئا حتى يأذن له صاحبه ثم ظاهر كلام المجوزين وصرح
بعضهم انه لا يأخذ ازيد مما يعطي غيره كما صرح به في بعض الاخبار ولا وجه لاعتبار التسوية كما صرح في التحرير بجواز التفاضل ايضا
**وكيف** كان فالظاهر ان المراد بها اعتبار الحال بحسب الاحتياج لا مطلق التسوية وان كان الاحوط ان لا يأخذ لنفسه ازيد من غيره مطلقا وظاهر بعض الاصحاب
عدم الخلاف في جواز الاعطاء بالاهل والعيال والاقارب الموصوفين بصفة المدفوع اليهم ولا باس به سيما مع ما بينا عليه الامر فنص على جواز الاعطاء
بالعيال المحتاج في خبر صحيح وهو ايض مؤيد لاصل المسألة **الباب الثاني** في زكوة الفطرة يعني زكوة الخلقة والبدن كما يستفاد من تتبع بعض الاخبار

ومنه قوله تعم فاطر السموات او زكوة الدين اى الاسلام لانها سبب قبول الصوم والصلوة ولذلك يصح ممن اسلم قبل الهلال ولا يجب على من اسلم بعده ومنه قوله تعم
فطرة الله التى فطر الناس عليها او زكوة الفطر من الصوم لمناسبة انه فدية عنه وعوضاً عنه ووجوبها اجماع اهل الاسلام الا من شذ ويدل عليه الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعم اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ففى بعض الاخبار انها داخلة فيها وفى بعضها فى تفسيره او مسلمه بالصلوة والزكوة انها هى وخصوص قوله تعم قد افلح من تزكى
وذكر اسم ربه فصلى ففى صحيحة ابى بصير وزرارة قالا قال ابو عبد الله عم ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعنى الفطرة كما ان الصلوة على النبى صلعم من تمام الصلوة
لانه من صام ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا تركها متعمدا ولا صلوة له اذا ترك الصلوة على النبى صلعم ان الله عز وجل قد بدأ بها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى
وذكر اسم ربه فصلى واما السنة فالاخبار فيها كثيرة جداً وبيان احكامها يستدعى رسم مقاصد **المقصد الاول** فيمن يجب عليه ومن لا يجب عليه
وفيه مباحث **الاول** يشترط فيه العقل والبلوغ والحرية فلا يجب على الصبى والمجنون ويدل عليه العقل والنقل من الاجماع نقله الفاضلان فى
المعتبر والمنتهى والسنة مثل عموم ما ورد من نفى الزكوة فيما لليتيم وفى نفى زكوة المال وخصوص صحيحة محمد بن القسم بن الفضيل البصرى قال كتبت الى ابى الحسن
الرضا عم عن الوصى ايزكى زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب عم لا زكوة على يتيم هكذا نقله الكلينى فى باب زكوة مال اليتيم ونقلها فى باب
الفطرة وزاد وعن المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب فى بلد آخر وفى يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكى عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم
وهو مشكل من وجهين وربما يحمل على موت المولى بعد الهلال ومن ذلك ظهر انه لا يجب على وليه الاخراج من مال الرضيع ولا استحبابا مع ان الاصل
عدم ايهم وذكر الاكثرون انه لا يجب على من اهل شوال وهو مغمى عليه وان الحق بالمذكرين وهو مشكل على اطلاقه نعم لو كان الاغماء مستوعبا للوقت
الوجوب اتجه ذلك اقول والذى من كلمات بعضهم انه لا خلاف فيه بينهم ولعل دليلهم بعد ذلك انه غير مكلف حين تعلق وقت الوجوب ولا دليل على تعلقه بعده
ويوضح ذلك تصريحهم بعدم الوجوب على من اسلم بعد الهلال او صار غنيا بعد الهلال او ولد له هكذا واما اشتراط الحرية فلا خلاف انه فى القن والمدبر
وام الولد اجماعى وعن المنتهى انه مذهب اهل العلم كافة الا داود ولم يفرقوا فى ذلك بين القول بتملك العبد وعدمه ويدل عليه مضافا الى الاجماع
الاخبار الدالة على ان فطرة المملوك على مالكه على الاطلاق وعموم ما دل على انه لا زكوة فيما للمملوك كما مر فى زكوة المال وقال فى التذكرة لا يجب على المملوك
ان يخرج الفطرة عن نفسه ولا عن زوجته وان قلنا انه يملك فلا باس به لعموم ما مر فى باب الزكوة من عدم الزكوة فيما للمملوك مع مطابقته للاصل ومن ذلك
يظهر انه لو فرض ان تملك المملوك مملوكا انه لا يجب عليه فطرته ولا على مولاه كما احتمله فى البيان او رجحها فى المنتهى على مولاه وهو مشكل واما المكاتب
المشروط والمطلق الذى لم يتحرر منه شىء فقال فى المدارك ان عدم الوجوب عليهما مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا سوى الصدوق فى الفقيه فانه قال بعدما
روى فى الصحيح عن على بن جعفر انه سأل اخاه موسى بن جعفر عم عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وتجوز شهادته قال الفطرة عليه
ولا تجوز شهادته قال مصنف هذا الكتاب وهذا على الانكار لا على الاخبار يريد بذلك كيف تجب عليه الفطرة ولا تجوز شهادته اى شهادته جائزة
كما ان الفطرة عليه واجبة وهو مقتضى ذلك وجوب الفطرة عليه وهو جيد لكان الرواية عليه سواء حملت على الاخبار او الانكار **اقول** وهذه الرواية مع ان له
يشكل الاعتماد عليها والاولى حملها على التقية كما فعله فى باب الشهادات مع ان الكلينى روى فى باب زكوة المملوك والمكاتب عن ابى البخترى عن الصادق عم
ليس فى مال المكاتب زكوة وروى فى باب الفطرة عن محمد بن احمد رفعه عن ابى عبد الله عم قال يؤدى الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصرانى
والمجوسى وما اغلق عليه بابه ويظهر من التذكرة ان مضمونه مجمع عليه وروى المفيد فى المقنعة عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عم قال يجب الفطرة على
من يجب عليه الزكوة وهذه الاخبار مع عمل الاصحاب وعموم ما دل على ان فطرة المملوك على مولاه وعموم ما دل على انه لا زكوة فى مال المملوك معتضدة
بالاصل لا يعادلها مثل هذه الرواية الشاذة المعللة وكما ثبت من ذلك عدم الوجوب على المكاتب ثبت الوجوب على مولاه مضافا الى الاستصحاب عدل
كلما اذا لم يكن عيالا لغيره والا فالزكوة على من عاله كما سيجىء واما لو تحرر منه شىء فان عاله المولى او غيره فالزكوة على من عاله كما سيجىء والا
فقيل ان الفطرة عليه وعلى المولى بالنسبة وهو ظ وقيل بسقوطها عنهما لانه ليس مملوكا حتى يجب على المولى ولا حرا طلقا حتى يلزمه حكم نفسه فى المفروض
انه ليس عيالا للمولى ايضا حتى يلزمه ويلزم على قول الصدوق السابق لزومها عليه بطريق الاولى **اقول** الاقوى الوسط وهو قول المبسوط وقواه فى
المدارك ويمكن الاستدلال عليه اما على سقوطها عن المكاتب فلعموم ما دل على ان فى مال المكاتب ليس زكوة واما على الوجوب على المولى فبما رواه الصدوق
عن ابى عبد الله عم فى رقيق لرجلين وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شىء عليهم ففيه تنبيه على عدم الوجوب على الانسان بجزء العبد لكن سيجىء الكلام فى
المسئلة وان فطرته تجزيه على الشركاء وخلاف الصدوق فيه من جهة هذه الرواية فقال انه لا يجب الفطرة الا ان يكون لكل انسان راس تام ولا يخلو من قوة لعدم
انصراف الاخبار المطلقة الى اقل من راس مع ان الرواية مطابقة للاصل ولكن مقتضاها كفاية ترك راس من راسين وهو ايضا مشكل وكيف كان فوجوبها الا بانتفائها
عن المكاتب انما الخفاء فى سقوطها عن المولى **الثانى** يشترط فى وجوبها الغنى على المشهور بل ادعى العلامة عليه الاجماع الا من ابن الجنيد ونقل فى المبسوط

قولا بوجوبها على الفقير ونقل في الخلاف عن الشافعي وعن جماعة من العامة انه ان فضل صاع عن قوته وقوت عياله ومن يمونه ليلة او ليلة وجبت عليه
وذهب اليه كثير من اصحابنا وعن ابن الجنيد وعلى الفقير اذا تصدق عليه بما يتجاوز قوت يومه ان يخرج ذلك عنه الى غيره **لنا** الاخبار الكثيرة
المعتبرة وكثير منها صحيح كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل ياخذ من الزكوة عليه صدقة الفطرة قال لا فان لفظة انها اخذ الزكوة لاجل فقره وصيغته
الاصل والحكمة الباعثة على جعل الزكوة من دفع خلته **ويدل** على ما نقل في المبسوط مضافا الى العمومات صحيحة زرارة على الاظهر قلت الفقير الذي يتصدق
عليه هل عليه صدقة الفطرة قال نعم يعطي مما يتصدق به عليه وما رواه علي بن ابراهيم في التفسير عن الصادق في قوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة
قال زكوة الرؤوس لان كل الناس ليست لهم اموال وانما كانت الفطرة **والجواب** عن العمومات بتقديم الخاص عليها وعن الصحيحة وغيرها بعد
المقاومة لما ذكرنا بحملها على الاستحباب اذ لا ريب في الاستحباب او على من استغنى بما يتصدق عليه **واما** المذهب الاخير الاخوان ولعلهم بما واحد فلم نعثر في
الاخبار ما يدل عليهما بالخصوص **واما** موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل لا يكون عنده شيء من الفطرة الا ما يؤدي عن نفسه وحدها يعطيه
غريبا او ياكل هو وعياله قال يعطي بعض عياله ثم يعطي الآخر عن نفسه يرددونها فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة فلا دلالة لها على لزومها عليه **نعم**
حكم الاصحاب باستحباب العمل بمضمونها قال في الشرايع ويستحب للفقير اخراجها عن نفسه وعياله ولو استحق اخذها اخذها ودفعها مستحبا ولو ضاق عنه
ادار صاعا على عياله ثم يتصدق به على الغير للرواية ومثله قال في المعتبر ويقرب منه عبارة الصدوق في الدروس ويستحب للفقير اخراجها ولو بصاع
يديره على عياله بنية الفطرة من كل واحد ثم يتصدق به على غيرهم وانت خبير بان مقتضى الرواية اخراج الزكوة كذلك اذا عجز عن اكثر من الصاع
وفقرهم اعم **ثم** ان ظاهر اكثر هذه الكلمات ان المتصدق هو المعيل وعن البيان ان الاخير منهم يدفعه الى الاجنبي **ويمكن** ان ينبني هذين القولين
على ان ذلك هل هو فطرة واحدة وعبادة مستقلة ويكفي فيها نية واحدة فينوي المعيل اذ يدير هذا الصاع على عياله ولتخرجها نية الى الفقراء او هي
فطرات متعددة فيصير كل واحد من عياله اخذا من وجه ومعطيا من وجه وهذا انسب بلفظ الحديث وقوله فيكون عنهم جميعا فطرة واحدة
يحتمل الوجهين بارادة المعنى المصدري او الاسمي وذكر في المسالك انه لا يشترط ليجنب الفقير ثم قال ولو دفعه الاخير الى احدهم جاز ايضا **اقول** ولا
**ثم** لفظ الادارة المذكورة في بعض كلماتهم اريد به اتمام الدور ولا يستلزم به اتمام الدور وذلك المعيل الى اولهم اولى واحدهم كما فهم
من المسالك قال في المسالك ولو كانوا غير مكلفين او بعضهم تولى الولي ذلك عنه ولا يشكل اخراج ما صار ملكه عنه بعد النص وثبوت مثله في الزكوة
المالية **و** هو كما ذكروه والغنى يتحقق على الاشهر الاقوى بان يملك قوت السنة لنفسه وعياله فعلا او قوة كما مر في الزكوة **و** جعل من لا يملك قوت
سنة تحل له الزكوة كما مر في باب الزكوة ومن تحل له الزكوة لا تجب عليه الفطرة بمقتضى الاخبار الكثيرة المتقدمة هكذا قيل **وانت** خبير بان هذا انما
ان من لا يملك قوت السنة تحل له الفطرة لا ان من يملكه فهو غني تجب عليه الفطرة الا من جهة المفهوم ولبقائه تحت العموم بعد اخراج الفقير **نعم**
روى المفيد في المقنعة عن يونس بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تحرم الزكوة على من عنده قوت السنة ثم هل يعتبر في الغنى ملك مقدار
الفطرة مضافا الى قوت السنة او لا قولان في ان على الاول الا اظهر الاول وذهب الشيخ في الخلاف الى حصول الغنى بملك نصاب تجب فيه الزكوة وقيمته
وابن ادريس ونسب دعواه الى قوم **الثالث** يجب على الكافر ولا يصح منه وقد مر وجهه في الصلوة ولو اسلم سقطت عنه **و** يدل عليه صحيحة معوية
بن عمار الآتية في المقصد الرابع نعم لو اسلم قبل دخول ليلة الفطر يجب عليه وكذا من بلغ قبله او افاق عن جنونه او حصل له الغنى وكذلك تجب عن
مملوك ملكه قبلها او ولد ولد له ويدل عليها الصحيحة المذكورة ولو حصل الشروط المذكورة بعد دخول ليلة العيد الى ما قبل صلوة العيد يستحب الاخراج لما
رواه الشيخ مرسلا ان من ولد له ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذلك من اسلم قبل الزوال ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال فيه يتصدق عن
جميع من يعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وحملا على الاستحباب **المقصد الثاني** فيمن يخرج عنه وفيه مباحث **الاول** يجب
الاخراج عن نفسه وعن كل من يعوله اي يمونه وينفقه فرضا كالزوجة والعمودين والمملوك او نفلا كساير الاقارب والاجانب صغيرا كان او كبيرا حرا كان او
عبدا مسلما كان او كافرا **و** يدل عليه بعد الاجماع ظاهر الاخبار الصحيحة وغيرها المستفيضة جدا عموما وخصوصا منها صحيحة عمر بن يزيد قال سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر وانثى صغير
او كبير حر او مملوك ومنها مرفوعة محمد بن احمد المتقدمة في المكاتب ولا يعارض بها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل
ينفق على رجل ليس من عياله الا انه يتكلف له نفقته وكسوته ايكون عليه فطرته قال لا انما يكون فطرته على عياله صدقة دونه وقال العيال الولد
والمملوك والزوجة وام الولد وكنيتها او اللام منها ارادة التمثيل مع ان مطلق الانفاق ليس معنى العيلولة فلعله اريد به الاهداء اليه لا بان يكون في
داره وينفق عليه كما هو الغالب فلا منافاة **ثم** انه بعد اتفاقهم على وجوب الفطرة عن الزوجة التي تجب نفقتها على الزوج اذ اطلاق العيالة الشرع باعتبار

وان لم يجب نفقتها كالناشز ونحوها اختلفوا في الزوجة الواجب النفقة الغير المعالة اذا لم يعلها غير الزوج ايضا فذهب الاكثر على وجوبها عن الاولى لنفقة لهم على دليل لم يرد وجوب الزكوة عن الزوجة من حيث انها زوجة بل انما يستفاد من الاخبار اعتبارها من حيث انها عيال لعدم [illegible] صحيحة صفوان بن يحيى عن اسحق بن عمار عن الصادق قال الواجب عليك ان تعطى عن نفسك وابيك وامك وولدك وامرأتك وخادمك وهي منزلة على الغالب فتشمل النشز قولا بانه لا يجب الا مع العيلولة وتنظر في المدارك ودليله مفهوم الاخبار المستفيضة المتقدمة الدالة على انها انما يجب عن عياله فان معناه من ينفقه لا من يجب عليه نفقته وقال ابن ادريس بوجوبها عن الزوجة مطلقا دائمة كانت او منقطعة مدخولة كانت او غير مدخولة مطيعة كانت او ناشزة **و بالجملة** من صدق عليها اسم الزوجة تمسكا بالعموم والاجماع واستغربه الفاضلان وانكراه بل قال في المعتبر ما عرفنا احدا من علماء الاسلام فضلا عن الامامية اوجب الفطرة عن الزوجة من حيث هي بل ليس يجب الفطرة الا عمن يجب مؤنته او يتبرع بها عليه فدعواه عرية من الفتوى والاخبار **اقول** ان جعلنا حسنة صفوان مطلقة كما هو الظاهر فهي مع ابن ادريس وان قلنا ان المراد منها المعالة كما هو الغالب فلا يوافق المحقق وان قيدناها بواجب النفقة فما الدليل على التقييد بل المعالة الظاهر **الا** ان يقال ان الغالب هو حصول القيدين معا فيحمل عليهما وهو لا ينفعه ايضا لم يعتبر الخاص من المحقق على الزوجية المستفادة من الخبر فهو لا يقول بان الزوجة من حيث هي تكفي وان اعتمد على قيد وجوب نفقتها فلا قيد في الرواية يرجع الحكم اليها وزيادة القيد بالقيدين من الرواية نظرا الى الغالب لو سلم فلا يفيد تعلق الحكم الى القيد وهو وجوب النفقة كما لا يخفى وان اعتمد على الاجماع على وجوب فطرة الزوجة الواجبة النفقة وان لم تكن معالة فهو ممنوع كيف وهو في الشرايع قال وقيل لا يجب الا مع العيلولة وفيه تردد فكيف يقول انه اجماعي مقطوع به فبقي مطلق فتوى المحقق بل الاكثر عارية عن الدليل **اللهم** الا ان يدعى ظهور الاجماع عليه بعد الشرايع وهو ايضا مشكل كما يظهر من الكلمات الاتية في المملوك ايضا فالاظهر القول المنقول في الشرايع وهو اعتبار العيلولة في الزوجة مطلقا وظاهرهم الاتفاق على ان المعتدة الرجعية في حكم الزوجة **ثم** انه لا اشكال الذي ذكرنا في المملوك ايضا فان الاكثرين افتوا بوجوب فطرته على المولى ان لم يعله غيره وان كان غائبا علم حيوته او ابقا او مرهونا او مغصوبا وادعى عليه الاجماع في المنتهى ويظهر دعويه من المنتهى في بعض ايضا فاكتفوا بوجوب النفقة ولم يعتبروا العيلولة بالفعل ولكن يظهر من المحقق في الشرايع انه تردد فيه ونقل فيه قولا بعدم الوجوب الا مع العيلولة كالزوجة كما ذكرنا وكان يظهر وجود القول به من الدروس حيث قال ولو غصب العبد وعاله الغاصب جنت عليه والا فعلى المالك الا ان يجعل الزكوة تابعة للعيلولة واختار ذلك صاحب المدارك وصاحب الكفاية ونقل في المخ عن المبسوط ايضا القول بالعدم في المغصوب وهو قوي للاصل وظاهر الاخبار **واما** سائر من يجب نفقته من الاقارب اذا لم يعلهم غير من يجب عليه نفقتهم فمقتضى ما ذكرنا من ظاهر الاخبار هو توقف الوجوب على العيلولة بالفعل لا يكفي مجرد وجوب النفقة اذ الفطرة تابعة للنفقة لا لوجوبها كما صرح به في المخ ورد به قول الشيخ حيث اوجبها عليه لوجوب النفقة **اقول** ويمكن ان يرد على الشيخ عليه في مسئلة الزوجة الواجب نفقتها الغير المعالة كما قدمنا **و** الظاهر انه لا فرق في القريب بين الصغير والكبير وقول الشيخ بوجوب نفقة الصغير المؤسر فيماله وفطرته على ابيه ضعيف فالاظهر فيه سقوط الفطرة الا ان يكون عيالا لابيه وهو ينفق عليه لعدم العيلولة للغير بالفرض [illegible] الصغير

**الثاني** المعروف من مذهب الاصحاب وجوب الفطرة عن الضيف وادعى عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب ولكنهم اختلفوا في قدر الضيافة الموجبة لها **فقال** السيد في الانتصار مما انفردت به الامامية القول بان من اضاف طول شهر رمضان يجب عليه اخراج الفطرة عنه والحجة فيه الاجماع المتردد **و** قال الشيخ في الخلاف روى اصحابنا ان من اضاف انسانا طول شهر رمضان وتكفل بعيلولته لزمه فطرته **و** كلامهما يشعر باشتراط الضيافة طول الشهر **وعن** المفيد ما يشعر باشتراط النصف الاخير **و** عن ابن ادريس الاكتفاء بليلتين **و** ذهب جماعة منهم [illegible] الى الاجتزاء بالليلة الاخيرة بحيث يهل الهلال شوال وهو في ضيافته واختاره هو **و** اكتفى في المسالك بنزوله عليه قبل دخول شوال وبقائه عنده الى ان يهل **و** يظهر منه انه لا يشترط الاكل ايضا فان اراد عدم حصول الاكل قبل هلال شوال وان استعد هو للاكل والمضيف للاطعام في ليلة العيد فليس ببعيد وان اراد عدمه ولو بعد دخول الاكل اصلا فهو بعيد لمنع صدق الضيف عليه فالاقوى صدق اسم الضيف عليه عرفا وان ذلك جزء من الشهر حتى يصدق عليه انه ممن يعوله **مع** ان تعول معناه الانفاق والصحيحة الدالة على حكم الضيف معللة بانه ممن يعول وفي رواية ابي حفص عن ابي عبد الله عن ابيه ع تفسير من يعول بمن ينفق عليه **و** الظاهر كفاية الاكل في اليوم الاخير اذا كان شرعا او في ليلة العيد اذا ادرك اخر الشهر ايضا اما لو نزل عليه ضيفا في اليوم الاخير ولم ياكل شيئا وانفق اكله في الليلة عنده فيشكل الحكم بالوجوب لسائر رواية عمر بن يزيد الصحيحة في الفقيه المروية في التهذيب والكافي ايضا قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدى عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك وصحيحة عبد الله بن سنان كل من ضممت الى عيالك من حر او مملوك فعليك ان تؤدي الفطرة عنه الحديث **وحجة** الاستدلال ان ترك الاستفصال يفيد العموم ولا ريب ان الضيف يصدق على من اضيف في يوم واحد بل اقل وما يتصور من الاشكال في الدلالة انما هو في كلمة من يعول بناء على ان الظاهر منها الاستمرار وطول الزمان وهو مندفع

خبر الوجوب النفقة الغير المعالة

حكم الزوجة الواجب النفقة الغير المعالة يعتبر فيه العيلولة ايضا

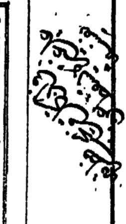
حكم المملوك في الفطرة

وجوب فطرة الضيف

كما في المنتهى وكره ونقل في المعتبر عن جماعة اصحابنا الاشتراط وعن اخرين اخر جزء من الشهر بحيث يهل الهلال في ضيافته

الظاهر كفاية الاكل في اليوم الاخير شرعا او في ليلة العيد في صدق الضيف

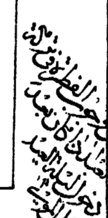
بان المضارع وقد يستعمل في الحال حقيقة يستعمل في الاستقبال وقد يستعمل في الملكة وهو المعبر عنه بالاستمرار التجددي وقد يستعمل في الحال المقابل للملكة فلعل فرض الاشتراك في المقام قرينة لارادة الحال لان قوله **معتبر** الفطرة واجبة على كل من يعول بمنزلة كبرى لقياس اضمر كذا صغرى تقريرها ان الضيف ممن يعول وكل من يعول يجب عنه الفطرة وح فلابد من ارادة الحال مقابل الاستقبال والا للزم القول بكون الضيف ممن يعول بمعنى الملكة وهو باطل جزما ولو قيل انه قرينة لارادة الضيف المستفرض فيه انه يوجب عدم مطابقة السؤال للجواب اذ الجواب لابد ان يكون مساويا للسؤال او اعم او لابد من الاستنطاق حتى يتطابق مع السؤال وايضا ولو لم يكن المراد بالضيف اعم من المستمر للزم بطلان ادعائهم الاجماع على وجوب الفطرة من الضيف من حيث انه ضيف تجب الا بارادة ان الاجماع انما هو على عدم كون الضيفية مانعا لكونها سببا مع ان المعنى الاستمراري للمضارع انما هو بالنسبة الى المستقبل كما في الزوجة والولد وغيرهما ولم يقل به احد في الضيف بل اعتبر من اعتبر الاستمرار في سابق الزمان وايضا لفظ عال يعول بمعنى قات ويمون مبني على الواو والعيال ماخوذ من عال يعيل من العالة بمعنى الفاقة وان فرض انفهام الاستمرار من العيال والعيلولة الماخوذة منه فلا نسلم الانفهام من العول بمعنى الانفاق قال في الصحاح يقال عاله شهرا اذا كفيه معاشه **ومن** هنا يظهر انه يضاف الى اقل من الشهر الى يومين وثلاثة **والحاصل** ان الظاهر من قوله عليه السلام مع ذكر الضيف هو ارادة ان من كان نفقته في عهدة غيره في الفعل بمعنى انه حضر حين تعلق خطاب الفطرة وجوبه ملتزم لنفقته ويصدق عليه انه منفق له فطرته عليه **و**الى ذلك يشير كلام الفاضلين قال في التذكرة في الاستدلال بقوله ص صدقة الفطرة عن كل صغير وكبير حر وعبد ممن تمونون يتناول الحال والاستقبال وحمله على الحال اولى لانه وقت الوجوب واذا علق الحكم على وصف ثبت مع ثبوته لا قبله ولا بعده **و**مثله قال في المعتبر والاجماع المدعى في الانتصار لا يثبت اشتراط الشهر وان كان لا يخلو من اشعار **مع** انه قال فيه ردا على العامة وليس لهم ان يقولوا الضيف لا يجب عليه نفقته فلا تجب فطرته لانا لا نزاع في وجوب الفطرة وجوب النفقة بل نزاعي من يعوله سواء كان ذلك وجوبا او تطوعا **ومن** ذلك يظهر ان مستند الوجوب عنده في باب اشتراط الشهر من ابداه دليل اخر ولم نقف عليه **ومما** ذكرنا تعرف الحال في غير الضيف اذ يظهر من الاخبار المتضافرة جدا ان المعيار في وجوب الفطرة هو الانفاق والعول وانما امكن تحققه في الضيف بالتقريب الذي ذكرنا يجري دليله او اقل فكذا في غيره ممن يجب فطرته عليه **و**في معنى الضيف كل متبرع نفقته ولو في ليلة العيد اذا ادرك عنده جزءا من الشهر **وقال** الاجير الذي عاله فيه ضال في المسالك ان شرط النفقة وقلنا بالعيال على المستاجر فلا يجب عليه والا كان كالضيف **و**لعل وجهه ان النفقة ح من الاجرة وليس انفاقا من المستاجر والاحوط لا يترك **ثم** قال وانما يجب الفطرة على الضيف والا فالاجزاء احسن والظاهر انه موضع الاشكال ما لو كان لا اخراج بغير اذنه ولو تبرع الضيف باخراجها عن الموسر توقف الاجزاء على اذنه كذا القول في الزوجة وغيرهما انتهى كلامه **اقول** وما ذكره من الوجوب على الضيف الموسر مقتضى العمومات ولكن لابد من ان يقيدها لو لم يتحملها المضيف لا في استحبابها على الفقير ولا ينافي صدق وبعد التحمل فلا دليل على الوجوب عليه وح فلا وجه للقول بعدم الاجزاء مطلقا كما انه لا وجه لمدخلية الاذن في سقوط التكليف عن احد واثباته للغير لو لم نستحبها للمعسر ايضا قياسا على الدين كما ترى اذ هي عبادة توقيفية **فينقدح** من هذا وجه التعميم اعني الموسر وسقوطها بتكلف المضيف المعسر اعني عموم وجوب الفطرة على المكلفين فيخرج من يعولون بتخصيص اشتراط الغنى في المكلف والمعيل بعد كون المكلف عيالا للغير يجب عليه الفطرة لا مطلقا فيبقى الضيف الموسر تحت عموم الوجوب اذ الذي اسقط التكليف عن المال انما هو الاخبار الدالة على الوجوب على المعيل كما سيجيء فاذا خصصنا الوجوب في تلك الاخبار بالموسر فلم يبق مسقط عن الضيف فيخصص بعمومات الفطرة على الموسر ويمكن توجيه مدخلية الاذن بجعله من باب التوكيل فيكون من باب اعتق عبدك عني اي ملكنيه اياي واعتقه بالوكالة عني **ثم** **قول** يمكن ان يقال ان استحباب الزكوة على المعسر اتفاقي ولا يبعد توجه الخطاب من الله الى الضيف والمضيف في ان واحد فاذا كان مستحبا للمضيف المعسر فيسقط التكليف عن الضيف الموسر فيكفي في اسقاطها عن الضيف مطلق تعلق الخطاب بالمضيف ايجابا كان او ندبا ولذا ذهب بعضهم الى سقوطها عنهما **اما** عن المضيف فلاعساره فلا يجب عليه **و**اما عن الضيف فلعيلولته للغير وعدم الوجوب على الغير لاعساره لا يوجب تعلقها به **معتبر** ويمكن فرض ذلك فيما لو لم يعد المعسر ولو على الاستقراض فيمكن القول بانتفاء الخطاب ح راسا فيصح على الضيف لدخوله تحت العمومات ولا مخصص لها ح **ويظهر** من الشهيد في البيان احتمال المنع الا استحباب للمعسر في الضيف لان المنصوص استحباب اخراجها عن عياله ونفسه والمفهوم من عيال الفقير ثم قال سلمنا لكن الندب قاصر عن الوجوب في المصلحة الراجحة فلا يساويه في الاجزاء ولعله لذلك منع الاجزاء كما نقله في المسالك **وكيف** كان فالاحوط ان اخراج الضيف الموسر عن نفسه الى ان قال **ثم** ان الشهيد الثاني قال في المسالك لو تعدد المضيف فتجب عليهم بالنسبة **وفيه** الاشكال المتقدم في العبد المشترك **و**الظاهر انه لا فرق في سقوط التكليف عنه بين علمه باخراج المضيف عنه وعدمه وربما احتمل الوجوب لو علم بعدم الاخراج **و**الاول اظهر لان المسقط انما هو توجه الخطاب الى الغير لا اداؤه فان التوجه الى الغير ينفي التوجه اليه فلا خطاب فلا اشكال من ثبت الوجوب



شيء من جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه للاجزاء اذا تبرع الضيف باخراجها عن الموسر ولو باذنه الا على التوجيه الذي ذكرناه في الاذن فيجري
**الثالث** كل من يجب فطرته على غيره فيسقط عن نفسه وان كان ممن يجب عليه لو انفرد مثل الضيف الغني والقريب الكامل الغني والزوجة للاصل
وظاهر الاخبار الدالة على وجوب الزكوة على العيال وقولهم لا ثنيا في صدقة وعن ظ ابن ادريس الوجوب على الضيف والمضيف ولا يخفى ما فيه و
قد مر الكلام في صورة اعسار المضيف وحكم الضيف **واما** الزوجة فالكلام فيها نظير الكلام في الضيف فاذا كان زوجها معسرا فقيل يجب ان تخرجها
عن نفسها اذا كانت موسرة اختاره ابن ادريس والمحقق وصاحب المدارك ويظهر دليلهم مما مر في الضيف وهو الاعتماد على العمومات وخروج ما كانت
تحت موسر بالدليل وعن الشيخ في المبسوط لا فطرة عليها ولا على زوجها لان الاعسار اسقطها عن الزوج ولا دليل على وجوبها على الزوجة و
عن فخر المحققين انه قواه وقال في المختلف ان بلغ الاعسار بالزوج الى حد يسقط عنه نفقة الزوجة بان لا يفضل معه شيء البتة فالحق ما قاله ابن ادريس
وان لم يبلغ الحال الى ذلك بل كان الزوج ينفق عليها مع اعساره فلا فطرة ههنا **والحق** ما قاله الشيخ ودليله على الجزء الاول ما مر في قول ابن
ادريس وعلى الجزء الثاني انها في عيالة الزوج ولا يجب عليها وهو معسر فلا يجب عليه **ورد** بان النفقة لا يسقط الفطرة الا اذا تحملها و
قال في التحقيق ان الفطرة ان كانت بالاصالة على الزوج سقطت لاعساره عنه وعنها وان كانت بالاصالة على الزوجة وانما يتحملها الزوج سقطت عنه
بفقره ووجبت عليها عملا بالاصل **ورد** بان ظ الاخبار وكلام الاصحاب وان اقتضى وجوب الفطرة بالاصالة على الزوج مع يساره ولكن ذلك لا يوجب
سقوطها عن الموسرة مع اعساره **اقول** ويظهر التحقيق في المسئلة مما قدمنا في الضيف والاقوى سقوطها عنهما مطلقا الا ان يتمكن الزوج من
الفطرة ولو بالاستقراض فيجب على الزوجة العمومات **ثم** ان الكلام في تبرع الزوجة عن الموسر ومدخلية الاذن في الاداء وعدمه ايضا كما تقدم



وصرح الشيخ هنا في الخلاف ايضا باعتبار الاذن قال اذا اخرجت المرأة الزكوة عن نفسها باذن زوجها اجزأت عنهما وان لم ياذن له يجز عنها و
تبعه في المنتهى لانه اذا اذن لها كان المخرج لها كالوكيل امرها باداء الدين عنه وبالعتق وقد مر ما فيه وتوجيهه **هذا كله** اذا كانت في عيلولة الزوج
ولو عالت نفسها مع اعسار الزوج فانما يجب عليها **الرابع** لا ريب في عدم اشتراط الحضور في الفطرة فلو غاب الرجل عن عياله فلا يسقط فطرتهم عنه
ويدل عليه العمومات وخصوص صحيحة جميل ايضا وهذا فيمن علم خبرهم وحيوتهم ولو بالاستصحاب مع الشرائط المقررة من عدم عيلولتهم للغير مطلقا او
عيلولة واجب النفقة منهم للغير ولا نفسهم على المختار ولو كان العلم بهذا الشرط ايضا من جهة الاستصحاب المفيد للظن واما لو جهل حال الشرط
ولو من جهة الاستصحاب ايضا مثل انه كان يعيش نفقته وعلم انها تمت واحتمل كونهم معالين للغير او لانفسهم فيحتمل فيشكل الامر والظ عدم الوجوب
مط على المختار وعن غير الواجب النفقة على المشهور للاصل والشك في سبب الوجوب واستصحاب عصمة المال عن التعلق او نقول **فهذا كله** اذا كان
الغائب معلوم الخبر والحيوة ولو من جهة الاستصحاب **واما** اذا لم يعرف خبره فقد ذكروا في المملوك الغائب قولين فذهب جماعة من الاصحاب الى
السقوط للاصل وعدم العلم بوجود الغائب واستصحاب عصمة المال وذهب ابن ادريس الى الوجوب للاستصحاب ولجواز عتق العبد الابق في الكفارة كما دل
عليه صحيحة ابي هاشم الجعفري وادعى عليه هو ايضا الاجماع **ورد** بان الاستصحاب معارض باصالة البراءة وان قياسه على العتق باطل سيما وهو من حقوق الله
ومبني على التخفيف بخلاف الفطرة فان تعلقها على المكلف يحتاج الى سبب **و**لكن كلامهم هذا مطلق بالنسبة الى منقطع الخبر وغيره **والتحقيق**
ان الكلام ان كان فيمن علم خبره سواء علم حيوته او لم يعلم وعلم حال الشرط ايضا او جهل فحكمه ما قدمنا وان كان فيمن انقطع خبره فعلى المختار فمن انقطع خبره
فهو اولى بانقطاع الخبر عن شرط الوجوب ايضا الا مع فرض تحقق استصحاب يفيد ذلك ايضا ومع عدم العلم بالشرط ولو من جهة الاستصحاب فينتفي الوجوب
مطلقا عن واجب النفقة وغيره فلا يجري فيه القولان لعدم افادة استصحاب الحيوة شيئا ما لم يعلم الشرط فالحكم انما يستند الى جهالة الشرط
وعلى المشهور من اصالة وجوب الفطرة على واجب النفقة ما لم يكن عيالا للغير فيمكن اجراء القولين وافادة الاستصحاب وجوبها عن واجب النفقة
وان لم يحصل العلم بالشرط فليتامل **فلعل** المشهور ايضا يشترطون عدم عيالتهم للغير فينحصر ثمرة القولين بالنظر الى ملاحظة الموت والحيوة فيما
علم عدم عيالتهم للغير وجهل حالهم في كونهم معالين له او لانفسهم فيبقى الاعتماد على استصحاب الحيوة هو ويظهر من الكلام في المملوك حكم غيره
ايضا **فقد لاح** المختار نفيه الاستصحاب على اصل البراءة سواء كان استصحاب الشرط على المختار او استصحاب الحيوة فقط ايضا على المشهور
واجب النفقة **الخامس** من كان له عيال فمات بعد دخول ليلة العيد فيجب فطرته في تركته وان كان له دين مستوعب يقسم ماله على الدين والفطرة
بالنسبة ولو مات قبله فلا يجب شيء على الميت فان لم يكن عليه دين ولا وصية فيجب فطرته على الوارث ان لم يعله غيره وان كان عليه دين فان عاله
فيجب عليه والا فان قلنا بعدم انتقال التركة الى الوارث اذا كان الدين مستوعبا على الاشهر او مطلقا على المختار كما هو ظ المحقق في مباحث الفطرة من
الشرايع **و**نقله فخر المحققين عن بعض الاصحاب **و**اختاره المحقق الاردبيلي ره وبعض من تاخر عنه وبقائه على حكم مال الميت فيسقط الفطرة وان



لو ان الميتة كالعدم وعدم ملك الوارث وانتقاله وان قلنا بانتقال المال الى الوارث مطلقا ومنعه عن التصرف حتى يؤدى دينه فلا شئ في المقام على ان الزكوة على
الوارث في يشكل ذلك على من قدم استقلال الملك وهو المشاور منهم ثم مع ذلك يحتمل الوجوب على تقدير جواز التصرف مع ضمان الدين ايضا كالمحقق الثانى
تعليلا بالاستقلال من جهة تعلق الدين بها ولكنه بعيد بل الاظهر عدم وجوبها على الوارث من عين ماله لا من التركة ولو اوصى بها لاحد فان قبلها
قبل التحول ليلة العيد فلا اشكال في وجوب الفطرة على الموصى له وان قبلها بعده فان قلنا بان القبول جزء سبب النقل فيسقط عن الوارث
لعدم الانتقال اليه مع الوصية كما اختاره وعن الموصى له لعدم حصول الملك بعد على القول بانتقاله الى الوارث فلا يظهر ايضا لعدم استقلال
الملك وتماميته وان قلنا بانه كاشف عن الملك فيحتمل وجوبها على الموصى له لحصول الملك حين الوجوب وعدمه لوجوه منها لاستحالة تكليف الغافل
والوجوب على الوارث لكونه ملكه ظاهرا بناء على القول بالانتقال مع امكان رد الموصى له والوصية ولذا الشهيد الثانى بان الاول بناء على ان
القبول وانه لا يعتبر هنا العلم حين الوجوب كما لو ولد له ولد ولم يعلم به حتى دخل شوال اقوى والاظهر السقوط عنهما جميعا اما عن الوارث
فلعدم الانتقال اليه سيما مع تعقيبه بقبول الموصى له في نفس الامر ولعدم استقلال الملك وتماميته على القول بالانتقال ايضا واما عن الموصى
له فلعدم تماميته ايضا سيما مع فرض الغفلة والجهل وقياسه على الولد غير صحيح لان مجرد اعلام التولد كاف في العلم بخلاف اعلام الوصية
المتبادر من المملوك هو المعلوم المملوكية وان صدق اسم المملوك على ما هو كذلك في نفس الامر ولو رد الوصية فان قلنا بالانتقال الى الوارث
فيجب عليه الا اشكال من جهة عدم الاستقلال والا فلا فطرة كما بينا **المقصد الثالث في جنسها ومقدارها وفيه مباحث**
**الاول** قال المفيد ما يستحب زكوة الفطرة وهي فضلة زكوتها اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتهم في النوع من التمر والزبيب والحنطة والشعير
والارز والاقط واللبن ونحوه قال السيد بدون ذكر الارز وعن الصدوقين وابن ابي عقيل انها صاع من حنطة او صاع من شعير او صاع من تمر او
من زبيب وعن الشيخ في المبسوط يجب صاع من التمر او الزبيب او الحنطة او الشعير او الارز او الاقط او اللبن وعن الخلاف يجوز اخراج صاع من الاجناس
الستة المذكورة للاجماع على اجزاء هذه وما عداها ليس على جوازه دليل وعن ابن الجنيد ويخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته حنطة
وشعير او تمر او زبيب وسلت او ذرة وبه قال ابو الصلاح وابن ادريس وهو مختار الفاضلين والمتاخرين بل نسبه جماعة الى الشهرة **وظني** ان مختار
المفيد ايضا هو ذلك فذكر المذكورات في كلامه بعنوان التمثيل ومراده من الامصار الاقطار الا البلد فقط فيشمل البوادي لانا لا نعلم مصرا يكون غالب
قوتهم الاقط واللبن ويشهد بذلك انه ذكر بعد ذلك حديث الهمداني في تحديد القوت الغالب وكذا الظاهر من السيد هو ايضا هذا القول **واما**
الصدوقان فالظاهر ان اقتصارهما في ذكر الاربع تبعا للاخبار وما سنذكره من تاويل تلك الاخبار من ارادة المثال منها يجري في كلامهما وذكر الغلات الاربع واريد
او اقل من باب المثال جاز في كلام الصدوقين ايضا فالقائل بالاقتصار على قوت دون قوت نادر **ثم** يظهر من المثال في الاقتصار ولعل الاصح ارادة الاحتراز
عن مثل الخل والدبس ونحوهما الا مثل الذرة والدخن ونحوهما **وكيف كان** فالاقوى كفاية القوت الغالب ولو كان عدسا
او دخنا او حمصا او غيرها **و** يظهر من العلامة في المنتهى والتذكرة والمحقق في المعتبر الاجماع عليه من علمائنا وكلام الشيخ في الخلاف حيث ادعى الاجماع على
الستة **ثم** يحتمل روايات الهمداني الاتية **و** في المعتبر الضابط اخراج ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن
وهو مذهب علمائنا **و** مثله قال في التذكرة وذكر فيها بالخصوص في الارز واللبن ايضا انه يجوز اخراجهما عند علمائنا لانهما قد تنقلا وثبت الخلاف
فيهما للبعض العامة **ثم** انه في بعض ما كان قوتا غالبا اشتباها والذي افهمه من الروايات انه يجوز ان يخرج الفطرة عما هو قوت الانسان غالبا ولما كان
طوائف الانسان مختلفين في غلبة القوت فما الا انه يجب لكل طائفة اخراجها عما هو غالب عندهم ولا يجوز عنها فيجوز على اهل الامصار
اخراج الاقط واللبن وان كانا قوتين لاهل البوادي غالبا **و** صرح به في التذكرة واما اللبن فيجوز اخراجه عند علمائنا اجمع لكل احد سواء قدر
على غيره من الاجناس اولا فلا مانع من ضبط القوت الغالب في رواية الهمداني الاتية هو ما يتبادر انه لا يجب عليهم تحصيل الاعلى او يتحتم الاخراج
منه عن الاجناس ولا مانع من تحديد القوت بالادون **واما** وجوب الاخراج من القوت الغالب للبلد او للشخص فالمشهور على الاول بل لا دليل
عليه وما يظهر من الاخبار الاتية من الوجوب فهو لو سلم الدلالة فيها فلابد ان يحمل على احد الامرين لعدم القول بهما احد من حيث انه
قوت غالب في الغلبة في كلامهم تقييد الاخبار التي الحبة نوع الانسان فيحصل الاحتراز عن مثل السلق والشلجم والجزر والخس وغير ذلك فان
البنات لا الانسان بها في غلبة التدقيق ولا ينحصر القوت في الاخبار الماشان ذلك وبهذا يشعر كلام المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة حيث
ذكر الحنطة والشعير وغيرهما من الاجناس للمثال لا للتعيين كما هو واضح وتقييد الاخبار التي البرادي والاقط يعني كل قطر يخرج
من القوت الغالب عندهم كالارز عند اهل طبرستان واللبن عند اهل البوادي وهذا الاحتراز ليس على حذو الاحتراز السابق كما بينا

بل المراد من هذه الملاحظة والتقييد هو اما بيان نفس الجواز وعدم وجوب تحصيل الاعلى لا على عدم جواز الادون او بيان الاستحباب كما يجئ
تاويل خبر الهمداني او تحديد احتياطا بالنسبة الى الشخص المعطي وهو ايضا مما يثمر في احد المعنيين الاخيرين فلو كان اهل بلد مقتاتين بالحنطة وواحد منهم
يقتات بالارز مثلا نقول يجوز عليه اخراج الحنطة او الشعير ان كان ادون ولا يجب عليه لاخراج التمر والزبيب ان كانا اعلى ويستحب عليه اخراج
لا الادون ولا الاعلى على ما عرفت وتوقيع الهمداني ليس بناء على اطلاق حمل الشيخ اياه على الاستحباب فقولهم في مقام بيان الجنس وتحديد ماهية الفطرة
حيث يعبرون به انه يخرج غالب قوته او غالب قوت بلده ولا بد ان يحمل على ما ذكرناه في معنى كلام المحقق ان المراد عدم وجوب الاعلى وكفاية ما
يقتات وحيث يعبرون بانه يخرج ما كان قوتا غالبا انه لا يجوز اخراج ما هو غير غالب قوت الانسان واما غلبة احد الغالبات على الاخر كغلبة
الحنطة والشعير على الارز والحمص فهو غير مضر نعم لو فرض قوت بلد للانسان النقود فهو يخرج لعدم الانصراف اليه كما ذكرناه سابقا فلنرجع
الى ذكر ادلة الاقوال ونقول يدل على التحديد بتضمنا للسبعة الاخبار الكثيرة مثل صحيحة زرارة وابن مسكان جميعا عن الصادق قال الفطرة على
كل قوم مما يغذون عيالهم من لبن او زبيب او غيره ومارواه الكليني في الصحيح عن يونس عمن ذكره عنه قال قلت له جعلت فداك هل على اهل البوادي
الفطرة قال الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وصحيحة معوية بن عمار عنه قال يعطي اصحاب الابل والبقر والغنم في الفطرة
من الاقط صاعا الى غير ذلك من الاخبار التي ذكر في بعضها الذرة وفي بعضها الذرة والسلت وفي بعضها العدس والسلت والذرة وغير ذلك ويجئ
توقيع الهمداني ايضا واما دليل ساير الاقوال فهو الاخبار المذكورة فيها هذه الاجناس فحسبوا ان ذكر تلك الاشياء للتعبد وليس كذلك بل انما هو من باب
المثال ولذلك اختلف الاخبار في ذكر الشائع في الاقتصار على البعض وذكر البعض في بعضها والبعض الاخر في اخر واغرب صاحب الحدائق حيث اقتصر على
على الغلات الاربع والاقط مع انا لم نجد من يوافقه واستدل بصحيح صفوان الجمال قال سالت اباعبدالله عن الفطرة فقال على الصغير والكبير والحر
والعبد عن كل انسان منهم صاع من حنطة او صاع من تمر او صاع من زبيب وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا قال سالته عن الفطرة كم
يدفع عن كل راس من الحنطة والشعير والتمر والزبيب قال صاع بصاع النبي وبصحيحة معوية بن عمار المتقدمة وذلك لما هو عليه من عمل الاخبار الا على
ما يعتمد عليه من الاخبار الصحيحة وانت خبير بان السؤال الراوي غير مختص وصحيحة معوية تدل على ان اعتبار الاقط لاجل تقوت ارباب المواشي بها
وصحيحة معوية تدل على ان اعتبار الاقط لاجل تقوت ارباب المواشي بها وصحيحة صفوان امر اعلى بيان المقدار لا الاجناس كما يشهد به ملاحظة ساير الاخبار
وتختلف فيها في ذكر الاجناس نوعا وعددا تنبيهات الاول في اجزاء الدقيق والسويق عن الحنطة والشعير على الاصل قولان ناظران
الى صدق الحنطة والشعير على الاصل عليهما والى رواية حماد وبريد ومحمد بن مسلم عن الصادقين قالوا سالناهما عن زكوة الفطرة قالا صاع
من تمر او زبيب او شعير او نصف ذلك كله حنطة او دقيق او سويق او ذرة او سلت الحديث والتحقيق ان يقال ان كان ذلك قوتهم
كما لو كان بلد لا يجلب اليهم الا الطحين او السويق فلا اشكال في اخراجهما والا فلا يبعد ايضا الحمل للاخبار الناصة بالحبوب على الغالب سيما مع الشد
بالاصل ونفي الحرج والاعتبار والرواية ايضا مؤيدة فلا يضر ضعفها ولا اشتمالها على تنصيف الحنطة فان خروج بعض اجزاء الرواية مورد التقية او
غيره من المخالفات لا يضر بالباقي وفي الخبز ايضا قولان والاحوط الاقتصار على الحب والاخراج على القيمة لا على الاصل الثاني لا يجزي اخراج
صاع مركب من جنسين او ازيد على ما صرح به جماعة وذهب في المختلف الى الاجزاء وهو ضعيف مخالف لظاهر النصوص وذكر الشهيد ان مسئلة
العبد المشترك بين جماعة انه لو اخرج كل واحد من جنس يجزي وان اختلفت اقواتهم ووقف في الاشكال في لزوم الفطرة عن الاهل من راس فهذا اشكال
واما لو اعطى المعيل عن كل واحد من عياله من جنس على حدة فلا اشكال في الاجزاء لصدق الاخبار وظهور الاجماع من المنتهى الثالث الافضل اخراج
التمر عند جماعة ثم الزبيب ثم ما يغلب على قوته عند اخرين وهما معا عند بعضهم والارجح قيمة عند بعضهم وعن الشيخ في الخلاف المستحب ما غلب على قوت
البلد واختاره في المعتبر حجة الاول اخبار كثيرة معتبرة لا نطيل بذكرها منها صحيحة هشام بن الحكم عن الصادق قال التمر في الفطرة افضل من غيره
لانه اسرع منفعة وذلك لانه اذا وقع في يد صاحبه اكل منه وهو يدل على مساواة الزبيب له لكن فيهما اخبار كثيرة مصرحة بان التمر افضل من واحب اما
بالاطلاق او مع ذكر الزبيب في جملة الاجناس ثم اطلاق ان التمر احب وفي رواية زيد الشحام عن الصادق لان اعطي صاعا من تمر احب الي من ان اعطي صاعا من
ذهب في الفطرة واحتج الشيخ بما رواه ابرهيم الهمداني قال اختلف الروايات في الفطرة فكتبت الى ابي الحسن صاحب العسكر اسأله عن ذلك فكتب ان الفطرة
صاع من قوت بلدك على اهل مكة واليمن والطائف واطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والاهواز وكرمان تمر وعلى اهل اوساط الشام زبيب
وعلى اهل الجزيرة والموصل والجبال كلها بر او شعير وعلى اهل طبرستان الارز وعلى اهل خراسان البر الا اهل مرو والري فعليهم الزبيب وعلى اهل مصر
البر ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم ومن سكن البوادي من الاعراب فعليهم الاقط والفطرة عليك وعلى الناس كلهم ومن تعول من ذكر

او انثى صغيرا او كبيرا حرا او عبدا عظيما او وضيعا يدفعونه تسعة ارطال من رطل المدينة والرطل مأة وخمسة وتسعون درهما يكون الفطرة الفا ومأة وسبعين درهما **ولما** كان ظاهر هذه الرواية تعيين الاجناس المذكورة لاهل كل قطر وهو خلاف الاجماع اذا مر لحملها على الاستحباب **اقول** ومن البعيد غاية البعد افضلية الذرة من التمر او غير ذلك مما تضمنته الرواية بل المراد والله يعلم اما بيان اعلى وجوب تحصيل الارفع فيه ولعله لما كان قوتا لهم او استحبابا عند العدول الى الادون مع كون القوت هو الاعلى او هو لبيان نفس القوت الغالب بعنوان التمثيل وان لم يحصل الاحاطة عليه بالخصوص في جميع الافراد وقد يتوهم ان من المشاهد عدم اعتياد قوة بعض البلاد فيما ذكر في الرواية وان وجد فيه وفيه ان المعتبر زمان صدور الرواية فلعله في ذلك الوقت لم يكن في اوساط الشام مثلا الا الزبيب او كان قوتهم الغالب مركبا منه ومن غيره فيصدق عليه ايضا انه الغالب بالنسبة الى الغير وهكذا

**الثالث** لا يتعين اعطاء العين بل يجوز اخراج القيمة ايضا بلا خلاف ظاهرا وادعى عليه الاجماع غير واحد **و** لا تحد الفرق بين الواجب والنا كما نص عليه غير واحد ويدل على المسئلة بعد الاجماع اخبار كثيرة مثل موثقة اسحق بن عمار عن الصادق ع لا باس بالقيمة في الفطرة وموثقته الاخرى قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك ما تقول في الفطرة يجوز ان اؤديها فضة بقيمة هذه الاشياء التي سميتها قال نعم ان ذلك انفع له يشتري ما يريد واطلاق الاول وتعليل الثاني يقتضي جواز اداء القيمة من النقدين وغيرهما من الامتعة والحبوب **و** لا ينافي ذلك الاخبار الكثيرة الصحيحة وغير الصحيحة التي ذكر فيها الدرهم والفضة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع وصحيحة ايوب بن نوح وغيرها فان الدرهم اما في سؤال السائل او مذكور بعنوان المثال او محمول على الغالب في تلك الازمان لا متضمن على الدوام **مع** انا لم نقف على مصرح به من الاصحاب صريحا نعم يمكن الاشكال بان القيمة ينصرف الى النقدين كما يظهر من المحقق الاردبيلي **و** يدفعه ان الاخبار مع كثرتها اقتصر فيها على ذكر الدرهم او الفضة **مع** ان الفلوس ايضا مما يصدق عليه القيمة عادة **و** لكن الظاهر انه لا خلاف بينهم في كفاية النقدين **و كيف** كان فالاظهر التعميم في القيمة كما هو ظاهر الاكثر **ثم** ان قلنا بتعميم القيمة فهل يجزي نصف صاع من احد الاجناس قيمة عن صاع ادون منه فيه قولان اختار الجواز في المختلف والتذكرة وانكره الشهيد في البيان وتبعه في المدارك والاحوط الثاني **و** المشهور انه لا تقدير في القيمة بل يرجع الى قيمة السوق ونقل المحقق قولا بتقديره بدرهم وآخر بتقديره باربعة دوانيق وذكر عجزا ان القولين مجهول القائل **و** لعل مستندها هو ما رواه المفيد في المقنعة مرسلا قال وسئل يعني الصادق ع عن مقدار القيمة فقال درهم في الغلاء والرخص وروي ان اقل القيمة في الرخص ثلث درهم ثم قال وذلك متعلق بقيمة الصاع في وقت المسئلة عنه والاصل اخراج القيمة بسعر الوقت

**الرابع** مقدار الفطرة صاع من جميع الاقوات للاخبار الصحيحة المستفيضة جدا وغيرها وما ورد في بعض الاخبار الصحيحة وغيرها من اجزاء نصف صاع من حنطة محمول على التقية كما ذكره الشيخ وغيره وقال انهما من بدع عثمان ومعوية فتابعهم الناس وخرج تلك الاخبار وفاقا لهم وصرح بذلك في طائفة من الاخبار **و ربما** يحمل على التقية كما يظهر من التذكرة وقد مضى في باب الزكوة مقدار الصاع وانه اربعة امداد وتسعة ارطال بالعراقي وستة بالمدني **و** اختلفوا في خصوص اللبن فالمشهور فيه ايضا انه صاع تسعة ارطال بالعراقي وقال الشيخ في النهاية انه اربعة ارطال وفي المبسوط فيدهما بالمدني وكذا في كتابي الاخبار وضم اليه الاقط ايضا وتبع الشيخ ايضا غيره في التفسير بالمدني **و** الاقوى الاول للعمومات والخصوصات الكثيرة ويدل على الثاني رواية القسم بن الحسين رفعه عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل في البادية لا يمكنه الفطرة قال يتصدق باربعة ارطال من لبن **واحتجوا** على تفسيره بالمدني بصحيحة محمد بن ريان قال كتبت الى الرجل اسئله عن الفطرة وزكوتها كم تؤدى فكتب اربعة ارطال بالمدني وفي الاولى ضعيفة وظاهر الثانية متروك وحملها الشيخ على تضعيف الامداد بالارطال وعلى تخصيصها باللبن والاقط للخبر السابق **ثم** قد مر الكلام في جواز اخراج صاع من جنسين والاظهر عدم الاجزاء الا على وجه القيمة لو جوزناه لظاهر الاخبار بل بعضها كالصريح واجازه العلامة على الاصل لوجوه اعتبارية لا يعارض بها ظواهر الاخبار

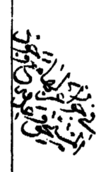
**المقصد الرابع** في وقت الاخراج وكيفيته **و فيه** مباحث



**الاول** الاقرب انه تجب الفطرة بغروب الشمس عن اخر يوم من شهر رمضان وفاقا للشيخ في الجمل والاقتصاد بل جميع كتبه على ما يظهر من المختلف وابن حمزة وابن ادريس واكثر المتاخرين لصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن مولود ولد ليلة الفطر عليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسألته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا ورواه الصدوق بسنده عن علي بن حمزة عن معوية بن عمار بادنى تفاوت وتاكده بالنحو وليس الفطرة الا على من ادرك الشهر فان مفهومها وجوب الفطرة عليهم وعدمه بمحض انتفائهم متلبسا بالولادة والاسلام من الشهر ولا ينتظر بهم طلوع الفجر **و** يؤيده كونها متممة للصوم ومشبهة بالصلوة على النبي ص في التشهد وكونها منسوبة الى الافطار اذ هو الافطار وهو الذي يتعقب صومه وهذه يقتضي الاتصال بالصوم وعن ابن الجنيد والمفيد في المقنعة والرسالة العزية والسيد والحلبي والصلاح وسلار وابن البراج وابي حمزة انها تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر واختار في المدارك تمسكا بان الوجوب في هذا الوقت محقق وقبله مشكوك فيه فيقتصر على المتيقن

كيف كان فالمشهور هو الرجوع الى القيمة السوقية لاطلاق الاخبار الكثيرة والعمل المعتاد بل الاجماع ... اخراج القيمة بسعر الوقت

العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة متى هي فقال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا بأس نحن نعطي عيالنا
منه ثم يبقى فنقسمه ورواية ابرهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله عليه السلام الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما يخرج الى العيد فهي
صدقة **اقول** لكنه هو متضح هو القدر المشترك من بقاء الوجوب تعلق الوجوب لا نفس التعلق الا ان يكون مراده استحباب ما عدا الوجوب **فنقول**
انه مدفوع لنقل الرواية المتقدمة واما صحيح العيص فلتضمنها اثبات زمان الدفع لا تعلق الوجوب **و**بعبارة اخرى اثبات اخر الوقت لا اوله واثبات الاول
لعدم ما فاته من سعة وقت من اول الليل كثيرا ما يستحب تأخير الموسع عن وقت الفضيلة فضلا عن غيره كما قدمنا في اوقات الصلوة **هذا مع**
ان الرواية مقلدة ويمكن توجيهها بان المراد من العيال من عنده ثم المحتاجين من الفقراء **وربما** يوجه بارادة صورة العزل واما الرواية الاخرى فضعيفة
ولا دلالة فيها على المطلوب اذ المراد منها انها قد تجوز التأخير عن الصلوة او عن الزوال لا ان وقت الوجوب ما قبل الصلوة في نهار الفطر وبما حققناه
هذه الرواية ونظائرها يظهر ضعف دلالة الصحيح ايضا **ثم** ان المتأخرين جوزوا تقديمها على وقت الوجوب بالاصل والاخبار الصحيحة المتقدمة في الزكوة
المالية المتضمنة لعدم جواز التقديم لفرض على نحوه وذهب جماعة من الاصحاب الى جوازه لصحيح الفضلاء عن الصادقين انهما قالا على الرجل ان يعطي عن كل
من يعول من حر وعبد وصغير وكبير يعطي يوم الفطر فهو افضل وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم يدخل من شهر رمضان الحديث وموثقة اسحق
بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تعجيل الفطرة بيوم فقال لا بأس به الحديث **وهما** محمولتان على القرض اذ لا ريب في استحباب القرض والاحتساب
حين حلول الوقت مع بقاء المستحق على صفة الاستحقاق للاخبار المتقدمة في الزكوة **مع** ان الصحيح مشتمل على ما لا يقول به الاصحاب من كفاية نصف
صاع من بر وما لا يقول به مسلم من كفاية نصف صاع من شعير **و**كيف كان فلو اعطاها بقصد الفطرة ايضا فهو مراعى ببقائه على صفة
الاستحقاق كما مر في المالية **الثاني** اختلفوا في اخر وقتها فالاكثر على انه صلوة العيد بل عن ظاهر العلامة في التذكرة وصريحه في المنتهى الاجماع
عليه انه يأثم بالتأخير عنها **و**ذهب ابن الجنيد الى انه زوال الشمس **و**اختاره في المختلف وقال لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع **و**ذهب
في المنتهى بعد ما ادعى الاجماع المذكور تعليلا الى جواز التأخير عن الصلوة وحرمته عن يوم العيد **لنا** رواية ابرهيم بن ميمون المتقدمة **و**تؤيده
ما رواه في الاقبال وتضمنها اداء في العشاء الاخيرة وموثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الفطرة قال اذا عزلتها
فلا يضرك متى ما اعطيتها قبل الصلوة او بعد الصلوة ورواية سليمان بن جعفر المروزي قال سمعته يقول ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك
الساعة قبل الصلوة الحديث ورواية ابي بكر الحضرمي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى قال يروح الى الجبانة فيصلي وفي الفقيه
مرسلا الا انه قال قد افلح من اخرج الفطرة وذكر بقية الحديث وصحيحة عبد الله بن سنان الاتية **وحجة** القول الثاني ان وجوبها قبل الصلوة
يقتضي امتداد وقتها وهو الزوال **و**لا يخفى ضعفه **وحجة** المنتهى صحيح العيص المتقدمة **ويدفعه** ان الظاهر منها صورة العزل وتحمل
الصلوة المذكورة فيها مضافا الى ما مر من اشتمالها على مخالفة الاجماع ان الظاهر منها بيان افضلية يوم الفطر عن التقديم فلا التفات فيها
الى الملاك ليوم ونفيه **مع** ان المروي في الاستبصار هو يوم الفطر قبل الصلوة وتقديمها في المنتهى الذي كذا فالرواية مضطربة والارجح ان
السهو في التهذيب والسقط **و**كيف كان فلا ريب ان اخراجها من النهار قريبا من الصلوة افضل لظاهر ما تقدم وخصوص صحيح الفضلاء
المتقدمة وصحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال فيها واعطاء الفطرة قبل الصلوة افضل وبعد الصلوة صدقة **ثم** ان مقتضى
ابرهيم بن ميمون وما في معناها سقوط الفطرة بخروج وقت الفطرة اداء وقضاء سيما والقضاء انما يثبت بفرض جديد على الاصح وهو مذهب
جماعة من الاصحاب منهم ابن زهرة مدعيا عليه الاجماع **و**ذهب جماعة منهم الى كونها قضاء بعد خروج وقتها ووجوبها عليه لاصالة بقائها وعدم الخروج عن عهدة
التكليف بخروج الوقت كما لا يسقط الحق كالدين والزكوة بغيرهما ولصحيح زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال
اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الى اربابها فتدبر ان المراد اذا اخرج الزكوة عن ضمانه وان لم يعزلها فهو ضامن لها
حتى يؤديها وان خرج وقتها **و**في الكل ضعف لان عدم الخروج عن عهدة التكليف وان كان بسبب التقصير لا يوجب قضاء بعد الوقت لما قلنا والدين
ليس من باب الدين ونظائره لانها غير موقتة والصحيح غير سالم الدلالة **و**لا ظهور سيما انها ان بعد العزل ان اخرجها فقد برئ وان لم يخرجها
فهو ضامن حتى يؤديها لا انه ضامن ولو تلفت من دون تقصير لانها امانة في يده **وهناك** قول اخر لابن ادريس وهو كونه اداء ابدا



وهو ناظر الى وجوبها كوجوب صلوة الزلزلة لا احد لوقتها **و**يظهر ضعفه مما مر **و**لا خلاف انه اذا صلى صلوة العيد ولم يعطها اخرجها قربة
الى الله الى الفقير وقصدا انه ان كان خطره اذا فاداء او قضاء فقضاء وان لم يكن شيئا منهما فصدقة مستحبة **الثالث** ظاهر كلماتهم ومقتضى
ما تقدم في الزكوة جواز العزل مع وجود المستحق وعدمه ويدل عليه موثقة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام في الفطرة اذا عزلتها

تطلب بها الموضع او تنتظر بها رجلا فلا بأس به **وهل** يجب العزل مع وجود المستحق او مع التمكن منه ظ المشهر الاجماع على عدم الوجوب وانه قال في الفقيه فان اخرها عن صلوة العيد اثم ثم قال ولا يأثم لو اخر لعذر او عدم المستحق اجماعا فان كان عزلها اخرجها مع الامكان وان لم يكن عزلها قال الشيخان يكون قضاء الى آخر ما ذكره ضي وهذا يحمل خصوص رواية سليمان بن جعفر المروزي المتقدمة على **الاستحباب** لا ريب فيه وبعد العزل يجب اخراجها اداء وان تاخر الاخراج بكثير ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار وصحيحة زرارة المتقدمتان وتوهم ان توقيت الفطرة ينافي ذلك يندفع بان هذه الاخبار توقيت اخر لصورة العزل والامر فيه سهل **ثم** انه اذا عزلها فالظاهر وجوب فورية الاداء كما هو ظ الاخبار لكن لا يؤخرها على وجه التهاون والتكاسل ثم ان تلفت فلا يضمنها الا بعد التمكن فان كان التاخير مع امكان الدفع فيضمن والا فلا ويشكل فيما لو كان التاخير من جهة طلب الافضل او التعميم ومقتضى كلام المعتبر عدم الضمان حينئذ قال ثم ان وجد مستحقا ولم يدفعها ضمن وان لم يجد لعدم ضمن لتفريطه في التسليم ومع العذر لا يضمن خلافا لاحمد الا ان يريد مراده بالعذر عدم التمكن لا مطلق العذر وكلام التذكرة يشمل ما ذكرنا حيث قال فان عزلها ولم يخرجها مع القدرة ضمن وان لم يتمكن فلا ضمان وقال احمد يضمنها مط ومثله في الشرايع **و** هو مقتضى كلماتهم في الزكوة المالية وقال في المدارك والوجه في ذلك ان الزكوة بعد العزل يصير امانة في يد المالك فلا يضمنها الا بالتعدي او التفريط المتحقق بتاخيرها مع المستحق مع القدرة عليه لان المستحق مطالب بشاهد الحال فيجب التعجيل مع التمكن منه **وفيه** ان ذلك انما يتم على القول بوجوب الفورية وعدم جواز التاخير لطلب الافضل ونحوه ومع اختلاف يختاره في المالية غير واضح الدليل **ثم** ان المراد بالعزل تعيينها في مال خاص بقدرها فانه وفيه بالنية كما مر في المسالك ثم يتحقق العزل وربما يستشعر منها الخلاف بضعف تحقق الشركة وان ذلك يوجب جواز عزلها في جميع ماله وهو غير المعروف من العزل ولو عزل فاتمنها الحكم به انتهى فهو جيد ثم الكلام في عدم جواز النقل الى بلد آخر مع وجود المستحق وجوازه بدونه والضمان وعدمه كما مر في المالية **وقد** اشرنا سابقا الى ان الافضل صرف الفطرة في بلد المالك ولو عينها في غير بلده فيجوز ولا يجوز نقلها منها الى بلده مع وجود المستحق ويضمن لو نقلها ويدل على منع النقل رواية فضيل وصحيحة علي بن بلال **الرابع** يعتبر فيها النية كالمالية لعين ما ذكرنا في المالية والكلام في جواز اخراجها بنفسه وبوكيله والمباشر للنية مثل ما مر ويدل على جواز التوكيل مضافا الى الاجماع ظاهر موثقة معتب ثم الكلام في ان الافضل نقلها الى الامام او نائبه الخاص ومع تعذرهما فالى فقهاء الشيعة لانهم ابصر بمواضعها كما مر ويدل عليه رواية الفضيل ايض وقال في المنتهى يجوز للمالك تفريقها بنفسه بغير خلاف بين علمائنا كافة

**المقصد الخامس** في مستحق الفطرة **وفيه مباحث الاول** ان مستحق الفطرة هو مستحق الزكوة بل الظ عدم الخلاف لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الى آخره وما يوجد في كلمات بعض الفقهاء من ان العاملين والمؤلفة فلعله مبنى على سقوط حقهما في امثال زماننا كما هو احد القولين في الزكوة **وقد تقدم** الكلام فيه **نعم** اختلفوا في اشتراط الايمان **وقد** مر ان الاقوى فيه ايضا الاشتراط **واما** الروايات الكثيرة الدالة على ان محلها الفقراء والمساكين ومن لا يجد شيئا فهي لا تنفي استحقاق ساير الاصناف ولا اشتراط ساير الشرايط كما لا يخفى على من تاملها ويعطى اطفال المؤمنين وان كان اباؤهم فساقا **الثاني** المشهور جواز اعطاء الفقير اقل من صاع بل ادعى السيد عليه الاجماع في الانتصار وقال في الخلاف لم اجد لاحد من علمائنا السابقين قولا بخلاف ذلك سوى قول شاذ للشيخ في التهذيب ان ذلك على سبيل الاستحباب حيث اول حديث اسحق بن المبارك قال المعنى انه اذا كان هناك جماعة محتاجون كان التفريق عليهم افضل من اعطائه واحدا فاما اذا لم يكن هناك ضرورة فالافضل اعطاء رأس لراس والمعتمد الاول **لنا** انه قول فقهائنا ولم نقف على ما يوجب المصير اليه وما رواه احمد بن محمد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تعط احدا اقل من رأس وهذا الحديث مرسل فلا يعمل عليه لانا نقول الحجة في قول الفقهاء فانه يجري مجرى الاجماع واذا انقلب الاجماع لم يحتج في العمل الى سنده انتهى **اقول** قال الصدوق في الفقيه ايضا خبر ورد لا يجوز ان يدفع ما يلزم واحد الى نفسين وحمل المرسلة في المعتبر ايض على الاستحباب لاجل الارسال وتبعه بعض المتأخرين ايض **ولا** يخفى لما ذكرناه من الاجماع المنقول والرواية المجبورة بالعمل **واما** التقييد بما لو اجتمع جماعة لا تسع لهم كما ذكروه فلا بأس به لقيد اتفاق علمائهم في هذه المادة بل التقييد **ويؤيده** انه نفي للاتم ويتخلص عن اذى المؤمن ومواليهم واما رواية اسحق بن المبارك عن ابي ابراهيم حيث سئله عن صدقة الفطرة نعطيها رجلا واحدا او اثنين فقال تفرقها احب الي الحديث فليست بظاهرة في ذلك وانما تلوح الى العطاء للواحد ازيد من رأس فلا خلاف فيه **ويدل** عليه اخبار كثيرة بل يجوز اعطاء الواحد ما يغنيه ما لم يصل اليه كفاية سنته كما مر في الزكوة ولا يتفاوت الحال بين اعطائه دفعة او دفعات ما لم يصل الى الحد المذكور ولا بين ان يكون المعطى واحدا او اكثر **الثالث** يستحب تخصيص بها الجيران مع الاستحقاق لما رواه في الفقيه عن علي عليه السلام قال لا صدقة وذو رحم محتاج وما رواه في المقنعة عن قولهم عليهم السلام حيث قال

اتي الصدقة افضل فقال على ذي الرحم الكاشح وفي موثقة اسحق بن عمار عن ابي الحسن ع قال هم يعني القرابة افضل من غيرهم ولكن الرواية ظاهرة في زكوة المال وفي رواية الصدقة في الصحيح عن اسحق بن عمار انه سئل ابا الحسن ع عن الفطرة فقال الجيران احق بها ولا باس ان يعطي قيمة ذلك فضة ويستحب تقديم اهل الفضل في الدين والعلم لموثقة عبد الله بن عجلان السكوني قال قلت لابي جعفر ع اني ربما قسمت الشيء بين اصحابي اصلهم به فكيف اعطيهم قال اعطهم على الهجرة في الدين والفقه والعقل و لم اقف في الروايات على ما يدل على الترتيب في الفضل و لكن قوة دلالة الادلة وضعفها تقتضي الترتيب بتقديم الرحم ثم الجيران ثم الافضل والاحوج وقد يتجامع فيلاحظ المجموع فذو الرحم الافضل مقدم على غيره وهكذا

## كتاب الخمس

وهو حق مالي ثبت لبني هاشم بالاصالة عوضا عن الزكوة و يدل على ثبوته الاجماع والكتاب والسنة وفيه مباحث

### المبحث الاول فيما يجب فيه وفيه مطالب

الاول الاقوى انه يستفاد كما يستفاد من الادلة الاتية ان الخمس في غنائم دار الحرب وارباح التجارات والزراعات والصناعات والاكتسابات والمعادن والكنوز وما يخرج بالغوص والحلال المختلط بالحرام مع جهل القدر والمالك والارض التي اشتراها الذمي من مسلم وزاد الشيخ العسل الجبلي والمن وابو الصلاح الميراث والهبة والصدقة و سيجيء الاشكال والكلام في ذلك وان المراد بالاثبات والنفي في هذه المذكورات هل هو الخصوصيات والماهية فلعل من ينفيه في العسل والمن ينفيه من حيث الخصوص وان اثبته فيه من حيث الاكتساب او لعل من ينفيه في الاخير يمنعه من جهة عدم الادراج في المنافع والارباح ومن يثبته فيها يدخله فيها او يدعي الثبوت بالخصوص واطلاق الاية وان اشتمل على ازيد من ذلك ان جعلنا الغنيمة مطلق الفايدة و لكن الظاهر لم يذهب اليه احد منا مما تقابل بتمام ما يدعي ظهورها في غنائم دار الحرب بملاحظة تفسير المفسرين وبقرينة نقل الحرب فيما قبل الاية وفيما بعدها فيهما فان المراد بيوم الفرقان يوم التقى الجمعان وهو يوم البدر حيث حصل الفرق بين الحق والباطل والتقى المسلمون والكفار مؤيدا بملاحظة ساير النظاير فان ذكر العام وارادة بعض افراده وتقييد المطلق وارادة بعض المقيدات كثير جدا فالاصل عدم وجود القايل من الاصحاب وتفسير المفسرين ترجح تخصيصها بغنائم دار الحرب و لكن فيه لاصحابنا كالاخبار النعيمية تمسك الاخبار وكلمات تم وسيجيء كثير منها واما صحيحة عبد الله بن سنان فلا تدل من اولها قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ليس الخمس الا في الغنائم خاصة واولها الشيخ بان الخمس بظاهر القرآن ليس الا في الغنائم وفي غيرها انما ثبت بالسنة او اراد المراد من الغنائم كل ما وجب فيها الخمس و يمكن ارادة الحصر الاضافي بالنسبة الى ما يسرق من الكفار او يؤخذ على وجه الغيلة كما سيجيء بان يراد من الغنائم هو ما يؤخذ قهرا بالسيف باذن الامام

الثاني يجب الخمس في غنائم دار الحرب مما حواه العسكر وما لم يحوه منقولا كان او غير منقول مما يصح تملكه للمسلمين مما كان مباحا في ايديهم لا مغصوبا قال في المنتهى وهذه الغنائم لم يكن يحل لاحد من الانبياء وانما احلت لرسول الله ص لقوله ص اعطيت خمسا لم يعطهن احد من قبلي وذكر منها واحلت لي الغنائم وكانت في بدو الاسلام لرسول الله ص يصنع بها ما شاء ثم نسخ ذلك فصار اربعة اخماسها للمجاهدين والخمس الباقي لاصناف المستحقين انتهى و يدل على الوجوب في هذا الصنف الاجماع والكتاب والسنة والاجماع انما هو فيما اخذه المسلمون بالحرب باذن الامام وان كان بغير اذنه فنقل في المنتهى عن الشيخين والسيد واتباعهم انه للامام و اختاره المحقق في الشرايع والشهيد في الدروس و ربما نقل عن ابن ادريس دعوى الاجماع عليه و في مرسلة كلام ابن فهد اتيه وقال في المنتهى وقال الشافعي حكمها حكم الغنيمة مع اذن الامام لكنه مكروه وقال ابو حنيفة هي لهم ولا خمس ولاحمد ثلثة اقوال كقول الشافعي وابي حنيفة وثالثها لا شيء لهم ثم قوى قول الشافعي واستجوده في المدارك وهو الظاهر من المحقق الاردبيلي و يظهر من المحقق ايضا ميل الى ذلك في المعتبر وتوقف في النافع و يدل على قول الاكثر رواية العباس الوراق عن رجل سماه عن ابي عبد الله ع قال اذا غزى قوم بغير اذن الامام فغنموا كان الغنيمة كلها للامام و قال في المهذب عليها عمل الاصحاب ويدل على الاخير عموم الاية وخصوص حسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة فقال يؤدي خمسا ويطيب له و هذا القول لا يخلو من قوة فان تخصيص الكتاب بمثل تلك المرسلة مشكل و تؤيده الاخبار الواردة في حصر الانفال وليس ذلك فيها كما سيجيء وكذا ما يدل على جواز تملك مال من لا حرمة لماله ولكن القول الاول اقوى لانه المشهور بين الاصحاب كما ادعاه جماعة و الاجماع المنقول الذي هو بمنزلة خبر صحيح فينجبر ضعف الرواية و اما الحسنة فلا تدل على ان ذلك كان من باب غنائم دار الحرب فيمكن ان يكون انه كان من باب ساير الفوائد والغنائم التي فيها الخمس من المكاسب والحرف سيما مع ان في بعض النسخ موضع لوائهم وانهم في بعضها ديوانهم و يمكن ان يخص رواية المشهور بزمان امكان حصول الاذن كما هو المتبادر من اللفظ وعلى سبيل الجهاد والدعوة الى الاسلام فاما في حال الغيبة والغزو لمجرد النهب وجمع المال فيكون من باب ساير الفوائد والارباح لا من باب غنائم دار الحرب ولا من باب الانفال و يمكن حمل الحسنة على الاستحباب كما في جوائز الظالمين و في موثقة حسنة معوية بن وهب تدل على ذلك قال قلت لابي عبد الله ع

ما يجب فيه الخمس

في بيان ما يجب فيه الخمس وما يتعلق به

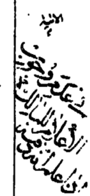
وان غنموا بغير اذن الامام

كما في الحسنة كلها للامام ... اذا غزوا بغير اذن الامام

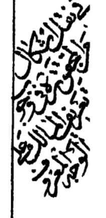
السيرة يتبعها الامام فيصيبون غنايم كيف تقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام عليهم اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلاثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للامام يجعله حيث احب وامافى الكافى فكتاب الجهاد فى باب قسمة الغنايم **وفيه** مع ما فيه من حكاية التقسيم ومخالفته للاجماع ان ظاهر الفقرة الثانية حصول الغنيمة بلا مقاتلة الكفار فى كتاب الجهاد فى باب قسمة الغنائم لابدون اذن الامام او الامير الماذون من قبله وهو كذلك ولا اشكال فيه وتقدير كلمة مع اميرهنا خلاف الاصل **و** كيف كان فالظاهر ان الكلام فيما لو كان الاخذ على سبيل الحرب والغزو باسم الجهاد والدعوة الى الاسلام **و** كيف كان فالظاهر ان الحكم **وامّا** مطلق الاخذ قهرا او غيلة ولو على سبيل النهب والغارة فلا يفهم من الرواية ولا هو ظاهر كلام الاصحاب فيكون ذا خلاف فى مثل السرقة والاخذ ومما يسرق من اموال اهل الحرب او يؤخذ غيلة قولان فقال الشهيد فى الدروس انه لآخذه ولا يجب فيه الخمس لانه لا يسمّى غنيمة **وذهب** الشهيد الثانى الى وجوب الخمس فيه وان لم يدخل فى اسم الغنيمة بالمعنى الشرعى حتى يجب تقسيمه على الوجه المذكور فى كتاب الجهاد بين الغزاة بل هو مختص باخذه وهو اقرب لاندراجه تحت المكاسب والارباح ويشمله عموم الاية كما ستحقق **ولعل** مراد الشهيد ايضا نفى الخمس من حيث كونها غنيمة بالمعنى المتلازم **ويظهر** الثمرة فى اخراج مؤنة السنة وعدمه **و** ربما يستدل عليه بفحوى صحيحة حفص بن البخترى وما فى معناها الآمرة باخذ مال الناصب حيث ما وجد ودفع الخمس اليهم **وفيه** اشكال مع ان هذه الصحيحة وما فى معناها لا قائل من الاصحاب بظاهرها وتنافى قواعدهم واوّلها ابن ادريس بالناصب للحرب **و** الظاهر انه لا فرق بين كون الاخذ فى بلادهم او بلاد المسلمين اذا لم يكن فى امان ونحوه وما صولح عليه فالظاهر دخولها فى الغنيمة ووجوب الخمس كما صرح به الشهيد ايضا **ثم** ان الخمس فى الغنيمة بعد وضع المؤن بعد التحصيل مثل مؤنة حفظها ونقلها وتحويلها الى موضع القسمة ومؤنة البهائم التى من جملتها **و** الظاهر انه لا خلاف فيه وهو مقتضى الشركة وتعلق حق ارباب الخمس بحين التحصيل وكذلك تقدم عليه وضع الجعالة وما فى معناها **و** المشهور انه لا نصاب فيها للاطلاق وعن المفيد فى المسائل الغرية انه اعتبر بلوغها عشرين دينارا ولم نقف على مستنده والاكثر على ان ما حواه العسكر من مال البغاة فى حكم غنيمة دار الحرب مستندا بسيرة على عليه السلام مع اصحاب الجمل حيث قسمها بين المقاتلين ثم ردها على اصحابها وذهب اخرون الى المنع منهم السيد وابن ادريس محتجا بسيرة على عليه السلام مع اصحاب الجمل ايضا فانه امر برد اموالهم فاخذت حتى القدر كفاها صاحبها لما عرفها ولم يصبر على اربابها كما فى رواية مروان **و** يظهر من السيد فى المسائل الناصرية عدم الخلاف فى المسئلة وادعى ابن ادريس ايضا الاجماع ومن ادلتهم قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا من طيب نفسه وفى المسالك الظاهر من الاخبار ان رد الاموال بطريق المن لا الاستحقاق وما ذكره يجمع بين ما دل على القسمة والرد **و** تفصيل هذا المطلب محله كتاب الجهاد **الثالث** يجب الخمس فى المعادن وهو كل ما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة سواء كان منطبعا بانفراده كالذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والصفر او مع غيره كالزيبق او لا كالياقوت والفيروزج والبلور والعقيق والبلخش والسبج والكحل والزرنيخ والزاج والملح والمغرة او كان مايعا كالقير والنفط والكبريت **و** الظاهر ان النباتات خارجة وان كانت طافية كالعود ولا يطلق عليه المعدن عرفا ايضا وتوقف جماعة فى مثل الجص والنورة وطين الغسل وحجارة الرحى وجزم الشهيدان وغيرهما بدخولها فيها **و** لا يخلو من الاشكال للاشكال فى صدق التعريف اللغوى لمنع مغايرة المذكورات للارض وعدم ثبوت الحقيقة الشرعية واضطراب المعرف العام فيها فالاصل عدم الوجوب فيما انتفيا **نعم** يمكن الالحاق من باب الفوائد والغنائم فان استخراجها نوع تكسب **و** يظهر الفائدة فى اعتبار مؤنة السنة وعدمه والدليل فى المعادن هو الاجماع نقله غير واحد من علمائنا والاخبار المستفيضة جدا عموما وخصوصا مثل صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن معادن الذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص فقال عليها الخمس جميعا وصحيحة الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه قال الخمس وعن المعادن كم فيها قال الخمس وعن الرصاص والصفر والحديد وما كان من المعادن كم فيها قال يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب والفضة وصحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن يكون فيه الخمس فقلت له فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس والدلالة موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية فى الخمس كما مر **و** لكن فى دلالة مثل صحيح الحلبى خفاء ولكن لا اشكال فى المسئلة ولا فى الحكم اجماعا عندنا **و** فى اعتبار النصاب اقوال ثلاثة فاكثر القدماء بل واكثر الاصحاب كما نسب اليهم الشهيد فى البيان والدروس على عدمه وهو مذهب ابن ادريس مدعيا عليه الاجماع وعامة المتاخرين على اعتبار بلوغه عشرين دينارا او ابو الصلاح على اعتبار بلوغه دينارا للاول الاجماع المنقول والعمومات والاجماعات المطلقة فى المعادن وللمتاخرين صحيحة البزنطى قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج المعدن من قليل او كثير هل فيه شئ

قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين دينارا ولابي الصلاح ما رواه البزنطي في الصحيح عن محمد بن علي بن ابي عبد الله قال
سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس **اقول** لجماع ابن
ادريس منزل الخبر صحيح ويزيد عليه اطلاقات ساير الاجماعات مع عمومات الاخبار وعمل اكثر القدماء وموافقتها للاحتياط ويحمل بعيدا
حمل الصحيح على التقية وارادة الزكاة لعدم التصريح فيهما بذكر الخمس وكون وجوب الزكاة فيهما قولا لبعض العامة **واما** رواية ابي الصلاح فضعيفة
وشذوذها لا يثبت من بهاما تقدم هذا كله بالنسبة الى وصف المعدن واما بالنسبة الى المكاسب فلا يعتبر فيه نصاب بلا اشتباه **وينبغي** التنبيه
**الاول** مقتضى الصحيحة المتقدمة اعتبار عشرين دينارا ولكن الفقهاء اضافوا مائتي درهم ايضا كما ذكر جماعة منهم الشهيد لان الظاهر انهما في صدر الاسلام
كانا متساويين ونسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب وقد تقدم الاشارة الى مثل ذلك في اقل ما يعطى الفقير من الزكاة وغيره ومع ان الصحيح صرحت بما يكون
في مثله الزكاة فذكر عشرين دينارا انما هو من باب المثال هذا واوضح خصوصا في معدن الفضة واما ثمن المعادن فلظاهرها يكون فيهما ما ادركوه
كما مر نظيره في اقل ما يعطى الفقير من الغلات والانعام ويشير اليه صحيحة الحلبي المتقدمة والظاهر ان ما زاد على النصاب يجب فيه الخمس قليلا كان او كثيرا
مثل الزكاة كما صرح به العلامة **الثاني** الخمس بعد وضع مؤنة الاخراجات وفاقا للعلامة وعدم الخلاف في المسئلة قال في التذكرة يعتبر النصاب
بعد المؤنة لانها وصلة الى التحصيل وطريق الى تناوله فكانت منهما كالشريكين وقال الشافعي واحمد المؤنة على المخرج الى ان ما ذكره **ومثله**
في المنتهى ودليله هو الدليل والاصل ونفي العسر والحرج وظاهر الاية فان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة والفائدة انما هي بعد وضع المؤنة كما مر في
الزكاة **ويؤيده** صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن المعادن ما فيها فقال كل ما كان ركازا ففيه الخمس وقال ما عالجته بمالك ففيه ما اخرج
الله سبحانه منه من حجارته مصفى الخمس ولان الخمس متعلق بالعين كالزكاة فصاحب الخمس شريك والمؤنة توزع على الشركاء **اما** انه متعلق بالعين فلظاهر
الادلة وكذا سائر ما فيه الخمس فان مقتضى لزوم الخمس في شيء تعلقه بعينه **وعليه** الاتفاق ايضا قال في التذكرة الخمس يجب في المخرج من المعدن والباقي
يملكه المخرج الى ان قال وقال الشافعي يملك الجميع ويجب عليه الزكاة وقال في المنتهى الواجب خمس المعدن لا خمس الثمن لان الخمس يتعلق بعين المعدن لا بقيمته
**ومثله** قال في التذكرة ومقتضى ذلك عدم التصرف فيه الا بعد اخراج الخمس **ويحتمل** القول بجواز الاخراج من غيره وكذا اخراج القيمة كالزكاة وتمام
تحقيق الاخير يطلب لكونه منفيا هنا واما ان المؤنة توزع على الشركاء فقد مر في كتاب الزكاة **ولكن** يشكل ذلك بان ذلك انما يتم في الاخراجات بعد تعلق الخمس
انما هو بعد الاخراج فيبقى الاخراجات السابقة بلا دليل فهذه الاشكال على غير الاجماع ويخرج بان في الاية غنية للطلب **الثالث** لا اشكال
فيما اخرج من المعدن دفعة اما لو اخرج دفعات فقيل اذا حصل المجموع قدر النصاب فصاعدا يجب الخمس من الجميع واليه ذهب الشهيدان وصاحب
المدارك لاطلاق الروايات **وقال** العلامة في المنتهى والتذكرة يجب ان يتخلل بينهما الاعراض ولا باس بالترك لاجل الاستراحة او اصلاح الالة
ونحو ذلك فلو لم يبلغ كل واحد من الدفعات مع تخلل الاعراض قدر النصاب فلا شيء عليه وان زاد المجموع عن النصاب **ولا** حجة من قوله فان صحيحة
البزنطي سقوط الزكاة عنه حين الاعراض وفي حال الاعراض لا بشرط الاعراض وليس لسقوط مشروطا بعد المؤنة فيستصحب **مع** ان هذا
مقتضى منطوق الرواية وذلك مقتضى مفهومها مع انه معتضد بالاصل ايضا فالحد عدا اعتبار الرواية الا الى غير صورة الاعراض **وكيف** كان لو
**الرابع** قال في التذكرة ويعتبر النصاب في الذهب فيما اصله اثمانه ولو اشتمل على جنسين كذهب وفضة وغيرهما اضيف احدهما الى الاخر خلافا
لبعض الجمهور حيث قال لا يضم مطلقا وقال بعضهم لا يضم في الذهب والفضة ويضم في غيرهما وشيله في المنتهى وظاهر الاجماع وهو مقتضى
الاطلاقات **ويشكل** الامر في المركب من الذهب والفضة فيمكن اعتبار النصابين فيهما كما اشير سابقا الى التساوي بهما في صدر الاسلام
فلو فرض كون المخرج عشرة دنانير من الذهب ومائة درهم من الفضة فيجب فيه الخمس دينارا وعشرون درهما صاعدا ما لو اختلف بقلع المعادن
سواء اتحدت او اختلفت **فظ** الشهيد وغيره عدم الفرق قال في الدروس ولا فرق بين ان يكون الاخراج دفعة او دفعات كالكنوز ان تعددت
بقاعها او انواعهما ولا بين كون المخرج مسلما او كافرا باذن الامام او صبيا او عبدا وقال في الروضة في اعتبار اتحاد النوع وجهان اجودهما
اعتباره في الكنز والمعدن دون الغوص وفاقا للعلامة وقال في البيان وفي اشتراط اتحاد المعدن في النوع نظر فان قلنا به لم يضم الذهب الى الحديد
والاصح هو قولوية في الضم انتهى **اقول** قد عرفت ان كلامه في التذكرة والمنتهى في خصال المعدن الواحد المشتمل على الجنسين لا مطلق
وضم المعادن المختلفة لبقاع مع اختلاف النوع لا يخلو عن اشكال والمتبادر من الاخبار هو المتفق النوع **نعم** لو اشتمل المعدن على جنسين
فالظاهر ما ذكره العلامة **و** يظهر منه عدم الخلاف فيه الا عن العامة ويظهر من المدارك وفهمه من كلام المنتهى انه لم يعتبر الاتحاد حتى يدعي انه ظاهر العلماء
الاجماع على عدم اعتبار الاتحاد في النوع مط **وانت** خبير بما فيه كما وقد عرفت الاشكال من الشهيد بن صرح في التحرير بعد انضمام

احد الكنز بين الى الاخر وكملة الاقرب بينهما **الخامس** لو اشترك جماعة في استخراجه اشترط بلوغ نصيب كل واحد النصاب قال في البيان وهو
الرواية وفيه من منع الاشتراط **اقول** ويمكن اعتبار التماثل مع الزكوة فان لا يعتبر بالشركة الاجماع على الخمس والحيازة فلو اشترك عدة من
صيد من بعضهم الحفر ومن اخر النقل ومن ثالث السلب احتمل كونه للحائز وعليه اجرة الناقل والسالب واحتمل كونه بينهم اثلاثا ويرجع كل واحد منهم
على الاخيرين بثلث اجرة عمله بناء على ان نية الحائز تؤثر في ملك غيره **اقول** يعني ان نوى الحائز الشركة بينهم فالاحتمال الاول مبني على عدم الانعزام
او عدم تأثيرها في ملك الغير **السادس** قال فيه ايضا لو استأجر على اخراج المعدن فالخارج للمستأجر ولو نوى الاجير التملك لنفسه لم يملك وهو كذلك
**السابع** قال في التذكرة الذمي تجب عليه الخمس فيه وبه قال ابو حنيفة الى ان قال وقال الشيخ يمنع الذمي من العمل في المعدن وان اخرج شيئا ملكه
ولزمه منه الخمس **وافتى** بمنع الذمي عن العمل في البيان ايضا ونسب التملك والتخميس اذا خالف ونقل الى الشيخ في الخلاف **الثامن** المعادن تبع الارض
تملك من يملكها الا انها من اجزائها فان كان في ملكه فهو له يصرف خمسه الى اربابه والباقي له وان اخرجه غيره بدون اذنه ولا شيء للمخرج ولكن لا
هذه مؤنة بالنسبة الى المالك وان كان في مباح فهو لواجده ويعطي خمسه **التاسع** قال في البيان لو اخرج خمس تراب المعدن فهو اجزائه عند من نظر
الخلاف في الجوهر ولو اتخذ منه دراهم او دنانير او حليا فالظاهر ان الخمس في السبائك لا غير **اقول** ولو علم النماء فلا اشكال في الجواز والمعتبر في
الحل هو نفس الجوهر من حيث المعدنية ويعتبر الزايد من حيث كونه من فائدة الكسب كما لو اتجر به **العاشر** قال في المنتهى الخمس يجب في نفس المخرج من المعدن
وتلك المخرج النصاب ثم قال ويستوي في ذلك الصغير والكبير عملا بالعموم هذا اذا كان المعدن في موضع مباح فاما اذا كان في ملك فالخمس لاهله والباقي
للمالك ومثله قال في التذكرة والتحرير وبعضهم ذكر المحقق في المعتبر **وقد** عرفت عبارة الدروس ويظهر منهم ان تعلق الخمس بما اخرجه الصبي اجماعي وكذا
العبد **نعم** الاشكال فيما استخرجه العبد فان كان المولى باذنه فهو للمولى وكذا لو استخرجه لنفسه ان قلنا انه لا يملك وقال في المنتهى اما اذا اخرجه
لنفسه باذن المولى وقلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كذلك للعموم خلافا للشافعي **وفيه** تأمل ظاهر ويمكن ان يكون مراده ان وجوب الخمس متعلق بالمولى لانه
عليه كالصغير بالنسبة الى الولي **الرابع** يجب الخمس في الكنز وهو المدفون تحت الارض للادخار لا المحرز للمحافظة في مدة قليلة سواء كان نقدا او متاعا او
الاشياء يرجع الى القرائن كالمحل والوعاء **والدليل** عليه الاجماع من العلماء والاخبار المستفيضة **منها** صحيحة الحلبي المتقدمة وسيجيء بعضها وعشر
في النصاب لصحيحة البزنطي عن الرضا قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب الزكوة في مثله ففيه الخمس **و** مقتضى الرواية كفاية بلوغه ما في ذكر
ايضا او قيمة احدهما وتعبير الذهب والفضة ايضا وحكى الشهيد في البيان بكفاية ما في درهم في المعدن ونسبة ذلك الى ظاهر الاصحاب وتوقفه هنا مع كون
الرواية هنا اعم غريب ووضع مؤنة الاخراج هنا ايضا مقطوع به في كلامهم وهو مقتضى الاصل لكن تعتبر (?) ان كان الاخراج لكنز ولو كان الحكم
لغيره فانفق من وجه فلا تحتسب المؤنة ثم ولا يعتبر فيه الحول اجماعا قال في التذكرة يجب على كل من وجده من مسلم وكافر وحر وعبد صغير وكبير وذكر وانثى
عاقل ومجنون الا ان العبيد اذا وجده كان لسيده وهو قول عامة العلماء الا الشافعي فانه قال لا يجب الا على من يجب عليه الزكوة لانه زكوة وهو مع العموم
ومثله في المنتهى **اقول** ان ثبت الاجماع في المسألة فهو والا ففي شمول العموم لغير المكلفين اشكال وشموله لحط الكلام والاولياء بعيد (?)
في المسألة وكلام في المعدن **ثم** ان الكنز ان وجد في دار الحرب فهو لواجده ويجب عليه الخمس اذا بلغ النصاب سواء كان في موات او عامر وفيه اثر الاسلام
كاسم النبي صلى الله عليه وآله او احد من ولاة الاسلام ام لا لانه لواجده فللاصل وظاهر الاخبار الواردة في وجوب الخمس ولا دليل على ترك الغنيمة فهو مال لغير ما لا حرمة له
ملك من اهل الحرام (?) واما وجوب الخمس فللاجماع وعموم الاخبار وان وجد في دار الاسلام فاما ان يوجد في ارض موات او خربة لا مالك لها او يوجد في ارض
لها مالك فاما الصورة الاولى فان لم يكن عليها اثر الاسلام فكذلك ايضا لما مر وخصوص صحيحتي محمد بن مسلم الآتيتين **واما** لو وجد عليه اثر الاسلام
فقولان اقويهما انه كالاول للاصل وعموم الاخبار وخصوص الصحيحين **ويؤيده** صحيحة الحميري الآتية والآخر انه في حكم اللقطة يعامل به معاملتها لعموم ادلة
اللقطة **وهو** تم لان الظاهر من ادلتها اختصاصها بالمال الضايع على وجه الارض والملقطات والكنز ليس منه **واحتجوا** ايضا بان الاثر يدل على سبق يد مسلم فيحكم
**وفيه** منع الدلالة كما فيما لو وجد الاثر في دار الحرب لامكان صدوره من غيره ويؤيده صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قضى علي في رجل وجد ورقا في
خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها وفيه مع انها ظاهرة في اللقطة لا الكنز معارضة بصحيحتي محمد بن مسلم الآتيتين ولو سلم انه
من الاستفاضة (?) يقتضي عمومها المال الاثر لها عليه بعينه فلا وجه لتخصيص عموم ما دل على ان الكنز لواجده ويجب فيه الخمس من جهة هذه الرواية **واما**
الصورة الثانية فاما ان يكون في ارض مملوكة لغير الواجد او للواجد **اما** الاول فالمشهور وجوب تعريف المالك فان عرفه فهو له ولا يطالب
ببينة ولا بذكر علامة لانه موجب للعلم او الظن بصدقه وان انكره فيعرف مالكه السابق عليه كذلك وهكذا او لا يلتفت الى الابعد مع ادعاء
الاقرب الا بالبينة وان انكره كلهم فهو مثل ما وجد في المباح وفيه القولان المتقدمان **وقد** عرفت اقويهما و



استشكل العلامة في القواعد في وجوب تعريف الملاك السابقة على من في يده واكتفى بتعريف ذي اليد و ثوبته صحيحة الحميري الآتي بحمل البايع فيها على الجنس و هو بعيد و يظهر من المدارك التامل في وجوب تعريف الملاك اذا احتمل عدم جريان يدهم عليه لاصل البراءة من هذا التكليف فلو علم انتفاؤه عن بعضهم فينبغي القطع بسقوط تعريفه لعدم الفائدة **اقول** والتامل في محله مع ان الاصل التاخر ونقل بعض المحققين ممن تاخر عنه عن بعض المحققين من المتاخرين انه لا يجب الاعلام للمالك الا اذا علم انه دفنه و يظهر من قراين كلامه انه اراد به صاحب المدارك وصاحب الذخيرة **وانت** خبير بانه خلاف ما ذكره في المدارك اذ مراده عدم جريان اليد على الكنز ولو على سبيل عدم العلم بالكنز والحاصل انه انا علم ان الكنز كان مدفونا في الارض في حال تملكه للارض فيجب التعريف والا فلا **اقول** يمكن الاشكال في الحكم بثبوت اليد على الكنز بمحض ثبوتها على الارض المشتملة عليه بل غاية الامر التردد في كونه يدا والذي يكون قاطعا للاصالة البراءة هو اليد الثابت فليس لاعتبار اليد هنا دليل واضح فمقتضى ذلك انه يملكه بعد تخميسه مع الشرايط سواء وجد عليه اثر الاسلام ام لا ولا حاجة الى تعريف المالك **و** الدليل على ذلك الاخبار الواردة في الكنز وظاهرها انه لواجده وليس في مقابل ذلك الا اليد الدالة على الملك و ما دل على حكم اللقطة **وقد** عرفت ضعف اليد و منع شمول ادلة اللقطة لذلك منضما الى اصالة البراءة عن وجوب التعريف للمالك والتعريف من باب اللقطة ايضا **نعم** روى اسحق بن عمار في الموثق قال سألت ابا ابرهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم يزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها **و** لعل هذه الرواية هو مستند الاصحاب في وجوب تعريف المالك و يكون التصدق في اخر الرواية محمولا على الاستحباب و لا ينافي استحبابها التصدق بالجميع لوجوب الخمس لعدم بلوغ النصاب في السبعين ولا يضر خروج بعض اجزاء الرواية عن الحجية حجية باقيها فعمل الاصحاب مع هذه الرواية المعتبرة الاسناد منضما الى المؤيدات السابقة يكفي في وجوب التعريف و يبقى الاشكال في دلالتها على تعريف ساير الملاك **و** لعل نظرهم الى العلة المستفادة وهو ان الغاية من احتمال الايدي المتعاقبة لا غيرها و احتمال ارادة الجنس في اهل المنزل في الرواية ليشمل الملاك السابقين بعيد **و اما** انكار الكل فالاقوى هو تملك الواجد بعد التخميس كما مر لا كونه كاللقطة مطلقا **ثم** ان المحقق المذكور استشكل في وجوب تعريف المالك على الوجه الذي ذكره الفقهاء من انه لا اجل انه لو عرفه كان له ولو لم يعرفه قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق يعمل به على مقتضى من القولين وقال ان مقتضى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان ما وجد في ملك احد فهو له وان ملكه يقتضي ملكيته وان لم يعرفه قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ومثله صحيحته الاخرى عن احدهما عليهما السلام قال و سألته عن الورق يوجد في دار فقال ان كانت الدار معمورة فهي لاهلها وان كانت خربة فانت احق بما وجدت قال ولا استبعاد في هذا الحكم من الله تعالى و يكون ذلك من منافع الدار بان يجعل من خواص الدار ان ما يوجد فيها ولم يعلم كونه ملكا لشخص معين ان يكون لصاحب الدار مع ان اخبار الواردة في الكنز ليس فيها الا وجوب الخمس وليس فيها ان ما وجد فهو لواجده و يجب عليه الخمس فلا مانع من ان يكون الكنز لمالك الدار و يجب عليه الخمس **اقول** الظاهر ان هذا القول مخالف لاجماعهم اذ لم نقف على قول من احد من العلماء يوافقه وما ذكروه في كتاب اللقطة في مسألة من وجد في داره شيئا او في صندوقه ولا يعرفه من انه اذا كان يدخل الدار غيره او يتصرف في الصندوق غيره فهو لقطة والا فهو له لصحيحة جميل بن صالح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وجد في بيته دينارا قال يدخل منزله غيره قال نعم كثير قال هذه لقطة قلت فرجل وجد في صندوقه دينارا قال يدخل احد يده في صندوقه غيره او يضع فيه شيئا قلت لا قال فهو له فهو ايضا ظاهر فيما لا يعلم عدم كونه منه وتصريح باشتراط ذلك فيه بعضهم ايضا والرواية ايضا منزلة على ذلك بل هي ظاهرة في ذلك **وكيف** كان فحكم الكنز هو ما ذكروه بملاحظة موثقة اسحق بن عمار وغيرها من المؤيدات السابقة فلا بد ان يحمل الصحيحين على الكنز على انه لا منافاة ان عرفوه بعد التعريف في اللقطة ان امرها الى اهلها في كيفية العمل على ما هو مقتضى صحيحة جميل بن صالح **و اما** ما ذكره من ان الاخبار لا يدل على ان ما وجده لواجده و يجب عليه الخمس ففيه ان الظاهر منها هو ذلك سيما ما رواه الفقيه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي ان عبد المطلب سن في الجاهلية خمس سنن اجراها الله له في الاسلام الى ان قال و وجد كنزا فاخرج منه الخمس فتصدق به فانزل الله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية ومثله روى في الخصال وفي العيون **و** الظاهر منها انه لواجده بعد التصدق بخمسه بملاحظة الاستشهاد بالاية و ليس في العيون كلمة و تصدق به ثم انما اشكل الامر على هذا المحقق في تعريف المالك والواجد و حكم بعدم الفرق بين ما فيه اثر الاسلام وغيره و جعل الاحتياط في انه ان بلغ النصاب فيخرج الخمس ويعطي الباقي لسيدها اللاخر او يتصدق به و فيما لم يبلغ الاحتياط في تمامه



باحد الامرين اقول لو عرفه المالك وادعى انه هو الذي كنزه ففي وجوب الخمس نظر لان غاية ما يدل الادلة وجوب الخمس على ما يوجد بعد الجهل اصلا لا غير **و** لعل مراده ايضا هذه الصورة **وامّا** الثاني اعني ما كان ملكا للواجد فاما ان يكون من جهة الاحياء او غيره **امّا الاول** فهو مثل ما لو وجده في مباح وقد مرّ واما الثاني فاما ان يكون من جهة الارث او الابتياع ونحوه فان كان من جهة الارث واحتمل انه من مورّثه فهو له كذا قالوه **و** الظاهر ان مرادهم صورة الجزم بانه كان مدفونا في حين تصرف المورث في الملك وان احتمل كونه من غيره **وامّا** لو احتمل تأخر الدفن فلا يتم الاعتماد على هذا الاحتمال **و** الظاهر ان ما ذكره صاحب المدارك ونقلناه عنه سابقا وهو مراد الفقهاء ايضا فلا يلزم تعرف المالك اذا احتمل عدم كون الكنز في ملكه حين التصرف واحتمل التأخر وموثقة اسحق بن عمار التي يمكن ان يكون دليلا لهم ايضا انما تفيد هذه الصورة والتمسك باليد ايضا لا يتم الا في هذه الصورة **ثم** انه لا يجب على الوارث الخمس في الصورة المفروضة كما لو ادعاه احد الملاك في المسئلة السابقة فان الخمس انما هو في الكنز الذي يوجد ولا معرفة بصاحبه فهنا ليس كذلك لان الاول ميراث والثاني ملك المدعية محكوم بكونه او دعه لاجل ادعائه ويجب القسمة بين الورثة ان تعددت ولا يختص بالواجد وان لم يحتمل كونه من المورث فيرجع الحال السابق وهكذا الى اخر ما في المسئلة السابقة وان احتمل بعض الورثة كونه من مورثه دون الباقين ياخذ من احتمل بقدر حصته والباقون يعملون على مقتضى ما مر وان كان الانتقال من جهة الابتياع او نحوه من صلح او هبة وغير ذلك فقالوا يجب اعلام المالك فان لم يعرفه فالسابق عليه وهكذا الى اخر ما في المسئلة السابقة ويعرف تفصيل الحال والاقوال بملاحظة المسئلة السابقة فلا ويعرف تفصيل الحال والاقوال في المسئلة بملاحظة المسئلة السابقة فلا حاجة الى الاعادة وعلى ما ذكره المحقق المتقدم والعمل على الصحيحين المتقدمين فيكون الكنز للمالك الاول وان لم يعرفه وان كان هو الوارث ولا يعلم حال مورثه **و** التحقيق خلافه سيما والصحيحين ظاهرهما ما لو وجد احدهما في ملك غيره شيئا لا في ملك نفسه **فرع** لو تداعى مالك الدار ومستاجرها في كنز وجد فيه فالاكثر على تقديم قول المالك مع يمينه لان يده الاصلية على الدار وكل ما فيها **و** ذهب الشيخ في الخلاف وجماعة منهم العلامة في المختلف الى ان القول قول المستاجر مع يمينه لان له اليد الفعلية ولان المالك يدعي خلاف الظاهر وهو اكراء الدار التي فيها دفين فانه بعيد وان وقع فهو نادر ولاصالة تأخر دفن الكنز عن الاجارة **و** فيه ان المستاجر لم يثبت يده شرعا الا على المنافع المتعارفة استيفاؤها من جانب المالك عرفا وليس وضع الكنز منها ووضع المستاجر كنزه في ملك الغير ايضا خلاف الظاهر ولاصالة تأخر وضع الكنز معارض باصالة تأخر الاجارة ولا معنى للاصل هنا اذ المقصود الترجيح على احد الامرين فهو المتبع ولو اختلفا في القدر فالقول قول منكر الزيادة مع يمينه **ثم** قالوا لو اشترى دابة ووجد في جوفها شيئا له قيمة يجب تعريفه للبائع فان عرفه فهو له والا فهو للواجد وعليه الخمس لصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فقال فوقع عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه **و** في الرواية الاكتفاء بتعريفها للمالك ... ويقول بلزومه كما ذهب اليه جماعة بعيد لارادة جنس البايع من اللفظ وعدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام وما لم يكن ... الذي كان عليها اثر الاسلام بقرينة زمان السؤال فلا يجعله من باب اللقطة بعد انكار المالك ايضا مطلقا والقول ... لم يكن فيه اثر الاسلام **مع** ان الشايع من الدراهم في ذلك الزمان ما كانت بسكة الاسلام لعبد الملك ... التصحيح في الحكم بالتملك **نعم** وتعريفه ونحوه لو نقلت على ما يدل على وجوب الخمس له الا مشهور **و** لا وجه لالحاقه بالكنز ويمكن ادراجه في الارباح كما سيجيء وذكر جماعة من الاصحاب انه لو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو له ولا يعرفه البايع وعليه الخمس **و** لم نقف فيه على نص وذكروا في وجه الفرق بينه وبين ما نقلنا ان الكنز في الدابة مع كون يد المالك عليه انه سبب يحاز فيها تملكه فانها في الاصل من المباحات التي تملك بالحيازة والصياد انما حاز السمكة دون ما في بطنها وهذا مبني على اشتراط حصول الملك في المباح بالعلم والنية كما هو الاظهر وهما مفقودان هنا **و** قد يستشكل اطلاق الحكم في المسئلتين لان الدابة قد يكون محازة كالغزال المصطاد اذا باعه بدون ان يذهب به ... والسمكة قد يكون متوّقة في ماء محصور مملوك للبايع **و** لعل نظرهم في الاطلاق **ثم** قد يستشكل في اطلاقهم بمقتضى عدم كونه لقطة وان وجد اثر الاسلام وخصوص الرواية كان يرفع الاشكال في الدابة مطلقا مع منع شمول ادلة اللقطة له واما في السمكة فاذا كان ذلك الشيء مما يعلم جريان يد عليه لصحة كاللؤلؤ الغير المثقوب فالامر فيه واضح اذ لا جزء من البحر او الشطوط المنتهية اليه **و** بذلك يتضح عدم وجوب تعريف البايع ايضا من جهة اليد مع قطع النظر عن دخوله في الحيازة من جهة احتمال عدم اشتراط العلم والنية كما مال اليه في التذكرة واذا كان مما جرت عليه

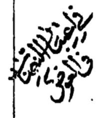
ولو وجده في ملك مبتاع عرّفه البائع فان عرفه فهو له والا فهو للواجد

ولو وجد في جوف دابة

ولو ابتاع دابة ووجد في جوفها شيئا ... عرّفه البائع ...

ولو ابتاع سمكة فوجد في جوفها شيئا اخرج خمسه وكان له الباقي من غير تعريف

بدنا كالدراهم والدنانير واللؤلؤ المثقوب فلعل عدم حكمهم بوجوب التعريف من باب اللقطة هو كونه من باب ما يقع في البحر من السفينة المنكسرة فيه فالاكثرون على انه للغواص وقد عرفت اخراجه عن ملك مالكه وورد بقولهم رواية وذهب آخرون الى انه له لو اعرض المالك عنه وح فلعلهم مكتفون بظهور الاعراض بالقراين ولا يوجبون الفحص عن ذلك وهذا مع عدم ظهور ذلك من ادلة اللقطة يقوي جواز تملكه مط في مثل البحر والانهار العظيمة المتصلة به وبعد تعريفه للمالك في مثل المياه المملوكة **واما** مثل الانهار العظيمة والشطوط التي لا ينتهي الى البحر فالاظهر ايضا انه لا يجب التعريف للمالك ولا يجب التعريف من باب اللقطة وينبه عليه ما ورد في الدابة لان الامر فيما نحن فيه اهون **واما** ما ذكروه من وجوب الخمس فالكلام فيه مثل ما مر في سمك ونحوها وفيهما رواية رواها الصدوق في الامالي في حكاية علي بن الحسين عليه السلام مع احد من اصحابه شكى اليه الفاقة واعطاه قرصين عنده بعد ذلك الذين احدهما الفطور وسحوره واشترى بهما سمكة وقليلا من الملح ووجد لؤلؤتين غاليتين في بطن السمكة وحصل الغنا له بهما واسترداده عليه السلام قرصيه عنه بعد ذلك لعجز غيره عن اكلهما من اجل اليبس والجشب وتقرير الامام عليه السلام اياه على ذلك في الرواية طويلة وهي تدل على عدم تعريف المال للمالك اصلا **ولعل** ذلك هو مستند الشهيد في عدم وجوب تعريفها للمالك مضافا الى ما مر من الاعتبار **ولكن** لم يذكر فيها حكاية الخمس وان كان يمكن القدح من جهة علم الامام عليه السلام بحقيقة الحال كما يستفاد من الرواية فيكون وقفها اذ لا عموم في وقايع الاحوال كما حققناه في محله **مسئلة الخامس** يجب الخمس فيما يخرج من البحر بالغوص كاللؤلؤ والمرجان والجواهر والذهب والفضة ويدل عليه الاجماع كما نقله في المنتهى والاخبار المستفيضة منها رواية محمد بن علي التي نقلناها في نصاب المعدن ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وصحيحة عمار بن مروان مروية في الخصال قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وحسنة ابن ابي عمير لابراهيم بن هاشم المروية فيه ايضا عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام قال الخمس على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس وفي كتاب صفات الشيعة للصدوق رواية تدل على وجوبه في الغوص وفي التهذيب ايضا روايتان تدلان عليه عموما فهذه الاخبار الكثيرة المعتبرة كثير منها تكفي فلا وجه لمناقشة صاحب المدارك في التعميم بعد القول بالفصل لاقتصاره على صحيحة الحلبي وتضعيف رواية محمد بن علي ويعتبر فيه النصاب **والظاهر** انه اجماعي كما يظهر من المنتهى والمشهور انه دينار لرواية محمد بن علي المتقدمة بعد ضمهما بعدم القول بالفصل وعن المفيد في المسائل الغرية انه عشرون دينارا وما اخذ عن معلّبه وما زاد على النصاب يجب فيه وان قل والظاهر انه لا يجب ايضا وهو مقتضى الاطلاقات ولو اشترك جماعة في الغوص اعتبر نصيب كل منهم على حدة والخمس في الغوص ايضا بعد وضع مؤنة الغوص ويعتبر النصاب بعد المؤنة على الاظهر واسنده في الروضة الى ظاهر الاصحاب كما في المعدن والكنز **والظاهر** انه لا فرق بين العين كنظايره وانه يجوز اخراج القيمة ايضا كما صرح به في البيان والمراد بالغوص ما يخرج من البحر بالنزول فيها والاخراج من تحت الماء **والحق** به بعض المحققين ما يخرج منه بالآلة كالكلاليب ونحوه ولا بعد فيه لصحيحة عمار بن مروان ورواية محمد بن علي مع شمول العلة من الاخبار **واما** ما يؤخذ من وجه الماء او الساحل فالظاهر عدم دخوله في ذلك القسم سيما ما يوجد في الساحل وقيل بالدخول وهو ضعيف لعدم دلالة العموم ما عليه وعدم انصراف صحيحة عمار ايضا اليه **ثم** المتبادر من الاخبار هو اخراج ما يختفي في الغوص فلو اخرج سمكة من تحت الماء فلا يبعد دخوله في الاخبار وقول الشيخ بدخوله فيه ضعيف وكذا حيوانات اخر ثم لا باس بادراجه تحت الارباح كما سيجيء وكذا ما يوجد في وجه الماء او الساحل مما من شانه ان يخرج بالغوص والحاصل ان ما جعله الشارع مورد الخمس من الامور المذكورة يعتبر فيه الوصول اليه على وجه خاص متداول في ذلك الشيء فلزوم الخمس في المعدن انما هو باخراجه من المعدن لا بتملكه بمطلق تملكه وكذا الكنز والغوص وغيرهما **و** يظهر الثمرة في الشرايط وكونه بعد مؤنة السنة وعدمه كما سيجيء **و** يشكل الكلام فيما لو اجتمع احد الامور المذكورة مع الآخر في المصداق كما لو اخرج بالغوص ما هو معدن بان يكون تحت الماء معدن الذهب مثلا او معدن الجواهر او اخرج بالغوص او غنم من دار الحرب معدن وهكذا فيحتمل وجوب الاخراج عن الجميع وملاحظة غبطة اهل الخمس فيما يختلف باعتبار النصاب وعدمه او اختلافه والتخيير بين العمل على مقتضى كل منهما ولعل الاخير اوجه **و** كيف كان فلا يتعدد الخمس كما مر في الزكوة ويدل عليه ما نقل عن تحف العقول عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون قال والخمس من جميع المال مرة واحدة ويبقى الاشكال في ملاحظة ساير الاقسام مع الارباح يعني انه اذا اخمس المعدن والغوص وغيرهما وبقي في يده شيء يصرفه في مؤنة السنة ثم فضل له شيء من تلك الارباح منها ومن غيرها جميعا والاظهر فيها ايضا عدم التعدد **و** الظاهر ان الاجناس المختلفة كالجوهر واللؤلؤ والمرجان يجتمع ويحسب النصاب من الجميع سواء تعدد الدفعة او اختلف كالعلامة والشهيد الثاني رحمهما الله والكلام في الدفعة والدفعات كما مر **تتميم** يجب الخمس في العنبر باجماع اصحابنا كما





نقله غير واحد **ويدلّ** عليه صحيحة الحلبي المتقدمة والمشهور فيه اعتبار النصاب وظاهر الشيخ في النهاية عدمه وقوّاه في المدارك وشرط الاكثر
على انه ان اخرج بالغوص فهو دينار وان جني من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعدن وعن المفيد في الغرية ان نصابه عشرون دينارا **و**في
المسألة لا يخلو عن اشكال لاجل جهالة حقيقة العنبر وحقوقه في المعادن حتى فيما لو جني من وجه الماء وعدمه ثم تقديم وصف الغوص على القيد
ان حصل بالغوص ثم التفصيل ثم وجهها على عدم اعتبار النصاب في المعدن فيما لم يحصل بالغوص لم يعتبر النصاب سواء كان في نفس الامر
معدنا ام لا **ولكن** لا يتم على مذهب من لم يعتبر فيه عشرين دينارا الا اذا ثبت كونه معدنا ح **وكيف كان** فالاحوط بل الاظهر عدم
اعتبار النصاب فيما لو اخذ من غير جهة الغوص وما في معناه من الاخراج بالآلة وفيما يخرج بالغوص يعتبر كونه بمقدار دينار لعدم
ثبوت معدنيته لان الظاهر عدم القول بالفصل فلا يضر عدم اشتمال الرواية عليه واختلف كلام اهل اللغة فيه فقال في الصحاح انه نوع
من الطيب وفي القاموس روث دابة بحرية او نبع عين فيه وعن جماعة من الاطباء انه جماجم تخرج من عين في البحر اكبرها وزنه الف
مثقال وقيل انه نبات ينبت في البحر نقله ابن ادريس عن افضل الشيخ في مبسوط وعن الجاحظ في كتاب الحيوان العنبر يقذفه البحر الى
جزيرة فلا ياكل منه شيء الا مات ولا ينقره طائر بمنقاره الا انصل فيه منقاره واذا وضع رجليه عليه نصلت اظفاره فان كان قد
اكل منه قتله ما اكل وان لم يكن اكل منه فانه ميت لا محالة لانه اذا بقي بغير منقار لم يكن للطائر شيء ياكل به والعطارون يخبرونا انهم
ربما وجدوا المنقار والظفر ونقل ايضا عن المسعودي في كتاب مروج الذهب ومعادن الجواهر اصل الطيب خمسة اصناف المسك و
الكافور والعود والعنبر والزعفران كلها تحمل من ارض الهند الا الزعفران والعنبر والزنج والاندلس **وكيف كان** فالاظهر في المقام ما ذكرنا

**الخامس** ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع انواع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة
السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع وقد خالف فيه الجمهور كافة هذا عبارة المنتهى وكذا في التذكرة نسبه الى علمائنا كافة و
يظهر دعوى الاجماع عليه من غيره ايضا قال الشهيد في البيان وظاهر ابن الجنيد وابن ابي عقيل العفو عن هذا النوع لانه لا خمس فيه و
الاكثر على وجوبه **وهو** المعتمد لانعقاد الاجماع عليه في الازمنة السابقة لزمانهما واشتهار الروايات فيه انتهى **والحاصل** ان رجحانه
اجماعي ووجوبه مما يدعى عليه الاجماع من غير واحد من العلماء وهو الحق لنا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية استدل الاصحاب
بها ويظهر منهم هنا وفي جميع اقسام ما فيه الخمس استدلوا بالاية ان بناءهم على ان الاية غير مختصة بغنائم دار الحرب فما يوهمه قول المحقق الطبرسي
في اول كلامه ان المراد بالغنيمة هو غنيمة دار الحرب وانه مروي عن ائمتنا عليهم السلام من ان الاية مختصة بها ليس كذلك لان مراده هنا بيان الفرق بين الغنيمة
والفيء يعني ان الغنيمة وان كان من حيث اللغة عاما ولكن اريد من الاية هنا بيان حكم ما اخذ من اهل الحرب بالقتال لا بان يكون اللفظ معناه
ذلك فقط بل اريد ان هذه الفائدة هي التي اراد الله تعالى بيان حكمها وانما اخذ في القتال بقرينة ما قبل الاية وما بعدها الاتي فيثبت ان المراد
الغنيمة خلافا للقوم من الجمهور حيث جعلوهما واحدا ولم يفرقوا بين الفيء والغنيمة وادعوا نسخ اية الفيء التي مذكورة في سورة الحشر واية
الانفال بهذه **والحاصل** ان مراد الطبرسي ان اية الفيء والانفال لم ينسخ والذي يقسم على الاصناف هو ما اخذ بالقتال وهذا لا ينافي
عموم الاية لكل ما يسمى غنيمة وفائدة **و**لعله اراد بما هو مروي عن ائمتنا مثل ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع في الغنيمة قال
يخرج منها الخمس ويقسم ما بقي بين من قاتل عليه وولي ذلك **واما** الفيء والانفال فهو خالص لرسول الله صلعم وما في
معناه **و**يشهد بما ذكرنا من مراده ما ذكره في اواخر كلامه قال وقال اصحابنا ان الخمس واجب في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب و
ارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص وغير ذلك مما هو مذكور في الكتب **و**يمكن ان يستدل على ذلك بهذه الاية فان في
عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنم والغنيمة انتهى **و**ظاهره انه يدعي الاجماع على المسألة **و**يشهد بما ذكرنا من بيان مراد
المحقق الطبرسي عبارة المنتهى في كتاب الجهاد قال المقصد الرابع في الغنائم الغنيمة هي الفائدة المكتسبة سواء اكتسبت برأس مال
كارباح التجارات والزراعات وغيرهما او بالقتال والمحاربة والقسم الاول مضى البحث فيه والكلام هنا يقع في القسم الثاني ومراده
بما مضى هو ما مضى في كتاب الخمس ثم قال مسألة قد بينا ان الغنيمة شاملة لما يغنم بالقهر والغلبة من اموال المشركين ولما يغنم
بالمعاش والربح وعند الجمهور الغنيمة اسم للمعنى الاول والوضع يساعدنا على الشمول للمعنيين معا واما الفيء فهو مشتق من
فاء يفيء اذا رجع والمراد به في قوله تعالى وما افاء الله على رسوله الاية ما حصل له ورجع اليه من غير قتال ولا ايجاف بخيل ولا ركاب
وما هذا حكمه فهو للرسول صلعم خاصة ثم قال والغنيمة مشتق من الغنم به وانه ساقط على ما بيناه **اقول** ومراده من المشتق

مطلق ما استفيد بالقتال او الحرب اذ ذلك لا يقتضي كون معنى الغنيمة ذلك فقط فكان الله تعالى حكم على جزئي بسبب ثبوت حكمه تعالى في كلّيه وهذا مثل
ما يقال ان التسبيح لا يختص الامام والعبرة بعموم اللفظ سيما مع ملاحظة لفظ من شيء بعده واستدلال الاصحاب في جميع موارد الخمس من المعادن و
الكنوز وغيرهما وفي خصوص هذه المسئلة بعموم الآية يعيّن ذلك وكذا الاخبار المستفيضة الدالة على ارادة العموم وتقرّر بعضها وسيجيء بعض
اخر لكن يبقى الاشكال في معنى الفائدة والظاهر انها مطلق النفع الحاصل للانسان كما يظهر من اللغة قال الجوهري الفائدة ما استفدت
من علم او مال وكذا في القاموس ولا يطلق على نفس المتاع ولا على نفس البذر الحاصل من الزرع مثلا او هو مع شيء زائد من البذر
ليرد على ما اغترمه فيه وامّا الغنيمة فظاهرهم انها الفائدة المكتسبة كما صرّح به العلامة في المنتهى والمقداد في كنز العرفان وصاحب مجمع
البحرين والاكتساب طلب الرزق كما صرّح به الجوهري والفيروزآبادي وعلى هذا فلا يدخل فيه كل ما حصل للانسان بدون الكسب كالميراث
وطير دخل في كفه من الهواء او صيد دخل داره بمخافة ذئب او كلب او نحو ذلك وسيجيء تمام الكلام فلنرجع الى ذكر الادلة فنقول يدلّ
على المسئلة بعد الاجماعات المتعددة وعموم الآية الروايات المستفيضة مثل ما رواه الكليني ره عن حكيم مؤذن بني عيس قال سألت ابا عبد الله ع
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى قال ابو عبد الله ع بمرفقيه على ركبتيه ثم اشار بيده ثم قال
هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعته في حل ليزكوا وعن سماعة في الموثق قال سألت ابا الحسن ع عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس
من قليل او كثير ثم روى بعدهما عن احمد بن محمد بن علي بن يزيد وفي نسخة من الكافي ابن يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة
وما حدها رايك ابقاك الله تعالى ان تمنّ علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها
او حرث بعد الغرام او جائزة ويظهر منه ايضا ان هذا الحديث بيان للفائدة المذكورة في السابقين ويظهر منه شموله الجائزة من اقسام غير
المكتسب وروى الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال قال ابو علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك
فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وضياعهم فقلت فالتاجر عليه والصانع
بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم وعن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله ع على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة ع
ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذاك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق
فلنا منه دانق الا من احللناه من شيعتنا لتطيب لهم به الولادة انه ليس من شيء عند الله يوم القيامة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب
سل هؤلاء بما ابيحوا وعن علي بن مهزيار عن علي بن محمد بن الحسن الاشعري ووصفه في المنتهى بالقصر قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع
اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل او كثير من جميع الضروب وعلى الضياع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة وفي
بعض النسخ الصناع بالصاد المهملة والنون الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة بل المتواترة على ما ادعاه العلامة في المنتهى والتذكرة ولا
يحسن القدح في سند بعضها لانجبارها بالشهرة العظيمة بل الاجماع ولا في دلالتها لوضوح دلالتها في الجملة في الجميع وعدم الاشكال في
الدلالة في البعض ولا في اشتمال بعضها لما لا يقول به الاصحاب لانه لا يضر في الاستدلال كما مر مرارا والحاصل ان اصل المسئلة مما لا اشكال فيه
ويبقى الكلام في مقامات الاول ان المراد من الفوائد هل هو كل فائدة ام لا فالمشهور ان الميراث والصدقة والهبة داخلة فيه وذهب ابو الصلاح الى
وجوبه فيها واستحسنه الشهيد في اللمعة ومال اليه شارحه وكذا المحقق في المعتبر كما يظهر من ملاحظة كلامه في المال المختلط بالحرام وانكره ابن ادريس وقال
لم يذكره احد من اصحابنا الا ابو الصلاح ولو كان صحيحا لنقل نقل امثاله متواترا وذهب الناصر الى ان في قليل العسل وكثيره الخمس وادعى السيد في المسائل
الناصريات للاصل والاجماع وعن الشيخ في المبسوط العسل الذي يؤخذ من الجبال وكذلك المن فيه الخمس والمن على ما ذكره اهل اللغة هو طلّ يقع على اوراق
الاشجار وقال في القاموس المن كل طل ينزل من السماء على حجر او شجر ويحلو وينعقد عسلا ويجف جفاف الصمغ كالشيرخشت والترنجبين والمعروف بالمن ما وقع على
شجر البلوط وكذا يظهر من الصحاح اقول وعلى هذا فالترنجبين الذي يحصل في بلدة خوانسار ونواحيها ليس بالمن بل هو من الصمغ لانه صمغ نبت
شوكة ويحتمل ان يراد بالعسل الجبلي ايضا العسل المنعقد على الحجر من الطل لا لعاب النحل المعهود واما تحقق في الجبال عسل كما يظهر من القاموس انه احد
معاني العسل وكيف كان فوجوب الخمس في المن والعسل الجبلي مذهب الشيخ وابن حمزة والكيدري وابن ادريس والعلامة في التحرير ومن هذا الاختلاف
يقع الاشكال العظيم فانهم ان جعلوا المراد من الغنيمة في الآية مطلق الفائدة سواء كانت مكتسبة ومحصّلة بالاختيار او بدونه فيشكل بما ذكره
جمع في معنى الغنيمة انه الفائدة المكتسبة وبانه لا وجه لاخراج الميراث والهبة والصدقة فاخراجها يحتاج الى دليل ولا دليل عليه ظاهرا فمقتضى كلام
واطلاق بعض الروايات يشملها وقد عرفت ان ظاهر الاصحاب حيث نسبوا لزوم الآية في جميع الاشياء انهم لا يخصّونها بغنيمة دار الحرب وان

في بيان معنى الغنيمة

المتاع

هذا الخبر رواه الكليني في باب الفيء والانفال وتفسير الخمس من كتاب الحجة

في وجوب الخمس في ...

في بيان المسئلة ... في العسل ...

جعلنا المراد بالغنيمة هو الفائدة المكتسبة المحصلة بتكسب وان كان يظهر خروج الميراث في كمال الوضوح وكذلك الهبة والصدقة لبعد اطلاق الكسب
على مثل قبول الهبة والصدقة وان مراد الفقهاء من اطلاق الكسب عليه في باب الحج حيث ذكروا ان قبول الهبة فيما يستطاع به نوع كسب فلا يجب لان
الواجب مشروط عدم وجوب مطلق التحصيل **ولكن** يشكل الامر في تخالف الفهم في وجوبه في العسل والمن فان تحصيلهما من المكاسب في الدلالة
فالفة المخالف لا وجه لتخصيص العسل والمن بل كل ما يجتنى كالترنجبين والشيرخشت والصمغ وغير ذلك لان ذلك كله اكتساب في مثله فان المحقق في المعتبر
**فان** قيل لعل مراد هؤلاء ان تلك الامور من باب المعدن والكنز وغيرهما فلا يعتبر فيهما مؤنة فيجب الخمس فيهما من حيث الخصوصية لا من حيث
عموم المكاسب **قلنا** مع انه لا دليل على ذلك ظاهر اينا في احتجاجهم في المذكورات بانها من المستفادات والمكتسبات **وبالجملة** كلماتهم في
في هذا المقام غير محررة ولم نقف على تصريح ببيان ذلك الا انه ذلك يظهر من ذكرهم الميراث والهبة والصدقة في فروع الارباح والاكتسابات
ان القائل بدخلها فيها او المانع يمنع دخولها **واما** العسل والمن فيظهر من ابن ادريس والعلامة في التحرير والمحقق في المعتبر اندراجهما في الاكتساب
ومراد الشيخ غير معلوم **ولذلك** استشكل الشهيد ره في البيان فانه بعد ما ذكر الاقسام السبعة قال وثامنها العسل الماخوذ من الجبال والمن
ذكره الشيخ ره وابن ادريس وجماعة رضوان الله عليهم وهل هو قسم براسه او من قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الارباح من قبيل الارباح
فان السيد المرتضى لا خمس فيه فيحتمل نفي الماهية نفي الخصوصية ثم قال ونفى بعض الاصحاب الخمس عن المسك والاحجار الا ان فيها ثمان والظاهر ان الكل
وقال في فروع مسئلة جميع انواع التكسب واوجب ابو الصلاح في الميراث والهدية والهبة الخمس ونفاه ابن ادريس ونعما قال لاصالة البرائة فلا ينبغي الوجوب
مع الشك في سببه نعم لو نمى ذلك بنفسه وباكتساب لحق بالارباح **ثم** اقول والتحقيق في المسئلة بقاء الاية على العموم ولكن ظهورها في
الغنيمة المكتسبة او ترددها بينها وبين مطلق الفائدة يثبطنا عن تعميمها لمثل الميراث والهدية والهبة والمهر وعوض الخلع وحصول صيد
في داره بلا تعب ونحو ذلك ومن ذلك الصدقات والاخماس وفي رواية الحسين عبد ربه تصريح بعدمه في الخمس وكذلك الاخبار الواردة في
المسئلة لا يستفاد منها الا الفائدة المكتسبة ولفظ الافادة في بعضها بمعنى الاستفادة وهو ظاهر في الطلب والتحصيل والاصل مع ضعف كثير
من الروايات وعدم ظهور دلالة كثير منها في مثل ذلك وترك الجمهور العمل في العمومات امثالها يرجح عدم الدخول **واما** في مثل العسل والمن
والصمغ واقسامها فالاظهر وجوب الخمس فيها من باب الكسب والاستفادة لا من حيث الخصوصية **نعم** يظهر من صحيحة محمد بن علي بن مهزيار
ودخول الجائزة التي فيها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن في الغنائم والفوائد التي فيها الخمس وهذه الصحيحة مع انها
مضطربة مشتملة على امور كثيرة لا يقول به احد من الاصحاب غير منطبقة على مذهب ابي الصلاح وكذلك تؤيد النقدة الدالة على
ثبوته في الجائزة لا يبلغ حد الحجية في المقام متنا وسندا ولا يبعد حملهما على الاستحباب **و** يؤيده ان الاصحاب حكموا باستحباب تخميس
جوائز الظلمة واذا كانت مشتبهة ليزول الكراهة **وربما** استدل بعضهم بالاولوية بالنسبة الى المال المختلط بالحرام وهو كما ترى **وربما**
استدل بموثقة سماعة ولا دلالة فيها ظاهرا ولو نقل فيه احد بانه فائدة وغنيمة ويجب فيه الخمس وكذلك ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر
عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي
درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب عليه السلام الخمس في ذلك الحديث لا يعتمد عليه لان في طريقها احمد بن هلال **و** الاحوط ان لا يترك
الخمس في شيء من الفوائد لهذه الروايات واحتمال عموم سائر الاخبار بل ظهور بعضها كما ذكرنا **و** من اراد الاحتياط فينبغي ان يعتبر الخصوصية في
خمس العسل الجبلي والمن ولا يعتبر فيها مؤنة السنة فيخرج حين حصولها من دون اعتبار النصاب ولا مؤنة سنته وان فعل ذلك في الميراث والهبة والصدقة
ايضا فاولى واحسن وان لم يقم دليل على وجوب ذلك فالمعيار هو الادخال في ارباح المكاسب فيجري بما فيما ظهر دخوله دون ما لم يظهر كما بينا
**ومما** يدخل في هذا الصنف الاصطياد والاحتطاب والاحتشاش والاستقاء والاجارات وتعليم الاطفال في التدريس والاشتغال والمجتنيات
كالترنجبين والكزنكبين والكماة وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى سواء جعل احد الامور المذكورة حرفة لنفسه ام وقع على سبيل الاتفاق
وفي صحيحة علي بن مهزيار في الكافي قال كتبت اليه يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل
في يده بعد الحج فكتب ليس عليه الخمس **و** رايت في بعض اجوبة المسائل عن فخر المحققين انه لا خمس في وجاجرة الحج والزيارة وضم الى ذلك الصدقة
والميراث والهبة والجعالة والزكوة والخمس والامر في الجعالة والحج والزيارة مشكل **و** يحتمل فتوية نفي الخصوصية كالهبة **واما** الحديث فهو
ايضا يحتملهما فيشكل الاعتماد عليه اذ ليس في الحديث ذكر الفضل بعد المؤنة فلعل ان الجعالة ومطلق استيجار العبادات داخلة في الارباح
وحكمها **و** كذلك يجب في الزوائد المتصلة والمنفصلة في المال الذي لا خمس فيه كالميراث وما اخرج منه الخمس كاللبن والصوف والنتاج والثمن

ويفيد ذلك مثل التربح في الخمس من عين المال لاحق قيمته فلو اخرج خمس ماله بعد قيمته عشرين منها ثم حصل النماء الجميع ولنفس العشرين فقط يصرف فيه الخمس في نماء ماله والنماء فائدة حصلت له وفيما لو زاد بارتفاع القيمة السوقية اشكال من جهة الاشكال في صدق الافادة والاستفادة عرفا ويجري في الخمس بعده وليس ببعيد **وقال** في الدروس ولو وهب المال في اثناء الحول او اشترى بغبن حيلة لم يسقط ما وجب فهو كما لا انه ليس من المؤنة وهل يكفي ظهور الربح في مال التجارة او يحتاج الى البيع والانضاض فيه وجهان استقرب في الكفاية الثاني **الثاني** انما يجب الخمس في هذا القسم بعد وضع مؤنة المال للك **و** الدليل على ذلك الاجماع نقله جماعة من الاصحاب والاخبار المستفيضة جدا **منها** رواية ابي علي بن محمد بن الحسن المتقدمة ومنها صحيح البزنطي قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام الخمس اخرجه قبل المؤنة او بعد المؤنة فكتب بعد المؤنة **و** رواية ابرهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اقرأني علي بن مهزيار كتاب ابيك فيما اوجبه على اصحاب الضياع نصف السدس بعد المؤنة وانه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤنته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل وعياله فكتب وقرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان **و** لعل ذكر نصف السدس مبني على ان اباه عليه السلام قد وهب ما سواه **و** رواية علي بن محمد بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته **و** الظاهر من هذه الاخبار مؤنة السنة وكذا مؤنة الرجل وعياله كما صرح به في رواية الهمداني ونص عليه الاصحاب وادعوا عليه الاجماع فلا وجه للاشكال فيه ويبقى الاشكال في ان المؤنة توضع من اي شيء ولا اشكال في ان رأس المال وما لا بد للتصرف ويحتاج للقنية كالفروش والظروف ونحو الضيعة التي هو مستغلها وامثال ذلك لا يحسب فيها من المؤنة انما الاشكال فيما لو كان عنده مال مستعد للصرف مثل الدراهم مثلا او غلة موروثة او نحو ذلك فهل يحسب المؤنة من ذلك المال او من الارباح او منهما معا بالنسبة كما لو كان مؤنته مائة وارباحه مائتين وماله الاخر مائتين فاذا وزع المؤنة على المالين المتساويين يخمس مائة وخمسين من الارباح ذكر جماعة من الاصحاب فيه الوجوه الثلاثة **و** يظهر من جماعة من الاوسط **و** منهم الاول اوسط الاخراج اعدل ورجح المحقق الاردبيلي الاول **اقول** والاخبار وان كانت ظاهرة في اخراج المؤنة من الارباح سيما رواية الهمداني والنيسابوري ورواية محمد بن الحسن الاشعري لكن الظاهر منها ايضا اختصاص المستغل فيما حصل منه الربح فلا دلالة فيها على الوضع من الربح وان كان له ما يصرف في المؤنة ولا يحتاج الى صرف الربح فيها **و** ادعى المحقق الاردبيلي تبادر صورة الاحتياج من قوله الخمس بعد المؤنة يعني اذا احتاج الرجل في مؤنته الى صرف الارباح فلا خمس عليه فيما يحتاج اليه من ذلك **و** اما مع عدم الاحتياج لوجود مال اخر يصرف في المؤنة فيجب الخمس **و** استدل ايضا بعموم ادلة الخمس وعدم وضوح مخصص دليل المؤنة وان الاجماع ونفي الضرر انما يثبتان ما لو احتاج في المؤنة الى انفاق الارباح وبان ذلك يؤول الى عدم الخمس في اموال كثيرة مع عدم الاحتياج الى صرفها في المؤنة مثل ارباح تجارات السلاطين وزراعاتهم واكابر الزراع والتجار وهو مناف لحكمة شرع الخمس في الجملة **اقول** ويمكن ان يكون نظر من رجح الاوسط بعد انتفاء التبادر من اللفظ كما ذكرنا الى تنافي المقتضي بجملته وكذلك جماعتهم المنقول وجمع ملاحظة تصادم ذينك الظهورين من حيث اللفظ ومن حيث الحكمة وقطع النظر عن الظهور اللفظي فلا امل من حصول الشك في الاصل براءة الذمة عن التكليف الزائد مع ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في قدر الاجمال سيما في الاية وعمومها اشكال تقدم وجهه **و** في الاخبار اشكال الا من حيث السند والدلالة وغيرهما ولم يثبت حجية العام فيما يساوي المؤنة من الارباح مع وجود ما يكفيها او بعضها من غيرها **و** اما قوله ان ذلك يؤول الى عدم الخمس فهو محض استبعاد ومنقوض بسقوط الزكوة عن زراعات السلاطين اذا كانت في غاية الكثرة اذا صارت بسبب كثرة المؤنة وقلة نمو الزرع بحيث لو وضع مؤنة الزرع عنها لا يبقى الا قليل او لا يبقى شيء ما كان بعد حصول وان كان كثيرا في نفسه فيسقط الزكوة عن اموال كثيرة مع عدم الاحتياج اليها لجماعة يقول بوضع مؤن الزراعة في الزكوة هذا **ولكن** الانصاف بعد التامل التام ظهور ما ذكره المحقق الاردبيلي ره سيما مع ملاحظة رواية علي بن راشد فان قوله بعد مؤنتهم يدل على انه لمكنهم او بدله وهي مع انها لا يبعد ان يلحق بالصحاح منضمة الى ملاحظة الحكمة واستبعاد ان يجعل ذلك شرطا مطردا فيما لا يحتاج اليه اصلا بل وظهور ساير الاخبار بعد التامل وكذا اطلاق كلام السابقين **و** دعوى اجماعاتهم يكفي في خروج المبين عن الاجمال فينبغي عمومات الخمس بحالها فالاظهر انه يلاحظ من ذلك المال او قيمته نقصه او فرض النقص من الارباح فان فضل بعد ذلك شيء فيه الخمس **و** لو دليل التقسيط فلم يعارض دليلي المالين [illegible] فيقسم بينهما بالنسبة وقد عرفت الترجيح **ثم** ان الوجوه الثلاثة مفروضة في كلام الشهيد في الدروس في الطارف والتلاد ولم يعرف بعضهم لاختصاص وكلام غيره اعم من ان يحصل المال الاخر غنما او قبله بل يظهر من بعضهم اختصاصها بالطارف وهو ايضا مشكل **الثالث** المراد بالمؤنة ما



بصرفه لنفسه وعياله الواجبي النفقة وغيرهم ومؤنة التزويج واشتراء الامة او العبد او الدابة والضيافة والهدية اللائقات بحاله فلو اسرف حسب
عليه ما زاد وان قتر حسب عليه ما نقص والاحوط عدم احتساب الاخيرة ومنها ما يلزمه بنذر او كفارة ومؤنة الحج الذي وجب عليه في هذا العام وكذا
يستثنى من ربح عامه فلو استقر الحج في مال السابق فلا يحسب مصاريفه من المؤن فلو حصل الاستطاعة في الحج من فضلات السنوات المتعددة فيجب
فيما قبل عام كمال الاستطاعة فلا يجب في مئونتها اذ لم يصارف كمالها في هذا العام بسير القافلة وان تأخر المسير فهو كالاعوام المتقدمة وكذا لو تعذر
الحج في هذا العام ولو ترك الحج بلا عذر فيحسب من المؤنة كما لو قتر في الانفاق وان كان آثما ويجري على القول بوضع جميع المؤنة من الارباح ونسخ جميع مؤنة
الحج من ربح عام كمالها وان بقي لاجل الكمال مقدار قليل ثم على ما اخترناه لا ريب في وضوح والدين الذي يلزمه في عامه من اجل المؤنة او غرامة فهو
المؤنة واما الدين السابق على العام فليس منها اذا كان له في عام حصول الدين ما يفي به من غير المستثنيات في الدين وان قلنا بوضع المؤنة من الارباح
الدليل مقتضيا وضع مؤنة العام من ارباح العام وهذا ليس من مؤنة العام وسواء كان احتساب المؤنة من الربح او من المال المعد للصرف على احد
الاقوال بالنسبة الى لزوم الخمس في ارباح السنوات الماضية وعدمه لا ينافي وجوب وفاء الدين من غير المستثنيات فيه نعم لو لم يكن عنده شيء سوى مستثنيات
فيوضع منها لتعلق التكليف به حينئذ في هذا العام بما ملكه فيه لانه لم يكن قادرا على الاداء في الاعوام السابقة وحصل القدرة في عام ربحه وكذا لو تكرر
في الحج السابق ومن جملة المؤن الصدقات والخيرات واسفار الطاعة من الزيارات والحج المندوب ولا يعتبر فيها الاقتصاد اذ لا سرف في الخير نعم يعتبر
مؤنة الاستعداد لذلك ومنها ما يأخذه الظالم قهرا او يصانعه اختيارا ويجبر خسران التجارة والزراعة ونحوهما بالربح في الحول ولا يجبر مطلق التالف
الظاهر تتميم رأس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل المستغل الرابع الظاهر من الادلة هنا ايضا تعلق الخمس بعين
الفاضل لا بقيمته الا ان الظاهر التعلق بالمجموع فلو كان فاضل المؤنة خمسة عشر وقفة مثلا لا يتفاوت قيمتها فلا يكفي اخراج اقلها قيمة والظاهر جواز اخراج
القيمة عن العين كالزكوة سيما اذا كان الفاضل من الامتعة والاقمشة والظاهر ان المعتبر اخراج القيمة التوقيفية حين الاخراج لا ما اشتراه به وصرح
بعض المحققين ايضا الخامس مصرف هذا القسم هو مصرف سائر الاقسام على المشهور عند الاصحاب وسائرهم خلافا لما يظهر من بعض الاخبار منها
عبد الله بن سنان المتقدمة فللاول وظاهرهم عدم الخلاف في المسئلة وعموم الاية يدل عليه مضافا الى اطلاق بعض الاخبار وفيه ... ويسر الله
في مستحق المعدن والكنز والغوص ايضا واستغرب القول بكون جميع المذكورات له ع ولا وجه له لعموم الاية وخصوص رواية احمد بن محمد ومرسلة حماد
الآتيتين في تقسيم الخمس المتضمنتين بالشمول بل الظاهر من العلامة في التذكرة والمنتهى الاجماع على ان مصرف الخمس في جميع ما يجب فيه الخمس هو مصرف خمس
الغنائم السادس الارض التي اشتراها الذمي من مسلم يجب فيها الخمس ولم يذكره كثير من الاصحاب المتقدمين وذهب اليه الشيخ ومن تأخر عنه
وادعى عليه الاجماع ابن زهرة وهو ظاهر التذكرة والمنتهى ونسبه في الحدائق الى علمائنا ويدل عليه رواية ابي عبيدة الحذاء عن الباقر ع رواها الشيخ والصدوق ورواه
في المقنعة مرسلا عن الصادق ع وعن الشهيد الثاني في فوائد القواعد الميل الى عدم الوجوب استضعافا للرواية ووصفها في الروضة بـ
الموثقة ولا وجه له لظاهر الارشاد فانها في التهذيب صحيح ليس فيه من يتأمل فيه ورواها في موضعين منه قال سمعته يقول ايما ذمي
اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس وفي المقنعة فعليه فيها الخمس وربما يتوقف في الاستدلال من جهة الاشكال في ان الذي يمنع كون
الخمس في الرواية هو المصطلح لاستناد ذلك الى ان من مذهب مالك من العامة وجوب منع الذمي عن اشتراء الاراضي العشرية يعني ما كان زكوته العشر مثل ما
سقي بالسيح والبعل ولو فرض انه اشتراها ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس لمستحقي الزكوة فلعل المراد من الحديث هو هذا ولعله مورده
التقية موافقا لمالك لاشتهار فتاويه في زمان الباقر ع وهو بعيد لاطلاق الرواية وشمولها العشرية وغيرها وما يزرع وما لا يزرع وما
يبلغ زرعه النصاب وما لا يبلغه وبالجملة لا وجه للاشكال في الرواية الصحيحة الظاهرة والاعتضاد ولا يعارضها صحيحة عبد الله بن سنان
المتقدمة القائلة انه ليس الخمس الا في الغنائم خاصة بتقريب عدم تسمية ذلك غنيمة لانها مخصصة بهذه الرواية والظاهر ان مصرف هذا القسم هو
مصرف سائر الاقسام كما سيظهر لك وجهه ثم انه مقتضى اطلاق الرواية كفتاوى جماعة وصريح الشهيدين شمول الارض لما كانت مشغولة
ببناء او شجر وغيره ولكن المحقق في المعتبر قال والظاهر ان مراد الاصحاب ارض الزراعة لا المساكن وكذا قال العلامة في المنتهى وتبعه في المدارك
المنتهى وضعفه قول جده بالتعميم وقد يستشكل بانه ان عد تلك ارض الدار والبستان من الارض انما هو اذا اعتبر الدار من حيث انها دار و
كذا البستان واما لو اعتبر ارض الدار والبستان من حيث هي ارض فيصدق عليها وفيه ان ذلك يتم في لفظ الارض مفردة من كلمة البيع والاشتراء
من يدعي الظهور من اللفظ في غير الدار والبستان انما هو في المركب يعني مجموع قولك اشترى ارضا فالاصل مع منع الظهور ودعوى التفاصيل ان
ذلك نظر الاصحاب تبطلها عن التعميم نعم يتم الاشكال لو صرح ببيع الارض البستان مثلا لا بان يكون هو المقصود بالذات مثل ان يريد اشتراء

البناء ليقطع اشجاره و يزرع فيه فاشترى اذ الارض جزء للدار والبناء فيدل بيعهما على بيعها بالتضمن والتبع قلنا لا منع من الجمع بينهما لان
المتبادر من اللفظ في الحديث الاشتراء المستقل وقصدا بالذات لا بالتبع وان كان اجزاء المبيع داخلة فيه ضمنا و ظاهر الرواية وفتاوى الاكثر
الاختصاص بالاشتراء وهو مقتضى الاصل و الحق الشهيد مطلق الانتقال كالهبة وغيرها وهو مشكل و مقتضى الاحوط ان يشترط الخمس في
ضمن عقد الانتقال بل في البيع ايضا ليندفع الاشكال بالمرة وذكر الشهيد ان لكل الامام والحاكم يتخير بين اخذ خمس العين او خمس الانتفاع ولعل
المراد انه ليس للذمي ان يمتنع من العين ويقبل الانتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان يقبل الانتفاع لو رضي به الذمي لا ان له الزامه بالانتفاع
اذ لم يدل الحديث الا على تعلق الخمس بالعين و هنا احتمال ضعيف وهو ان يكون تمام الارض للذمي وعليه خمس منافعها كما في قولهم من زرع ارض
الفلاني فعليه العشر ولا يستفاد من الروايات اما اخذ قيمة العين فلا دليل عليه الا ان يرى الحاكم الصلاح فيه اذا رضي به الذمي ولا دليل على جواز
الزامه بها ولو فرض اخذ القيمة فهي على اصل المسألة وجوب الخمس عليه في ذلك الخمس لانه ايضا مشكل لملك المشتري من صاحب الخمس وهكذا الى ان
لا يبقى شيء والمراد بخمس الانتفاع ينبغي ان يكون خمس اجرة المثل مما ينتفع به الذمي اذ قد يتفاوت بالوجود والعدم والقلة والكثرة بسبب ترك
الزرع واسائه ونحو ذلك فيؤخذ منه ذلك في كل عام وعلى القول بشمول الارض المشغولة بالبناء والاشجار فيقدر الارض المشغولة على ان يكون الشاغل
مستحقا للبقاء باجرة لصاحب الارض ويؤخذ منه خمس اجرة مثل تلك الارض و قد يحتمل هنا تقدير الارض خالية عن الشاغل واخذ اجرتها
كلها وهو بعيد لعدم تعلق حق الخمس بها خالية بل كان مقارنا بالشاغل واما لو اريد اخذ العين على هذا التقدير فلو فرض افراز خمس العين فلا
مناص عن اخذ اجرة مثل الخمس لعدم التسلط على منع الذمي عن التصرف في الشواغل ولو باع الذمي هذه الارض بذمي آخر لا يسقط خمسها بل ولا
لو باعها المسلم ايضا فيبطل البيع في مقدار الخمس ويتخير المشتري مع الجهل لتبعض الصفقة وكذا لا يسقط بالاقالة في البيع بعين الثمن
ما قابل غير خمس الارض فهو في الحقيقة اقالة في بعض المبيع لخروج الخمس عن ملكه فيسراوان لم يسلمه الى المستحق بعد ولا يعود الى البائع بالاقالة ولا
فرق في ذلك بين ما لو وقعت على المنفعة ام لا واما الاحتمال الضعيف المتقدم فيصح الرد في الكل لكن على الذمي ارش عين الخمس وصيرورتها
معيبة بسبب تعلق وجوب خمس المنفعة وتعلق حق بالبائع لتبعيته للعين و ربما احتمل سقوطه هنا لان الاقالة فسخ البيع فكان
البيع لم يقع من المسلم اصلا ويضعف بان الفسخ انما هو من حين الاقالة لا من حين العقد ولا فرق بين ان يكون الارض مما يتعلق به الخمس كالمفتوحة
عنوة او لا لاطلاق النص والفتوى وتصور ذلك بان نقول بجواز بيعها تبعا للآثار كما هو التحقيق او يكون المبيع هو حصة الخمس من تلك الارض
او بان يبيعها الحاكم لاجل مصالح العسكر مثلا لاطلاق النص والفتوى **السابع** المختلط الحلال بالحرام ولم يتميز مقدار احدهما من
الاخر ولا صاحبه فالمشهور بين الاصحاب سيما المتأخرين وجوب اخراج الخمس ونسبه في المنتهى الى اكثر علمائنا وفي المعتبر الى كثير من علمائنا وفي الخلاف الى
الشيخ وابي الصلاح قال ولم يذكره ابن الجنيد ولا ابن عقيل ولا المفيد **قوله** وروى المفيد في كتاب الزيادات عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب
مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة عن ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله تعالى طهر الاموال بالخمس و
ظاهر العمل عليه وعن ابن زهرة دعوى الاجماع عليه وتأمل فيه جماعة من محققي المتأخرين كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وصاحب
الكفاية وغيرهم ويظهر من الشهيد في البيان التوقف في كون ذلك هو الخمس المصطلح وسيجيء كلامه في المدارك بعد القدح في الروايتين الاتيتين
من حيث السند وعدم ذكر المصرف فيه ان المطابق للاصول وجوب عزل ما يتيقن انتفاؤه عنه والتفحص عن مالكه حتى يحصل اليأس
من العلم به فيتصدق به على الفقراء كما في غيره من الاموال المجهولة المالك و قد وردت بالتصدق بما هذا شأنه روايات كثيرة مؤيدة بالاطلاقات
المعلومة وبالاعتبارات العقلية فلا بأس بالعمل بها ان شاء الله تعالى انتهى و **حجة** المشهور ما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام
ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز
وجل قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وما رواه الكليني عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين
فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه من الحرام وقد اختلط علي فقال امير المؤمنين عليه السلام
تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وروى الصدوق في الفقيه مرسلا قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام
اصبت مالا اغمضت فيه افلي توبة قال ائتني بخمسه فاتاه بخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب تاب ماله معه و لا ينبغي القدح في سندها
مع ورودها في الاصول المعتمدة سيما الكافي والفقيه وعمل كثير من الاصحاب بل اكثرهم مع الاجماع المنقول وسنذكر الخبر الصحيح ايضا وان لم
يذكروه في مقام الاستدلال لكن الاشكال انما هو في دلالة الروايات المذكورة وان المراد بها هل هو الخمس المصطلح او المعنى اللغوي فيمكن القدح

ابن ادريس

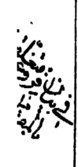
فاتى

فقال يا امير المؤمنين

بان الاظهر وان كان ثبوت الحقيقة لكن ثبوتها حتى في زمان امير المؤمنين ع في محل المنع سلمنا لكن الخمس ليس من باب سائر الالفاظ مثل الصلوة
والصوم فان هذا اللفظ اسم مرتبة من مراتب الكسور وهو باق على حقيقته جزما في العرف واللغة والشرع فغاية الامر ثبوت الاشتراك اللفظي فيرجع في تعيين
المراد الى القرينة ولا ريب ان التصدق في الرواية الثانية قرينة على ارادة الوضع اللغوي سيما على ما هو المشهور بينهم من حرمة مطلق الصدقات الواجبة على بني
هاشم وان كان الاقوى خلافه واطلاق الصدقة على الخمس احيانا لا يقتضي كونها حقيقة فيه لان الاستعمال اعم مع ان الظاهر كون الصدقة والتصدق حقيقة
في غير الخمس ليس باقل من دعوى الحقيقة الشرعية في الخمس بل هو الظاهر **فان قلت** ان الامر باخراج الخمس بدون ذكر المصرف ولا ذكر لفظ يدل على المصرف
كالتصدق في الحديث الثاني ايضا قرينة على ارادة الخمس المصطلح المعهود **قلنا** ان اردت من المعهود هو المذكور في الاية المنقسم على الاقسام الستة فيرد منعه
دخول الميراث في الغنائم والمال المختلط قد يكون ميراثا وهم قد اخرجوا مع انهم قد يستشكلون في المصرف في غير ذلك ايضا كالارباح فان بعضهم يخصه
بالامام مع انه خمس عندهم فان كان هؤلاء يحملون الخمس الوارد في الاخبار في باب الارباح على ما هو المذكور في الاية فما وجه الاشكال وان كانوا يحملونه على
الاعم كما يستفاد من بعض الاخبار الدالة على حكم الارباح فيمكن ان يكون هذا الخمس ايضا مصرفه غير ما هو المذكور في الاية في تلك الاخبار وهو غير معلوم لنا
سلمنا ظهور ما في الرواية الاولى في الخمس المصطلح لكن ظهور الرواية يعارضها وتغلب عليها او يتساقطان فالاصل وكل ما دل على ان مجهول المالك يتصدق
به على الفقراء يرجح الحمل على المعنى اللغوي فالاصل ان اخراج الخمس واجب لكن لا يتعين ايصاله الى مصرف خمس الغنائم بل يجوز دفعه الى مطلق الفقراء
ولكن الاحوط ان يصرف الى فقراء بني هاشم فانه ان كان من باب مجهول المالك فالاظهر جواز صرفه اليهم لما مر في كتاب الزكوة من عدم ثبوت الدليل
على حرمة غير الزكوة والفطرة الواجبتين على بني هاشم سواء كانت واجبة او مستحبة زكوة كانت او غيرهما وان كان من باب الخمس فقد وصل
الى مصرفه فان حصة الامام ع يجوز صرفها الى فقراء بني هاشم في حال غيبته ايضا على الاظهر كما سيجيء تحقيقه وقال الشهيد في البيان الاحوط
ان مصرف هذا الخمس اهل الخمس وفي رواية تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاموال بالخمس وهذه تؤذن بانه في مصارف الصدقات لان
الصدقة الواجبة محرمة على مستحقي الخمس ولكن قال الصدوق في الخصال روى في الصحيح عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما
يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز والخمس ثم قال في الخصال وعن ابي عبد الله ع قال الخمس
على خمسة اشياء على الكنوز والمعادن والغوص والغنيمة ونسي ابن ابي عمير الخامس قال مصنف هذا الكتاب اظن الخامس الذي نسيه ابن ابي عمير
مال يرثه الرجل وهو يعلم ان فيه من الحلال والحرام ولا يعرف اصحاب الحرام فيؤديه اليهم ولا يعرف الحرام بعينه فيجتنبه فيخرج منه الخمس انتهى كلامه ره
وسوق الرواية دليل على ارادة الخمس المصطلح فهذه الرواية مع ظهور عمل جمهور الاصحاب عليه ونقل الاجماع المنقول يكفي في ذلك فالمختار وجوب ايصال
ما لم يعرف صاحبه والقدر الى ارباب الخمس المصطلح ومصرفه مصرف سائر الاقسام وان لم نقل بدخوله في الاية اذا كان من باب الميراث لظاهر الصحيحة
المذكورة والملازمة مرسلة حماد بن عيسى ومرسلة احمد بن محمد الانبيين في تقسيم الخمس **وقد** مر ان ظاهر العلامة ايضا دعوى الاجماع على ان
مصرف الخمس في كل ما يجب فيه الخمس هو مصرف خمس الغنائم **وقد** يستدل على وجوب الخمس في هذا القسم بحسنة الحلبي المتقدمة في
خمس الغنائم **وقد** يستدل على وجوب الخمس الغنائم **وقد** ضعف العمل عليها ان اريد بها الغنيمة الحاصلة من حرب الكفار بدون اذن
الامام مع انه غير ما نحن فيه وان اريد بها ما يحصل من عمالهم وولاتهم كما يشعر به لفظ الديوان والاوان في موضع اللواء في بعض النسخ
فلا دلالة فيه على ما نحن فيه وموثقة عمار ايضا عن الصادق ع انه سئل عن اعمال السلطان يخرج فيه الرجل قال لا الا ان لا يقدر على
شيء يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه الى اهل البيت وفي رواية الحكم بن علباء الاسدي
قال دخلت على ابي جعفر ع فقلت له اني وليت على اهل البحرين فاصبت بها مالا كثيرا واشتريت متاعا واشتريت رقيقا واشتريت
امهات اولاد وولد لي وانفقت وهذا خمس ذلك المال وهؤلاء امهات اولادي ونسائي وقد اتيتك به فقال اما انه كله لنا وقد قبلت ما
جئت به وقد حللتك من امهات اولادك ونسائك وما انفقت وضمنت لك علي وعلى ابي الجنة فالاولى حمل تلك الاخبار على
الاستحباب فيما يحصل من ولاية الظالمين اذا لم يكن حراما والا يجب ردّه الى اربابه **وربما** يستدل بموثقة على الاستحباب تخميس
جوائز الظالم اذا كانت مشتبهة لزوال الكراهة **و** يحتمل ان يكون كل ما يحصل من عمالهم من باب الانفال كما مر فيما يغنم في عسكرهم
من دار الحرب فيكون حينئذ اكتفاء الامام بالخمس من باب العفو والتحليل عن الباقي كما يدل عليه الرواية الاخيرة **مع** ان رواية الاخيرة
ربما كانت مبنية على ان البحرين كان من الانفال لكونها مما انجلى اهلها وكان البحر كما يستفاد من بعض الاخبار وكان حكم
الانفال في زمن الامام انه لو تصرف فيه متصرف باذن الامام كان خمسه للامام ولكن الامام كان يعامل معه معاملة الخمس كما يظهر

من الكليني في الكافي وان الاسناد كان في المسئلة كان بنيه اذن الامام فالجميع للامام وما ذكرته مطابق للرواية وغيرها من الروايات ويبقى تمام الكلام في الانفال والحاصل ان ما يمكن به الاستدلال في المسئلة من الاخبار هو ما قدمناه ولا يتم شي منها اذا جهل مقدار الحرام اصلا و صاحبه قطعا وهو المتبادر من الروايتين ايضا اذ الظاهر من الفضل المنفي هو العموم فالمراد مكان المعرفة من جميع الوجوه ولكن كلمات كثير من علمائنا كانه صريح في ان المتقدمة مطلقة تقتضي وجوب الخمس وان علم زيادة الحرام على الخمس وعلمت زيادته عليه او علم الحرام صرح بعضهم بذلك كالمحقق في المعتبر فانه قال ولا يعتبر في غنائم دار الحرب ولا في الارض التي ابتاعها الذمي من المسلم ولا في المال المختلط حرامه بحلاله مقدار بل يجب فيه الخمس مطلقا من غير تقدير قال الشيخ اذا اختلط الحلال بالحرام حكم بالاغلب فان كان الاغلب حراما احتاط في اخراج الحرام وكذا لو ورث مالا يعلم ان مورثه جمعه من محظور ومحلل بان غلب على ظنه وعلم ان الاكثر حرام احتاط في اخراج الحرام منه وان لم يتميز له اخرج الخمس وصار الباقي حلالا وما ذكره الشيخ تفصيل لم يدل عليه الرواية فان كانت عنده ثابتة فتفصيله غير لازم اقول ويقرب من كلام الشيخ كلام ابن الجنيد وكلاهما مهمل في التفصيل وان كان احسن من الاطلاق مطلقا كما يظهر من المحقق الا ان الاولى ما ذكره جماعة من المحققين في التفصيل وهو ان وجوب اخراج الخمس انما هو اذا جهل القدر والمستحق من جميع الوجوه كما هو ظاهر الروايتين ولا يبعد تنزيل اطلاق الصحيحة على ذلك ايضا واما اذا علم المالك والمقدار فلا ريب في وجوب الايصال اليه وان علم القدر معينا دون المالك فالاقوى وجوب التصدق به عن المالك مع الياس من المالك سواء كان بخمسه او ازيد او انقص بعد اندراجه في مدلول هذه الاخبار فيكون من باب المال المجهول المالك ومقتضى اطلاق فتاويهم والاخبار الواردة فيه التصدق به ومقتضى بعض الاخبار الواردة فيها انها من باب الانفال والظاهر في مثلها ايضا في امثال هذا الزمان جواز التصدق ولا باس بذكر بعض الاخبار وهو ما رواه الكافي في الصحيح عن يونس قال سالت عبدا صالحا فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكة وارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف اوطانهم وقد بقي المتاع عندنا فما نصنع به فقال تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة قال يونس فقلت له لست اعرفهم ولا ندري كيف نسال عنهم قال فقال بعه واعط ثمنه اصحابك قال فقلت جعلت فداك اهل الولاية فقال نعم وقريب منه روى الشيخ في الصحيح عن الرضا ع وروى ايضا عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد الصالح قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وانا صاحب فندق فمات صاحبها ولم اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج قال المحقق الاردبيلي ره في كتاب اللقطة ان هذا مال ثبت برد المظالم وقال العلامة المجلسي نور الله ضريحه الفاضل التستري ره ان هذا والقسم الاول يعني ما لا يعلم القدر والمالك هو المسمى برد المظالم ويجوز اعطاؤها السادات وغيرهم وكيف كان فلا ريب في تفاوت الحال في القسمين من حيث الدليل فان الاول مما وقع فيه النزاع العظيم والثاني مصرفه مصرف الخمس وقد عرفت انه الاقوى بخلاف هذه فان المشهور جواز التصدق به ولم يشترطوا فيه اذن الحاكم ولا عدالة المتصرف ولا عدالة المستحق وجوز المحقق الاردبيلي ايضا التصدق به على السادات وهو على الاظهر كما مر الاشارة اليه سابقا وعلى القول بتحريم مطلق الصدقة الواجبة على السادات يجي القول بالعدم وبذلك صرح في المسالك حيث قال ولو علم القدر خاصة وجب الصدقة به على مستحقي الزكوة لحاجتهم وكذا الشهيد في البيان وذهب جماعة منهم العلامة في التذكرة في صورة الزيادة عن الخمس الى التصدق بالزائد ووجهه غير ظاهر وان علم القدر مجملا مثل انه يعلم انه يزيد على الخمس ولا يعرف قدر الزيادة قال العلامة يجب اخراج الخمس ثم ما يغلب على الظن واجمل في الزائد ولعله اراد الصدقة كما احتمله في المسالك وصرح به واحتمل في المسالك ان يكون المجموع صدقة وكون المجموع خمسا والاخير في غاية البعد واما لو علم انه اقل من الخمس ولم يعرف قدره فقوى في المسالك الاقتصار على اخراج ما يتيقن معه براءة الذمة ويحتمل الاكتفاء بالظن وهل هو خمس او صدقة وجهان ولا ريب ان جعله خمسا احوط اقول لا يجعله خمسا بل هو صدقة يجوز اعطاؤها الفريقين واما الاقتصار على اخراج ما يتيقن اشتغاله عنه كما احتمله في المدارك فقوي [illegible] وهو موافق لاصالة البراءة ويجري هذا الكلام في تعيين الزائد عن الخمس في الصورة المتقدمة وتجري في كل نظائره ومثل انه يعلم اشتغال ذمته بالخمس او بالزكوة ولا يعرف القدر فان اصالة برأة الذمة يقتضي عدم اشتغال ذمته الا بالمتيقن والقول باستصحاب شغل الذمة والاحتياط يجب عليه ان يتم في القدر الثابت من الاشتغال الغير قلت ان الغاصب المعتدي الظالم اذا غصب مال احد ونسي مقداره واريد الانتزاع منه فكيف يكتفى باخذ ما يتيقن من المقدار مع ان حين الغصب صار ضامنا لما اخذه في الواقع فلو اراد الخلاص عما كتبه الكرام الكاتبين في زبرهما فكيف يعتمد على اصالة البراءة عن الزائد وكذا اذا غصب صرة من دينار ولا يعرف قدرها واخرجها قدر ربما في مغشية نعم قد لا يمكن الحاكم اجباره على الزائد لان نية المدعي على الاثبات مثلا وعدم ثبوت التكليف على الزائد ظاهرا لا ينافي كونه مكلفا بازاحته ما في كتب عمله فان قيل

التكليف به تكليف بما لا يطاق حيث انه جاهل به **قلنا** انه متعذر باثبات مقدمته وهو الاتيان بما يتيقن معه البرائة مع انه لو البلاغ على هذا التكليف لا مانع عقلا عنده ايضا **نعم** لو تاب فندم واراد التخلص فلعله يمكن القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق ولكن المفروض انه ليس فوق طاقته فلا يتجه هذا الكلام في شيء **نعم** هذا الكلام يجري في قضاء الفوائت مع التوبة اذا لم يتيقن هنا هو الفرض الجديد على الضيق واشتغال الذمة بشيء في الوقت لا يقتضي وجوب قضائه في خارج الوقت لا بتقدير عموم فليقض ما فاته الا انه لا يشمل المجهول كما لا يخفى وهذا ايضا انما يجري فيما نسي الفائت من الاصل واما لو كان متذكرا لها بعد الوقت ثم نسي فيجري فيه الكلام السابق **وبالجملة** الذي ثبت من حيث التبوء عدم المؤاخذة على المعصية نسيانا لا لان نسيان المعصية يمحوها عن كتاب الاعمال فلا يمكن ان نقول الان نحن مكلفون بتدارك المعصية على نهج ثبت فيها التكليف الا بما يتيقن الاشتغال به الان فلنا ان نسقط اشتغال الذمة بما يدل على وجوب رد عين المغصوب مهما امكن واذا تلف العين او اختلط بحيث لم يتميز فالتكليف انما هو التوبة ورد المثل او القيمة وهذا التكليف تكليف جديد وان كان منشأه سبب التكليف القديم فيحتاج في اثبات هذا التكليف وتحديده الى دليل شرعي واصل البرائة واصل العدم من الادلة الشرعية بحيث يختلج في تحديد المثل المتحد به مقدار العين ولا يمكن الامتثال بالفرض فنقول ان التكليف بمثل ما في نفس الامر غير متيقن ولا ظني بل مرجوح لان نفس الامر اعطاء المثل بما هو فيما علم حقيقة المثل ولو قلنا بارادة نفس الامر للزم في مثل قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ان المعتدى عليه اذا كان جاهلا بالمقدار لجاز له الاخذ بالمثل النفس الامري وهو غير ممكن في حقه فالاصل يقتضي كون لنا الاقل هو الاقل فيجب علينا اخراج مثله كما في استصحاب النجاسة في الرجوع في المطهر الى اقل الامرين بسبب الرجحان الظني في احدهما بحسب الدليل الشرعي او التخيير واختيار الاقل لاصل البرائة كما لو تردد مقدار التراوح نزح ثلاثين دلوا او اربعين وفيما لو تردد بين الثلث والسبع **وقد بينا ذلك في القوانين فنقول** الاصل عدم زيادة المال الحرام في نفس الامر عن الاقل ولم يثبت اشتغال الذمة بالزائد وهذا الكلام في المال الذي حصل اليقين بعينه او غيره سيما اذا كان الغير صغيرا واوضح منه ما لو استقرض احد مقدارا وشك في الزائد لعدم تيقن الاشتغال به ولو ثبت الاشتغال النسيان يمحو مع عدم التقصير وصدق النية هذا كله اذا جهل المالك فان علم المالك وجهل المقدار فقيل يجب مصالحته ان كان حيا او وارثه ان كان ميتا وان لم يكن له وارث فهو من الانفال وسيجيء مصرفها وقال في التذكرة ان عرف صاحبه وجهل قدره صالحه او اخرج ما يغلب على ظنه وان لم يصالحه ما كان اخرج خمسه اليه لان هذا القدر جعله الشارع مطهرا للمال هذه عبارة التذكرة لكنه في المسالك ذكر هكذا ولو علم المالك خاصة صالحه وان ابى قال في التذكرة دفع اليه خمسه مع الجهل المحض بقدره او ما يغلب على الظن وان علم انه زاد او نقص لان هذا القدر جعله الله مطهرا للمال ولعله نقل المعنى على ما فهمه وليس ببعيد من كلامه وقال في المدارك الاحتياط يقتضي وجوب دفع ما يحصل به يقين البراءة **ولا يبعد** الاكتفاء بدفع ما يتيقن انتفاؤه عنه وتبعه بعض محققي من تأخر عنه ويجيء فيه الاشكال السابق ودفعه ولو تعلق به احد بعينه محصورين قال في المدارك وجب التخلص من الجميع بالصلح **اقول** ويمكن القول بعدم وجوب دفعه الى الحد ولا وجوب مصالحتهم فيكون من باب الدرهم الحرام المجهول في صرته من الدراهم فان الاوفق بالاصل والدليل هو جواز اخراج كل واحد منهما حصته الجميع ولكنه تشتغل ذمته بالدرهم فيجب رده الى صاحبه او العمل على مقتضى ان لم يعرفه كما حققنا في القوانين في قواعد الاقوال في مسألة الشبهة المحصورة وليس من مفرداتها فنقول ما نحن فيه انه لا يجب دفعه الى احد من هؤلاء لعدم علمه بكونه منه فلا يجب دفعه الى هذا ولا الى هذا وهكذا الى الاخر لو اشتركوا فيه جميعا ما الفرض حتى يلزم اسقاطهم فيصير من باب المجهول المالك فيصرف الى الفقراء لو هذا الظاهر دليلا واوضح سبيلا من الصلح مع انهم قد يرضون بالاجبار عليه لا دليل عليه بالخصوص والرجوع الى القرعة ايضا كما هو احد الاقوال في الشبهة المحصورة **فروع الاول** لو تلف المال المذكور فيجب ما يساوي الخمس او ما يقوم مقامه للاستصحاب ولان ذلك التطهير ودفع اشتغال الذمة كما يظهر من الرواية ولان ذلك جزء التوبة واما لو مات من كان عنده مثل ذلك المال او كان ذمته مشتغلة بهذا الخمس او ما يقوم مقامه فان حصل العلم للوارث او الوصي ببقائه في ذمته فيجب عليهم الاداء وان لم يكن وارث او وصي فالحاكم يقوم مقامهما وان فقد فعدول المؤمنين ولا يكفي استصحاب الحال السابق هنا وكذا الكلام في الزكوة والخمس وغيرهما ولذلك لا يكتفون في اخراج الدين من مال الميت بالاثبات الشرعي حتى يضم اليه اليمين الاستظهاري فاذا رفع النصاب ولم يؤد الزكوة مثلا وان لم يرض البيد بعدها احتمل اخراجه الخرص او غيره ايضا وما ... فلا يحكم باخراج الزكوة من ماله لاحتمال البرائة فيغرم له بما يساوي زكوته ونحو ذلك وهكذا في رد المظالم لاجل الاخبار المتعلق بالخمس وما يقوم مقامه بين المال ولكن اطلاقهما يقتضي التخيير في اخراج الخمس من اي نوع شاء وبدلا على الاخراج من الجميع **ولا يبعد** الاكتفاء بالبدل من امثال المال بالقيمة ايضا كما في الزكوة ولم اقف على تصريح في المسألة في كلامهم **الثالث** لو اخرج الخمس ثم ظهر



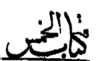
الزيادة المعلومة او المجهول لاصل يحتمله صاحب المدارك ونظر اليه فالجميع صدقة وعلى كون المخرج خمسا فيحتمل اخراج الزائد ايضا ويحتمل استرداد الصدقة في الجميع بالاسترجاع ان امكن والا فيجزى فيه ويتصدق بالزايد **الرابع** لو تبين المالك بعد الاخراج ففي الضمان وعدمه وجهان اقوا اولهما للشهيدين وقوى الاخير صاحب المدارك وهو اقوى الاصل **الخامس** اذا كان الحرام مختلطا في بعض ماله فيعتبر الخمس في المختلط لا الممتاز ولو كان خليط الحرام مما يجب فيه الخمس كالمعادن والغوص والارباح فقال في البيان لم يكف خمس واحد لانه ربما يكون بازاء الحرام بل يجب الاخراج ههنا عما يغلب على الظن من خمس الحلال ثم خمس الباقي بعد الحلال المظنون ولو تساوى الاحتمالان في المقدار احتمل اجزاء خمس واحد لانه يأتي على الجميع ونحوه في المسالك ولو كان الخليط مما يجب فيه الخمس لم يكن هذا الخمس كافيا عن خمسه بل يخرج الخمس لاجل الحرام اولا او ما يقوم مقامه ثم يخمس الباقي بحسبه من غوص او مكتسب **اقول** والاقرب ما في المسالك لان رفع نكاية الحرام انما هو بدفع خمس المجموع المركب من الحلال والحرام بعد وضع خمس الحلال بعينه من المختلط اقل وقد لا يرفع ذلك نكاية الحرام الواقعي وكذا اذا كان التكليف المتصل بالزايد على الخمس والاقل فيخرج ذلك ثم يخمس الحلال بحسبه بعينه بحسب ما يعلم من حاله من كونه اكثر من الحرام او اقل بحسب الظن او البناء على البرائة الذمة بعينها او على ما يتيقن انه ليس اقل منه فيخمس على مقتضاه والتي لا يستلزم تكرار الخمس في مال واحد فخمس المال الحلال وخمس المختلط انما يتعلق بالحرام العين وهذا القدر من مجموع المالين هو عوض نفس الحرام والرافع لنكايته سواء كان مساويا لمقدار الواقع او ازيد او انقص وان كان مساويا وان كان ولابد فليخمس ما بقي من بعد خمس الحلال واما تخميس الباقي بعد الحلال المظنون كما ذكره فليس تخميسا لمجموع المال المختلط كما هو واضح **وبالجملة** ما يتوهم بعض الاخبار او ملاحظة ما ورد في الزكوة من تعدد الحق في المال ليس دلالته فيما نحن فيه باقوى من دلالة الاخبار على وجوب تخميس المجموع لاجل المختلط بالحرام بل الثاني اقوى **نعم** لو كان يقول خمس الباقي بعد خمس الحلال المظنون لكان له وان كان له وجه وان كان الاوجه ما ذكرنا **تنبيهات** قال المحقق في الشرايع الخمس يجب في الكنز سواء كان الواجد له حرا او عبدا صغيرا او كبيرا وكذا المعادن والغوص وقد مثل ذلك ذكر العلامة في الارشاد ويظهر منهما انه لا خمس على مال العبد والصغير بل والمجنون في غير الاصناف الثلاثة **وقد عرفت** سابقا الكلام في المعدن والكنز والاستدلال بالعمومات **واقول** ومنها ان ارادوا من عموم الاية فمع ان المتبادر منها بعد وضوح كون المخاطب بها المكلفين ان الخمس في اموال نفس المكلفين لا المولى عليهم ايضا انه يتم في الارباح والفوايد ايضا فلا وجه للتخصيص بل وفي المال المختلط بالحرام ايضا على وجه وان ارادوا مثل قولهم ع في المعادن عليها الخمس او فيه الخمس وكذا الكنز فيه الخمس ففيه ان هذه الاخبار ان حملت من باب الاحكام الطلبية كما هو الظاهر من الجملة الخبرية فيرد عليه ما يرد على الاية من ان المتبادر ارادة مال نفس المكلف كما في قولهم ع فيما سقت السماء العشر وفي خمس من الابل شاة ونحوهما وان حملت من باب حكم الوضع وبيان انحاء ارباب الخمس فلا يبعد في هذه الاموال ابعد لزوم اخراجها فمع انه يحتاج في اثبات الوجوب منها على المكلفين الى التمسك بدليل من الخارج او ارتكاب المجاز السابق في دلالة اللفظ على ان ذلك واجب على جنس المكلفين وان كان يحتاج الى التفصيل فيخرج المكلف من مال نفسه وان منع فالحاكم يخرجه والولي يخرج عن الصغير ونحو ذلك فنقول ان مثل ذلك موجود في الارباح مثل موثقة سماعة القائلة بان الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثير وفي المال المختلط بالحرام ايضا مثل صحيحة عمار بن مروان المتقدمة فما يستمد على الاصل وعدم تكليف غير المكلفين ويدعى ثبوت الحكم في المعدن والكنز والغوص بالاجماع كما ظهر من العلامة في التذكرة في الكنز بل في المنتهى في المعدن ايضا ويدعي العموم ويثبت فيدعي اخراج الارباح والمال المختلط بالاجماع والامر في المال المختلط اصعب سيما في كثير من شقوقه اذ لا وجه لتحليل مال الغير لاجل الصغير ولا يحل مال امرء مسلم الا من طيب نفسه **وبالجملة** فالاظهر انه لا يجب الخمس على مال غير المكلف في الارباح والمكاسب للاصل وعدم ظهور العموم وكذا في المال المختلط بما جهل صاحبه فحينئذ لا يجب عليه شيء **ثم** ان بقى المال على حاله حتى يحصل مناط التكليف فيحتمل ان يقال ان ظاهر الاخبار ان الخمس على ما يستفيده البالغ من الارباح لا انه يجب عليه بعد البلوغ وان استفاد المال في حال عدم التكليف فحينئذ الكلام في اخراج المال المختلط واما المعادن والكنز والغوص فمقتضى الاصل ومنع العموم وان كان عدم التعلق **ولكن** ظاهرهم عدم الخلاف فلعله هو الحجة **الثاني** لا ريب في عدم اعتبار النصاب في الاصناف الثلاثة الاخيرة وكذا الحول في غير الغنايم والفوايد والارباح واما فيها فالمشهور عدم الاعتبار الا بمعنى وجوبه موسعا حين حصول النفع بمقدار تفضل عن المؤنة في نظر المكتسب بمعنى انه يتعلق به الوجوب موسعا لا يعني تمام الحول فيجوز التاخير الى تمام الحول احتياطا للمكتسب لاحتمال الزيادة وتجدد مؤنة بسبب كتلف مال او هدم دار او تزويج وشراء عبد او امة او حصول خسارة في التجارة ونحو ذلك ويجوز التعجيل بل يستحب للاطلاقات والمسارعة في الخيرات والاوفق بالغفير ودفع الموانع المحتملة من وسواس النفس وتسويل الشيطان وصلة الذرية الطيبة وغير ذلك **وبالجملة** فالمستفاد من الروايات بعد التأمل التام ان الخمس انما يجب بعد ملاحظة المؤنة ووضعها في النظر ووسعة المال لذلك في الظاهر الا ان الخمس يجب بعد حصر مؤنة العام **ثم** ان ظهر

انما يتعلق بذلك المال الحلال

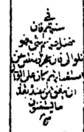
الاول

زيادة الخمس على ما اعطاه بعد تمام الحول ثمة لان ما اعطاه لو كان تحيني وان ظهر عدم لزومه عليه مخصوص بعث الوزياد مؤنة فان تلف العين مع جهل المستحق
بالحال غلا ضمان وان تامع علمه بالحال او وصله العين فيلزم عليه ما مر فى الزكوة وكتب العلامة فى المختلف والشهيد فى الدروس وصاحب المدارك الى ان ذكر
عدم شرعية الخمس قبل الحول وكلامه وان كان لا يخلو عن تشابه لكنه لا يخلو عن ظهور فيما ذكروه **وكيف كان** فهو ضعيف لانه مخالف لاطلاق الادلة
ولا ينافيها قولهم بعد المؤنة كما ذكرنا مع انه يستلزم انه لو تلف الربح قبل تمام الحول وكان فاضلا على المؤنة لم يكن عليه شئ وهو كما ترى ثم ان الاشكال
فى تعيين مبدء الحول فقال الشهيد فى الدروس ولا يعتبر الحول فى كل مكتسب بل يبتدء الحول من حين الشروع فى التكسب بانواعه فاذا تم خمس ما
فضل وقال الشهيد الثانى مبدئه ظهور الربح وتبعه صاحب المدارك وتظهر الثمرة فيما لو تفاوت مؤنة العامين فان كان الشتاء مثلا اذا كان
مبدء حول الزرع واول الصيف كان مبدء ظهور نفعه فعلى القول الثانى يعتبر مؤنة اول الصيف الى الصيف الاخر وعلى الاول يعتبر مؤنة ما تقدم من
اول الشتاء الى الشتاء الاخر وهكذا الكلام فى الشروع فى التجارة والكسب **والاقرب** القول الاول سيما على ما اخترنا سابقا من تخصيص
المخصوص الا دبيلوره من الوجوه الثلاثة فمحل صرف المؤنة مع ان القول الثانى يوجب الحرج والضيق لجهالة وقت ظهور الربح غالبا وسيما مع
اعتبار الانضاض فى الامتعة **ثم** ان الشهيد الثانى قال فى المسالك وانما يعتبر الحول بسبب الربح فاوله ظهور الربح فيعتبر فيه مؤنة السنة
المستقبلة ولو تجدد ربح اخر فى اثناء الحول كانت مؤنة بقية الحول الاول معتبرة منهما وله تاخير اخراج خمس الربح الثانى الى اخر حوله ويختص بمؤنة
بقية حوله بعد انقضاء حول الاول وهكذا فان المراد بالسنة هنا ما تجددت بعد الربح لا بحسب اختيار المكتسب قال فى المدارك وفى استفادة
ما ذكره من الاخبار نظر ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شئ من الربح ثم احتساب الارباح الحاصلة بعد ذلك الى تمام الحول واخراج الخمس
من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسنا **اقول** وهو ظاهر ما ذكره فى الدروس لكن مع اعتبار مبدء السنة من اول الشروع فى الكسب
هو الانسب بظواهر الاخبار واطلاق فتاوى الاصحاب فان ظاهر مرادهم من اعتبار مؤنة السنة واجماعهم عليه هو مؤنة سنة الرجل المتداولة
بين الناس لا مؤنة كل ربح مع انه لا يمكن ضبطه غالبا الا بعسر شديد وحرج وكيد **واعلم** ان المراد بالحول هنا هو السنة الكاملة ولا
يجرى الطعن فى الثانى عشر كما صرح به ابن ادريس واستقربه فى الدروس **المبحث الثانى** فى مستحق الخمس وكيفية تقسيمه **وفيه** مطالب
**الاول** المشهور بين الاصحاب انه يقسم ستة اقسام ثلثة للنبى صلى الله عليه وآله وهى سهم الله وسهم رسوله وسهم ذى القربى وهذه الاقسام بعده للامام
القائم مقامه عليه السلام والثلاثة الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل واختلف الناس فعن ابى العالية الرياحى موافقة الاول وعن الشافعى وابى حنيفة
موافقة الثانى وقالا ان سهم الرسول صلى الله عليه وآله ومصرفه المصالح وسهم ذى القربى ومصرفهم والثلاثة الاخر لليتامى والمساكين و
ابناء السبيل من المسلمين كافة وعن مالك خمس الغنيمة مفوض الى اجتهاد الامام يصرفه فيمن شاء وعن ابى حنيفة يسقط بموت
النبى صلى الله عليه وآله سهمه وسهم ذى القربى ويبقى الثلاثة الاخر يقسم فيهم **ويدل** على الاول مضافا الى الاجماع كما عن ظاهر الطبرسى وصريح
السيد وابن زهرة بل وابن ادريس ظاهر الاية الشريفة فان اللام للملك والاختصاص والعطف بالواو يقتضى التشريك والاخبار
المستفيضة عن اهل البيت عليهم السلام مثل مرسلة عبد الله بن بكير ومرسلة حماد بن عيسى ومرسلة احمد بن محمد الا ثنيانهم عن قريب وما رواه
السيد رضى الله عنه فى رسالة المحكم والمتشابه نقلا من تفسير النعمانى ومع ظهور الاية والاجماع وعمل الاصحاب لا وجه للقدح فى اسناد الروايات
مع انها فى نفسها قوية معتبرة لا يخفى على المطلع باحوال الرجال **وحجة** القول الثانى من طريقنا صحيحة ربعى عن ابى عبد الله عليه السلام قال
قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقى خمسة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذى
اخذه خمسة اخماس ثم يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذوى القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطى
كل واحد منهم حقا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول صلى الله عليه وآله ولا يعارض بذلك ما تقدم من الادلة **وربما** يجاب بان ذلك
نقل فعله ولعله اعطى بعض حقه لغيره توفيرا لهم **و** استبعده بعضهم بملاحظة الروايات الدالة على حملها على التقية **وقد** يوجه
ظاهر الاية على قولهم بان الافتتاح باسم الله على جهة التيمن لان الاشياء كلها لله تعالى وانه من قبيل والله ورسوله احق ان ترضوه والمراد انه
لرسوله وان ذكر الرسول وما بعده من باب التخصيص بعد التعميم يعنى ان المراد الخمس لا بد ان يكون متقربا به الى الله وتخصيص المذكورين
بالذكر لاجل التفصيل كقوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال وهذا يناسب تفويض امر الخمس الى الامام كما هو احد اقوالهم
**ثم** ان المرتضى رحمه الله نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذى القربى لا يختص بالامام بل هو لجميع قرابة الرسول صلى الله عليه وآله من بنى هاشم قال
فى المختلف ورواه ابن بابويه فى كتاب المقنع وكتاب من لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد **ويدل** عليه رواية زكريا بن مالك الجعفى عن

ونقل الفاضلان عن بعض الاصحاب انه يقسم خمسة اقسام سهم الله ورسوله وسهم لذى القربى وثلاثة لليتامى والمساكين وابناء السبيل




عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه قال اما خمس الله عز وجل فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي
القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الاربعة الاسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة فلا تحل لنا فهي
للمساكين وابناء السبيل وهذه الرواية مع ضعفها وعدم مقاومتها للاخبار المستفيضة المتقدمة وغيرها محمولة على التقية واجاب العلامة عنها
بانا نقول بموجبه فان الامام من الاقرباء بل هو اقرب اليه من غيره **الثاني** اطلاق الاية وان كان يقتضي عدم اشتراط انتساب الفرق الثلاثة
الى عبد المطلب كما نقل عن ابن الجنيد وكذا اطلاق رواية ربعي المتقدمة **و** لكن جمهور اصحابنا اشترطوا ذلك للاخبار المستفيضة مثل موثقة
عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام في قول الله عز وجل واعلموا انما غنمتم من شئ قال خمس الله عز وجل للامام وخمس الرسول للامام
وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول صلى الله عليه وآله الامام واليتامى يتامى الرسول صلى الله عليه وآله والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ومرفوعة احمد بن
محمد قال حدثنا بعض اصحابنا رفع الحديث قال الخمس من خمسة اشياء الكنوز والمعادن والغوص والمغنم الذي يقاتل عليه ولم يحفظ الخامس الى ان
قال فاما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله وسهم للرسول صلى الله عليه وآله وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل
فالذي لله فرسول الله صلى الله عليه وآله احق به فهو له خاصة والذي للرسول صلى الله عليه وآله فهو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين
وابناء السبيل من آل محمد عليهم السلام الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله تعالى مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شئ
فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان وحسنة حماد بن عيسى على ما في الكافي عن بعض اصحابنا
عن العبد الصالح عليه السلام قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم والغوص ومن الكنوز ومن المعادن والملاحة يؤخذ من كل هذه الصنوف الخمس فيجعل
لمن جعله الله تعالى له ويقسم الاربعة الاخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك ويقسم بينهم الخمس على ستة اسهم سهم لله وسهم لرسول الله وسهم
لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله لاولي الامر من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وراثة فله ثلثة
اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله وله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم
لابناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شئ فهو للوالي وان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم وانما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم
دون مساكين الناس وابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لهم لقرابتهم قال وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى
ليس فيهم من اهل بيوتات قريش ولا من العرب احد الى ان قال ومن كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقات تحل له وليس له من الخمس
شئ لان الله يقول ادعوهم لابائهم الحديث الى غير ذلك من الاخبار **وهذه** الاخبار مع اعتبار سند بعضها معتضدة بعمل الاصحاب فلا وجه للقدح
في اسنادها فيجوز تخصيص الكتاب بها ولا يعارض مثل صحيحة ربعي القابلة للتقييد للموافقة للعامة **و** المشهور بين الاصحاب ايضا اشتراط الانتساب الى
عبد المطلب بالاب ولا يكفي الانتساب بالام فلا يجوز اعطاء الخمس ان انتسب اليهم بالام ويجوز اعطاؤه الزكوة من غير المنتسب اليهم مطلقا لان الانتساب
في اللغة والعرف انما هو حقيقة في المنتسب بالاب ولخصوص حسنة حماد بن عيسى المتقدمة ولا يضر الارسال سيما من مثل حماد مع اعتضادها بالشهرة
العظيمة **و** خالف في ذلك المرتضى وابن حمزة باستعمال لفظ الابن والبنت في المنتسب بالام كما في تسمية الحسنين عليهما السلام ابني رسول الله وانهما يمدحان
بذلك ويفضلان به ولا مدح في وصف مجازي وكان يقول الصادق عليه السلام انا ابن الصديق لان امه كانت بنت قاسم ابن محمد بن ابي بكر وللاستدلال بقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم على تحريم بنت البنت ولان عيسى من بني آدم بلا خلاف **والجواب** على ان اكثر ما ذكر مبني على كون
الاصل في الاستعمال الحقيقة وقد ابطلناه في الاصول لان الاستعمال اعم من الحقيقة سيما اذا كان المستعمل فيه متعددا لكن المجاز خير من الاشتراك
وعدم جواز المدح بالمجاز ممنوع والاستدلال بالولاية لو لم يثبت الاجماع على ارادتهما من الاية ببناء الشرع غير مسلم ومع الظهور من الخارج فهو
مجاز مع القرينة **و** بما الى نحو رواية سئل هرون عن الكاظم عليه السلام في وجه تسميتهم ابن رسول الله واجاب عليه السلام بانه لاجل الانحصار فالسؤال والجواب
كلاهما يدلان على ما ذكرنا **و** استدل لصاحب المدارك السيد ايضا بصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج
النبي صلى الله عليه وآله بقوله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن والحسين عليهما السلام لقول الله عز وجل ولا
تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فان الرواية دلت على ان اب الام اب حقيقة والا لما صح الاستدلال بالاية على تحريم زوجة الجد على ولد البنت
فاذا ثبت ان اب حقيقة فيثبت ان ابن البنت ابن كذلك لمكان التضايف وفيه نظر كما يجاب عن الاستدلال الثاني للسيد باستدلال العلماء على تحريم
بنت البنت بالاية الظهور على انها بنت حقيقة بان الاستعمال اعم من الحقيقة فكما ان هنا لا يكون الاستعمال مجازا **و** الاستدلال بالاية لعله من
جهة ظهور القرينة من اجماع او خبر على ان المراد من البنات اعم من الحقيقة فكذلك الكلام هنا في الاباء ومع ان هذا الحديث على فرض التسليم






لا يدل على جواز اعطاء الخمس صريحا وحسنة حماد لما عن المنع صريح ثم انه قد عرفت في كتاب الزكوة انه لا تعد المطلبي تخصيص ولا داولاد ابي طالب
والحارث وابي لهب واختلف الاصحاب في بني عبد المطلب هو اخو هاشم وقد عرفت التحقيق وان الاقوى منعهم من الخمس واعطائهم الزكوة الثالث
المشهور جواز تخصيص بعض الطوائف الثلث بالخمس لان الاية مسوقة لبيان المصرف كالزكوة وللخصوص صحيحة ابن ابي نصر عن الرضا قال سئل عن قول الله
عز وجل واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقيل له فما كان لله فلمن هو فقال لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام
ارايت ان كان صنف من الاصناف اكثر وصنف اقل ما يصنع به قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع ليس انما كان يعطي على ما يرى كذلك
الامام ونحوه رواية ابي خالد الكابلي ثم قال ان رايت صاحب هذا الامر يعطي كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانما يعمل
بامر الله وفي دلالتهما نظر وعن الشيخ وابي الصلاح المنع من التخصيص لظاهر الاية لان اللام للملك والواو للتشريك وفيه ان الملكية مستلزمة
للتسوية والتشريك وعدم جواز التصرف لاحدهم بدون اذن الاخر وغير ذلك مما هو من توابع الملك واللوازم منتفية والظاهر انه لبيان المصرف
وان المستحقين لذلك يجوز الصرف اليهم هؤلاء ويدل كونه كذلك في اية الزكوة مضافا الى ان الخمس عوض عن الزكوة لهؤلاء كما يستفاد من الاخبار
فيكون مساويا لها وانما خرج النصف بدليل خارجي وكذا الاخبار الدالة على تقسيمها ستة اسهم تنزل على المصارف والمستحقين لا الملك
وبالجملة فالاصل وملاحظة اية الزكوة وكون الخمس عوضا عنها ولزوم العسر والحرج وما يترتب من المفاسد على حمل اللام على الملك
وعمل جمهور الاصحاب يرجح عدم وجوب البسط ولكنه احوط وافضل واما البسط على الاشخاص فهو مما لا ينبغي التامل في عدم وجوب
التسوية بينهم لما تقدم من الادلة والزيادة عليه باشتية الصنف ومن ثم ظهور خلاف في المسئلة الا ما يوهم عبارة الدروس في تقسيم نصيبه
البلد حيث قال لعبدان تامل فيما عتبار تعميم الاصناف اما الاشخاص فيعم من حاضر ولا يجوز النقل الى بلد اخر الا مع عدم المستحق انتهى ولم
نقف على دليله ان اراد الوجوب فلا ريب ان البسط على الحاضرين افضل بل احوط مع الامكان وعدم الحرج الرابع المشهور ان
الامام يقسم الخمس على الاصناف على قدر كفايتهم مقتصدا فان اعوز اتمه من نصيبه فان فضل كان له بل يظهر من المعتبر دعوى الاجماع
عليه ويدل عليه مرسلة حماد ورواية احمد بن محمد المتقدمتين ولا وجه للقدح في سندهما الان الاول حسن لابراهيم بن هاشم الى
حماد وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه مع ورودها في الكافي والتهذيب واشتمالهما على احكام كثيرة لجماعة وشهرتها
وتلقي الاصحاب اياهما والعمل بهما يجبر ضعفهما لو كان ولقد افرط ابن ادريس في انكار الحكم ورد الحديثين وتضعيفهما وقال
لا يجوز له اخذ فاضل انصبائهم ولا يجب عليه اتمام ما نقص لانه لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه وهو مال الاصناف ولانه
يجعل التقدير والتسليم بلا فائدة وتجب صيرورة هؤلاء ممن يجب نفقتهم على الامام مع ان الواجب النفقة محصورون ليس ذلك
واحد سهم وفي نظر لك ضعفها مما تقدم المنع الملك لمنع كون الاستحقاق ايضا مطلقا لقدر الكفاية وسد الخلة كما هو مقتضي وضع الخمس
ولان الفائدة في التقدير والقسمة بيان المصرف لا بيان مقدار الحق ولمنع استلزام الاتمام وجوب النفقة وتوقف العلامة في المختلف و
في المدارك والاقوى ما عليه المشهور لا ينبغي التامل لوضوح الماخذ وهذه المسئلة وان كانت كما ترى قليل الجدوى لكنها ليست
كذلك لما سيظهر لك في المسائل الاتية من معرفة حال نصيب الامام في حال غيبته وغير ذلك ثم هل يجوز اعطاء ما فوق مؤنة
السنة دفعة كالزكوة او لا يجوز التجاوز الا ظهر عدم الجواز وفاقا للشهيدين ويدل عليه مرسلة حماد وغيرها والظاهر ان سنة الفقير لا تحسب
فيها فينبغي وفق حاجته فاذا اعطي بقدر مؤنته سنة ونصيب من السنة ستة اشهر فيجوز الاعطاء بقدر سنة لستة اشهر اخرى وكذلك
الكلام في الزكوة الخامس قد عرفت في الزكوة معنى المسكين وادعى بعضهم انه لا خلاف في عدم الفرق في الحكم بينه وبين الفقير
كلما ذكر احدهما وحده كما صرح به الشهيد الثاني وكذلك قد عرفت معنى ابن السبيل وانه لا يشترط الفقر فيه بل المعتبر والحاجة في بلد
التسليم وفي اشتراطه في اليتامى قولان اظهرهما نعم لانه لرفع الحاجة وسد الخلة ولانه عوض الزكوة لغير بني هاشم كما يستفاد
ان من الاخبار ولدلالة ما تقدم من ان الامام انما يعطي كفايتهم ويأخذ فضلهم كما يتم نقصهم كما دل عليه الروايات بل في رواية حماد
مواضع دلالة على اعتبار الفقر ظاهرة وصريحة لا يخفى على من لاحظها لا نطيل بذكرها فلاحظها في الكافي والتهذيب ونسب للشيخ
في المبسوط وابن ادريس الى العدم لعموم الاية ولانه لو اعتبر فيه الفقر لما دخل الاصناف فلا يصح جعله قسيما للمسكين وفيه ان العموم
مخصص بما تقدم كما خصصنا هم ببني هاشم لما تقدم ويكفي مطلق المغايرة في جعل الشيء قسيما ولا يحتاج الى المباينة مع انه على قول
الاشتراك ايضا بينهما عموم من وجه وارادة الفقر فقط منهما في غاية الغرابة وبالجملة لا يضر اجتماع السببين فيستحق بكل جهة سهما

كما قلنا في اصناف الزكوة ويلزمه التزام ذلك فيما لو كان اليتيم مسكينا انهم لا يأتيهم لا يتحاشون عن الاطلاق ولا يخصصون باليتيم فهذا زيادة اهتمام

بشأن مساكين الايتام وهو يصح على القول بالاشتراط **واما** اشتراط الايمان في مستحق الخمس فرد فيه المحقق في الشرايع نظرا الى العموم وجزم بالاشتراط

في المعتبر لانه مودة من حاد الله او تجوز للتخالف تعظيما الى انه عوض الزكوة فهو شرط فيها اجماعا **و**هذا اظهر **واما** العدالة فالمعروف من مذهب الاصحاب

عدمه ويظهر من الشرايع وجود الخلاف فيه وقائله غير معلوم **و**لحوق العدالة لاطلاق الاية والاخبار **السادس** يجوز نقل الخمس من البلد مع عدم

وجود المستحق بلا اشكال لان ايصال الحق لا يتم الا به واما مع وجوده فقيل لا يجوز وقيل يجوز مع الضمان خصوصا مع طلب الافضل **و**هذا اقوى

قد مر في الزكوة ما يرشد الى حقيقة الحال **المبحث الثاني** في اللواحق **وفيه** مطالب **الاول** في الانفال وهو جمع نفل بالسكون

او بالتحريك بمعنى الزيادة ومنه سمي المتطوع نافلة لزيادته على الفريضة **والمراد** بها هنا ما يختص به الامام زائدا على قبيله وقد يطلق النفل ايضا

على الانفال ومنه قوله تعم في سورة الحشر وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم عليه من خيل ولا ركاب **ويدل** على هذا المراد حسنة محمد بن

مسلم الاتية وقد يطلقان على ما يرادف الغنيمة العسكرية ومنه قوله تعم في سورة الحشر ايضا وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية ويدل عليه

بعض الاخبار ايضا **و**الامر في ذلك سهل اذ المعيار هو الفرق بين الاموال المعدودة في الانفال والغنائم العسكرية **فمنها** ما يغنمه الغانمون بغير اذن

الامام **وقد** مر الكلام فيه وان الاشهر الاقوى هو كونه من الانفال **ومنها** ما كان لسلطان دار الحرب من قطايع والصفايا قال في المعتبر ومعنى

ذلك اذا فتحت ارض من اهل الحرب فما كان يختص بملكهم مما ليس بغصب من مسلم يكون للامام عم كما كان للنبي صلعم **و**زاد في الشرايع او معاهد

ومثله قال في المنتهى وقد يفسر القطايع بالارض والصفايا بما ينقل ويحول **ويدل** على ذلك اخبار كثيرة منها مرسلة حماد الطويلة وفيها التصريح

بكونه على غير وجه الغصب لان الغصب كله مردود وصحيحة داود بن فرقد قال قال ابو عبد الله عم قطايع الملوك كلها للامام وموثقة اسحق بن عمار

المذكورة في تفسير علي بن ابراهيم قال سألت ابا عبد الله عم عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان للملوك

فهو للامام وما كان من الارض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات وليس له مولى فماله من الانفال الى

غير ذلك من الاخبار **و**كذلك يصطفي الامام من الغنيمة ما شاء قبل القسمة من فرس او جارية او ثوب او سلاح ونحو ذلك **ويدل** عليه ايضا

اخبار كثيرة لا حاجة الى ذكرها **ومنها** الارض الموات التي لها مالك معروف سواء جرى عليها الملك ثم باد اهلها وماتت او لم يجر عليها ملك

فاذا كان لها مالك معروف فليس من الانفال واذا كانت الارض حية ولم يعرف لها صاحب فهي من باب مجهول المالك واذا كانت خربة بعد الملك وعلم

انها لا مالك لها اصلا بمعنى انه يعلم انها كانت لفلان ولم يبق منه وارث فهو ايضا من الانفال ويدخل في ميراث من لا وارث له كما سيجيء **و**يدل

عليه اخبار كثيرة مثل موثقة سماعة قال سألته عم عن الانفال فقال كل ارض خربة او شيء يكون للملوك فهو خالص للامام وليس للناس فيها سهم

قال ومنها البحرين لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وحسنة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم انه سمعه يقول ان الانفال ما كان من ارض لم يكن

فيها هراقة دم او قوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من الفيء والانفال لله وللرسول فما كان لله فهو

للرسول يضعه حيث يحب **و**في مرسلة حماد الطويلة كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض ميتة لا رب لها وحسنة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عم

قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله صلعم وهو للامام

من بعده يضعه حيث يشاء الى ذلك من الاخبار **وانت خبير** بان هذه الاخبار بين ما هو اعم من المطلوب مثل ما اشتمل على كل ارض خربة

وما هو اخص منه مثل قوله عم كل ارض ميتة لا رب لها فانه ظاهر فيما لا مالك له اصلا من لا يعرف له مالك الا ان يؤول بالمشابهة الرتب المعروف **و**

على هذا فيشكل اخراج ذلك من حكم مجهول المالك الا ان يقال بان تلك الاخبار مخرج للاصل للارض الغير المعروف مالكها من حكم المجهول المالك

بل ان مجهول المالك ما يعلم علمنا ان له مالكا ولكن لا نعرفه وما لم يعرف مالكه اعم من ذلك فانه يحتمل كونه بلا مالك ابدا **و**هو **و**فيه ان الاخبار

الواردة بالتصدق في بعضها ظاهر فيما لم يعرف المالك كما في بعضها ويظهر من بعضها ان مطلق ما لم يعرف مالكه يعني حتى غير الارض من الانفال **و**

كيف كان ففي غير الارض اذا اعطى للفقراء يحصل الامتثال وان كان من جملة الانفال ايضا **ومنها** رؤس الجبال وما يكون بها وبطون الاودية

والاجام والاخبار كثيرة منها حسنة حماد الطويلة المرسلة ففيها وبطون الاودية ورؤس الجبال والموات كلها له وحسنة حفص بن البختري وحسنة

محمد بن مسلم المتقدمتين ومرسلة احمد بن محمد وما رواه المفيد في المقنعة عن محمد بن مسلم واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب يقتضي العموم **و**

قيده ابن ادريس بما كان للمذكورات في الموات والارضين المملوكة للامام وارتضاه صاحب المدارك استضعافا للاخبار والتفاتا الى خلاف

الاصل على موضع الوفاق **وانت خبير** بان الاخبار معتبرة ولا وجه للقدح فيها سيما مع عمل الاصحاب فالظاهر ان ما ذكره يقتضي الى التداخل

كل ارض خربت من الكفار من غير قتال سواء انجلى عنها اهلها او تركوها للمسلمين او سلموها طوعا ... لا حاجة الى ذكرها ... الاشكال ... ومنها

وعدم الفائدة في ذكر اختصاصه بما ذكر كما نبه عليه الشهيد الثاني **ومنها** المعادن والمشهور انها من المشتركات بين الناس وذهب الشيخان
والكليني وشيخه علي بن ابراهيم وسلار وابن البراج الى انها من الانفال وفي كلام بعض هؤلاء البحار ايضا وقال في المعتبر بعد نقله عن الشيخين
ان كان ما يكون في الارض المختصة به امكن اما ما يكون في ارض لا يختص بالامام فالوجه انه لا يختص لانها اموال مباحة يستحق بالسبق
اليها والاخراج لها والشيخان يطالبان بدليل ما اطلقاه وخصصها ابن ادريس ايضا بما كانت في ارضه ونحوه في التحرير للعلامة وقال لم نقف
للشيخين على حجة في ذلك اقول **ويدل** عليه موثقة اسحق بن عمار المتقدمة وما رواه العياشي عن الباقر قال لنا الانفال قيل وما الانفال قال منها
المعادن والآجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وقال وما كان للملوك فهو من الانفال **و** هذا الخبر ان صح عمل جماعة من
القدماء عليه وسائر العمومات مثل صحيح الكابلي قال قال لي ابو عبد الله نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال ولنا صفو المال الحديث ومثل
صحيح ابي خالد الكابلي الدالة على ان الارض كلها لهم وفي معناها روايات اخر يكفي في ثبوت الحكم ولا ينافي ذلك ما تقدم من ثبوت الحكم ولا ينافي
ذلك ما تقدم من ثبوت الخمس في المعادن ولا ما قدمناه من ان كل معدن يكون في ملك احد فهو له ويجب عليه الخمس **اما** في زمان الحضور فلان
الظاهر ان ما كانوا ياذنون في التصرف فيه من الانفال كان لهم خمسها ومصرفه كان مصرف الخمس وهو صريح كلام الكليني حيث قال بعد كلام في
ذكر الانفال وكذلك الآجام والمعادن والبحار والمفاوز هي للامام خاصة فان عمل فيها قوم باذن الامام فلهم اربعة اخماس وللامام خمس والذي
للامام يجري مجرى الخمس ومن عمل فيها بغير اذن الامام فالامام ياخذه كله ليس لاحد فيه شيء وكذلك من عمر شيئا او اجرى قناة او عمل في ارض خراب بغير
اذن صاحب الارض فليس له ذلك فان شاء اخذها منه كلها وان شاء تركها في يده انتهى **و** صرح بكون خمس الانفال للامام اذا تصرف فيها باذنه
سلار ايضا **و** يدل على ما ذكر ايضا رواية حكم بن علباء الاسدي المتقدمة في المال المختلط بالحرام وصحيح عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع بن عبد
الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله تلك السنة مالا فرده ابو عبد الله فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله المال الذي حملته اليه فقال
اني قلت له حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك
واعرض لها وهي حقك الذي جعله الله تعالى في اموالنا فقال وما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما
اخرج الله منها من شيء فهو لنا قال فقلت له انا احمل اليك المال كله فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما
كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون كل ذلك لهم حتى يقوم قائمنا الحديث **واما** في زمان الغيبة فقد جوزنا التصرف في الانفال
والاخبار الدالة بثبوت الخمس في المعادن تشملها وكذلك الغوص واما عدم ثبوت الخمس في مثل الارض الموات بعد الاحياء في زمان الغيبة فلعدم الثبوت
فان ثبوت الخمس على النهج السابق فيها في حال الحضور لو ثبت فلا يثبت في حال الغيبة لان الاذن العام خرج عنه في مثل المعادن بالدليل الخاص وهو
عموم الاخبار الناصة عليها وبقي الباقي **وان** شئت قلت ان المراد بتلك الاخبار هو وجوب الخمس المعهود فيها لو في حال الغيبة وان كانت هذه
المذكورات كلها مختصة به في حال الحضور لو فع المنافاة بين ايجاب الخمس وكونها انفالا **و** لكن يبقى الاشكال في ثبوت المختص **ثم** ان الشهيد الثاني
في شرح قول الشهيد ره في اللمعة واما المعادن فالناس فيها شرع قال على الاصح لاصالة عدم الاختصاص وقيل هي من الانفال ايضا اما الارض
المختصة به فما فيها من المعادن تابع لها لانه من جملتها واطلق جماعة كون المعادن للناس من غير تفصيل والتفصيل حسن **هذا** كله في غير المعادن
المملوكة تبعا للارض او بالاحياء فانها مختصة بمالكها انتهى **وقد** ذكرنا ايضا في خمس المعادن انهم ذكروا ان المعدن الذي يكون في ملك احد
تابع للملك وعلى ما ذكره ره وعلى ما ذكرنا فلا يبقى الا الاراضي المفتوحة عنوة **و** يشكل بان ما ذكروه من تبعية المعدن للارض كون حكم المعدن
الواقع فيها حكم تلك الاراضي فيكون موقوفا على مصالح العامة كنفسها فلا يبقى شيء يكون شرعا بين الناس الا ما وجد في الموات بناء على دخولهم
في ذلك **و** تمام الكلام في هذه المسئلة ومسئلة الارض يجيء في كتاب احياء الموات ان شاء الله تعالى **ومنها** ميراث من لا وارث له مذهب علمائنا
اجمع كما صرح به في المنتهى وخالف فيه الجمهور كافة على اختلاف مذاهبهم **و** يدل عليه مضافا الى الاجماع حسنة حماد الطويلة تضمنه وهو وارث
من لا وارث له يعول من لا حيلة له وموثقة اسحق بن عمار وصحيحة الحلبي المتقدمتان ورواية ابان بن تغلب ومرسلة احمد بن محمد وغيرهما من الاخبار
الكثيرة الصحيحة وغيرها **و** سيجيء الكلام في صرفه في حال الغيبة **و** تمام الكلام وظيفة كتاب الميراث **الثاني** لا يجوز التصرف في الانفال
لا في حصته من الخمس حال حضور الامام الا باذنه كسائر امواله للكتاب والسنة والاجماع والعقل **واما** في حال الغيبة فمذهب الاصحاب في
بعضها كالارض الموات جواز التملك بالاحياء وظاهر جماعة منهم ان كل الانفال مباح من الاراضي وغيرها ومنهم الشهيد فقال في البيان بعد ذكر
الانفال ومع غيبة الامام فالظاهر اباحة ذلك للشيعة قال وهل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا اما



في ذكر الانفال المعادن

في ميراث من لا وارث له

منقوع
نا
في حاشية المفاتيح
شرع في المعادن الظا
هر ... الحيازة وفي البا
طنة ... الاحياء وقيل
فيهما ... حيازة الب
... ذلك ... لا ... ح
... الاصل ... ح ...

في عدم جواز التصرف في الانفال ولا في حصته في حال الحضور

في تحليل الائمة عليهم السلام المناكح والمساكن والمتاجر للشيعة

حصة غيره من الخمس فالاظهر جواز مباشرة المالك لصرفها في الاصناف الا مع مطالبته (ع) فيجب دفعها اليه وقيل بوجوب دفع الكل اليه ولا فائدة لنا مهمة في ذلك ويجيء الكلام في حال الغيبة **الثالث** المشهور بين الاصحاب استثناء المناكح والمساكن والمتاجر من الانفال وفيه الخمس للشيعة الاثني عشرية ويظهر من العلامة في المنتهى ان استثناء المناكح اجماعي في حال الحضور والغيبة قال وقد اباح الائمة (ع) المناكح في حالتي ظهورهم (ع) وغيبته وعليه علماؤنا اجمع لكنه نقل في الخمس ما ظاهره المخالفة فيه عن ابي الصلاح مطلقا وعن المفيد اختصاصا بالمناكح وعن ابن الجنيد ان تحليل ما يملك جميعه عند غير مبرئ ممن يجب عليه حق منه لغير المحلل لان الاحلال انما اليه ولاية قبضه وتفرقته في اهله الذين سماهم الله لهم عن سلار اباحة جميع الانفال في حال غيبة الشيعة من دون تخصيص ورده الشهيد في البيان قوله بان الروايات ظاهرها العموم وعليه اطباق الاتباع

لان التحليل انما هو مما يملكه المحلل

**وفسر المناكح** بالسراري المغنومة من دار الحرب فيجوز شراؤها ووطؤها وان كانت بأجمعها للامام فيما لو كان بغير اذنه او بعضها اذا كان باذنه وليس ذلك من باب تبعيض التحليل بل تمليك الحصة والجميع من الامام كما ذكره في الدروس **و** المنتهى على العرف بقيدتها لو سبيا او انتقل اليه بشراء او هبة وقد يفسر بالجواري التي تشتري من ماله الذي فيه الخمس والزوجة التي فيمهرها من ذلك واورد عليه بانه داخل في مستثنيات المؤن واجيب بانه قد يكون من غير ما يخرج عنه مؤونة السنة كالمعادن والغوص وعموم الاخبار الآتية يشملهما ولا مخصص لها وبانه قد يكون زائدا على حاجة على سبيل الاقتصاد وقد يكون بعد عام الربح **وفسر المساكن** بما يبنى في الاراضي المختصة به او بما يشترى من مال فيه الخمس **ويرد** على الاول انها داخل في الاراضي المجوزة لنا في حال الغيبة فلا معنى للتخصيص بالمسكن وعلى الثاني انها من المؤن المستثناة **ويدفع بما تقدم**

**والمتاجر** بما يشترى من الاموال التي فيها الخمس ممن لا يخمس للتجارة وقال ابن ادريس ولا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فيحصل ما قلنا من ما اشتبه بما يشترى من الغنائم المغنومة بغير اذن الامام **ثم** ان الوجه في استثنائها هو المذكورات هو الاعتماد على الاخبار الكثيرة الواردة عن ائمتنا **فمنها** ما مر مثل رواية حكيم مؤذن بني عبس **و** رواية حكيم بن علباء المتقدمة وصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في الارباح **و** رواية حكم بن علباء المتقدمة في المختلط بالحرام **و** رواية مسمع بن عبد الملك **و** صحيحة ابي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم كلهم عن ابي جعفر (ع) قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا وان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل **و** صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر (ع) من رجل يسأله ان يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس فكتب بخطه من اعوزه شيء من حقي فهو في حل **و** صحيحة ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله (ع) اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم **و** رواية محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا اولادهم **و** رواية ابي خديجة عن ابي عبد الله (ع) قال قال رجل وانا حاضر حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله (ع) فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي وما يولد منهم الى يوم القيمة فهو لهم حلال اما والله لا يحل الا لمن احللنا له ولا والله ما اعطينا احدا ذمة وما لاحد عندنا عهد ولا لاحد عندنا ميثاق **و** رواية يونس بن يعقوب ووصفها بالموثقة في المختلف وفي طريقها محمد بن سنان او محمد بن سالم على اختلاف النسخ قال كنت عند ابي عبد الله (ع) فدخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعرف ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله (ع) ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم **و** رواية داود بن كثير الرقي عن ابي عبد الله (ع) قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك **و** صحيحة الحرث بن المغيرة النصري عنه (ع) قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب **و** رواية الفضيل **و** لا يبعد القول بصحتها كما بنى عليه المحقق الاردبيلي (ره) ايضا ولعله لكون الظاهر ان الفضيل هو ابن يسار بقرينة الراوي عنه وهو القاسم بن بريد والظاهر انه العجلي الثقة وليس فيه بعدهما الا ابو جميلة وحاله معلوم عن ابي عبد الله (ع) قال من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على اول النعم قال قلت جعلت فداك ما اول النعم قال طيب الولادة ثم قال ابو عبد الله (ع) قال امير المؤمنين (ع) لفاطمة (ع) احلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله (ع) انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا **و** رواية الحرث النصري قال دخلت على ابي جعفر (ع) فجلست عنده فاذا نجية قد استأذن عليه فاذن له قال نجية جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول



من ظلمنا حقنا الا ان ... اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا وصحيحة زرارة في العلل عن ابي جعفر ع قال ان امير المؤمنين ع حللهم
من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم وفي كتاب اكمال الدين عن محمد بن يعقوب فيما ورد من التوقيع بخط صاحب الزمان اما ما سئلت عنه من امر المنكرين
قال واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم الى غير ذلك من الاخبار اقول ويشكل العمل بظواهر اكثر

في تحقيق العفو عن الخمس والانفال

هذه الاخبار لان مقتضى تحليل مطلق الخمس حتى حصة غير الامام وحصة الامام اللاحق وفي حال الحضور فضلا عن الغيبة وكذا الانفال ويضعف
كثير منها عدم تخصيص الاستثناء بما ذكر وتلك يوجب جواز التصرف في مال الغير وهذا وان كان يمكن دفعه بان اخبار المعصوم عن ذلك كاشف عن صحته
مضافا الى اخبار عن عدم الوجوب لكن ينفعه التامل في الحكمة الباعثة على وضع الخمس وما دل من الاخبار على انها سبب تحريم الزكوة على بني هاشم تشريفا
لهم وتنزيها اياهم عن اوساخ الناس وتوفير الخمس لهم على غيرهم من نهيه المدار والمحل كليهما فاذا كان ذلك ساقطا عن الشيعة فيبقى فقراء بني هاشم اسوء
حالا من ساير الخلق لان المخالفين مع قلة ما يتعلق به الخمس عندهم لانهم لا يقولون بخمس الارباح وهو الغالب النافع في الغالب في الا المال المختلط ولا
في ارض الذمي التي اشتراها من مسلم الغالب انهم لا يعطون خمسهم الشيعة وسيما من كان منهم في بلاد التشيع مع ما ثبت من شرف بني هاشم
وكثرة اهتمام النبي ص بحالهم وجعل المودة معهم اجر الرسالة وما ورد من الاخبار الكثيرة في صلة الذرية الطيبة فكيف يمكن القول بسقوط حقوقهم
بالمرة وفي الاغلب مع ان الاصل عدم السقوط فيشبه ان يكون الباعث على صدور هذه الاخبار هو طغيان اهل الجور واغتصاب السلطان الاموال وتصرف

الثابت بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع كيف يخرج عنه بمثل هذه الاخبار وسيما الاصل

الظلمة في الانفال والاخماس فالعفو اما لاجل ان المخالفين اذا كانوا يأخذون منهم فلا يجب عليهم ثانيا كما في الخراج والزكوة واما لاجل ان
ما يعاملون معهم في تلك الاموال ويصل اليهم لا غائلة فيه كما في شراء الزكوة والخراج مع ان الظاهر من بعض تلك الاخبار ان ذلك التحليل
كان منهم ع عند اعواز المال وعدم الاقتدار وان العفو من صاحب الحق من حقه مع احتمال الحق غيره ايضا قبيح ويظهر من بعضها انه كان للخوف
والتقية ومن بعضها ان ذلك كان عفوا من صاحب الحق فيما له الذي اتلفه السائل وعدم تمكنه من الايصال مع ان في مقابل هذه الاخبار
اخبار مشددة لو تجعلوا ايضا حقوقهم والاهتمام في ذلك مثل حسنة ابرهيم بن هاشم قال كنت عند ابي جعفر الثاني ع اذ دخل عليه صالح بن محمد بن
سهل وكان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلني من عشرة الاف درهم في حل فاني قد انفقتها فقال له انت في حل فلما خرج صالح قال
ابو جعفر ع احدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فيأخذه ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول

في تحقيق خبر في ذلك

لا افعل والله ليسألنهم الله يوم القيمة عن ذلك سؤالا حثيثا اقول لا ينافي تحليله ع عن ماله سؤاله تعالى عنه يوم القيمة عن سوء فعله
اذا لم يتب عن ذلك وكان مقصرا او لا وجه للقدح في دلالة الرواية بان السائل لعله لم يكن من الشيعة وان المال مال الوقف لا مما نحن فيه
فانه يدفعه الظهور في الاول وعموم قوله ع بعد خروج السائل ومثل رواية الكليني عن محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس من
بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق الهم لا يحل
مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله وما نشتري من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا
تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعاءنا ... الحديث وايضا عنه قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس
فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له وهو الخمس لا نجعل لا نجعل لا نجعل لاحد منكم في حل وغير
ذلك من الاخبار المؤكدة في امر الخمس وايجاب دفعه وانه موجب لتزكية المال وتطهيره ومثل رواية ابي بصير قال قلت لابي جعفر ع ما ايسر ما يدخل
به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم وموثقة ابن بكير عن الصادق ع قال اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا
ما اريد بذلك الا ان تطهروا ورواية ابي بصير عن الباقر ع في حديث قال لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا الى غير

ما يدل

ذلك من الاخبار وفي كتاب اكمال الدين توقيعات عن صاحب الامر ع يدل على ذلك وكذا في كتاب الخرائج والجرائح ... فلعلها في اوقات

في بيان حاصل الكلام في هذا المرام

فحاصل الكلام في هذا المقام ان ثبوت الخمس والانفال لا ريب فيهما من القطعيات التي لا شبهة فيها وهذه الاخبار لا يحصل منها شيء موجب للقطع
يمكن تخصيص القطعي به لتشابهها في الدلالة فيمكن ان يراد بها ان ما يحصل من المكاسب فيه الخمس يوما فيوما كما صرح به في رواية حكيم مؤذن ابن عيسى عن ابي عبد الله
سنة الا انهم جعلوها في حل في المناكح والمساكن والمتاجر بعض في المؤن المحتاج اليها في السنة كما يستفاد ذلك من الاخبار الواردة في الارباح وهذا
لا كلام فيه ويمكن ان يراد بها ان اخذ الظلمة للخمس مسقط عنهم كالزكوة والخراج وغيره ويجوز التصرف فيها اذا انتقل المذكورات في
الاموال التي فيها منهم ع كما دل عليه رواية امير المؤمنين ع وفاطمة ع بتحليل الفيء ويحمل غير ذلك فالاخبار متشابهة الدلالة واكثرها منها لا دلالة
على انه من ذلك مما لا يمكن الاعتماد عليها بحيث يخصص العموم القطعي فيقتصر على ما يمكن التخصيص به فنقول واما زمان الحضور فلا

بهمنا التكلم فيه وامّا زمان الغيبة فالظ تحليله للمناكح من الانفال سواء كانت عين الجارية او ثمنها او مهر الزوجة وامّا من الخمس فنص على انه
داخل في المؤن وهذا لا ينحصر في خصوص حصة بل يشمل حقوق سائر الاصناف منه فيما زاد على المؤن اما في مثل الغنائم والكنوز فليس مما يمكن ان
يستدل به من تلك الاخبار في الكثرة والاعتبار بحيث يقاوم الاصل الثابت بالكتاب والسنة والاجماع والاعتبار سيما بملاحظة ان مطلق صرف
الخمس في المنكح لا يوجب حرمة المنكح والخلل في الميلاد كما لو اشترى الجارية في ذمته وادى ثمنها من الخمس وجعله مهر الزوجة بملاحظة ان الشيعة
الذين لا يتحرون من اغلب المحرمات في المناكح بل عن الزنا وهم الاغلبون منهم لا ينفعهم ذلك ولا يوازي تحليل الامام حصة خمس فقراء بني هاشم
وصلحائهم لاجل ان يطيب ولادتهم مع تقدم تجنبهم عما يوجب عدم الطيب مما يستلزم من حرمان هؤلاء وعسرهم وشدتهم ولذلك مما يحتمل
ان يكون المراد في تلك الاخبار من الشيعة خلصهم وخواصهم كما يظهر من خصوص بعض الاخبار ونحن لا نجتري بذلك التخصيص في تخصيص النص
للاصل الثابت والظ دخول وطي الجارية المشتراة ممن لا يخرج خمس ماله وان تعلق الخمس بعين الجارية ايض وكذلك ما اشترى من مال انتقل اليه
ممن لا يخمس لعدم معارضة تعلق الخمس بالعين دون الذمة لاطلاقات الاخبار المخصصة والا لزم ميل من لا يعتقد الخمس كالمخالف الظهور اما الخصوص
حصته من الخمس من مال نفس المكلف فسيجيء الكلام فيه ويظهر من ذلك الكلام في المتاجر والظ صحة استثناء ما يشتريه من الغنائم الماخوذة
من دار الحرب بدون الاذن او اشتراء متعلق الخمس ممن لا يخمس لما اشرنا اليه ان يتحرج ويجب فيه كما نقلناه عن ابن ادريس والدليل على ذلك
ايض بعض العمومات المتقدمة كصحيحة الفضلاء وغيرها ولزوم العسر والحرج ويظهر من ذلك الكلام في المساكن ايض فلا اشكال فيه اذا كان من جملة المؤنة
فيما زاد عليها اذا كان من الاراضي المختصة بهم ع للاتفاق وكذا اذا اشتراه ممن لا يخمس كما اشرنا **الرابع** قيل يجب صرف الخمس باجمعه في حقوق
الامام ويستشكل في اطلاق هذا الحكم ولا فائدة لنا مهمة في تحقيقه وامّا في زمان الغيبة **فقد** اختلف فيه كلام الاصحاب اختلافا شديدا قال
المفيد في المقنعة فمنهم من يسقط فرض اخراجه لغيبة الامام وما تقدم من الرخص فيه من الاخبار وبعضهم يوجب كنزه ويتأول خبرا ورد ان الارض تظهر
كنوزها عند ظهور القائم مهدي الانام وانه ع اذا قام دلّه الله سبحانه على الكنوز فياخذها من كل مكان وبعضهم يرى صلة الذرية وفقراء الشيعة على طريق
الاستحباب ولست ادفع قرب هذا القول من الصواب وبعضهم يرى عزله لصاحب الامر فان خشي ادراك المنية قبل ظهوره وصى به الى من يثق به في عقله
وديانته وتسليمه الى الامام ع ان ادرك قيامه والا وصى به الى من يقوم مقامه في الثقة والديانة ثم على هذا الشرط الى ان يظهر امام الزمان ع وهذا
القول عندي اوضح من جميع ما تقدم لان الخمس حق وجب لغائب لم يرسم فيه قبل غيبته رسما يجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايابه او التمكن
من ايصاله اليه او وجود من انتقل بالحق اليه وجرى ايض مجرى الزكوة التي يعدم عند حلولها مستحقها فلا يجب سقوطها ولا يحل التصرف فيها على حسب التصرف في
الاملاك ويجب حفظها بالنفس والوصية بها الى من يقوم بايصالها الى مستحقها من اهل الزكوة من الاصناف وان ذهب ذاهب الى صنع ما
وصفناه في شطر الخمس الذي هو خالص للامام ع وجعل الشطر الاخر في يتامى ال الرسول وابناء سبيلهم ومساكينهم على ما جاء في القرآن لم
تبعد اصابته الحق في ذلك بل كان على صواب وانما اختلف اصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ اليه فيه من صريح الالفاظ وانما عدم ذلك لموضع تغليظ
المحنة مع اقامة الدليل بمقتضى العقل والاثر من لزوم الاصول في حظر التصرف في غير المملوك الا باذن المالك وحفظ الودايع لاهلها ورد الحقوق انتهى كلامه والمشهور
بين محققيهم صرف حصة الاصناف اليهم وهو نصفه وامّا النصف الاخر فاختلفوا فيه **فبعضهم** اوجب حفظه له ع وبعضهم صرح
بتحريم صرفه الى الاصناف واكد فيه غاية التأكيد مثل ابن ادريس وادعى فيه تطابق الادلة العقلية والنقلية وفتاوى المحصلين من الاصحاب واكثرهم
خيروا بين الدفن او الضبط والايصاء او الصرف في ساير الاصناف وظ اكثرهم ترجيح الاخير على غيره وظ بعضهم وجوب الصرف اليهم معينا وظ
بعضهم تعميم الاعطاء لصلحاء الشيعة وقيد جماعة من المحققين المجوزين لاعطاء ساير الاصناف بان يكون على سبيل التتمة بمعنى انه لو لم يف
حصتهم بمؤنة سنتهم فيعطى تتمة المؤنة من حصته ع هذه الاقوال المنقولة من اصحابنا رضوان الله عليهم **والاظهر** في النظر القاصر هو
ترجيح القول بجواز صرف جميع الخمس الى فقراء بني هاشم تبعا للمفيد ره في الرسالة الغرية والفاضلين ومن تاخر عنهما من المتأخرين والاظهر انه
بعنوان الوجوب كما هو ظ المفيد ره موجها اياه اما في حصته ع فلان الظ من حاله بل المعلوم من سيرته ص وديدنهم وشفقتهم على شيعتهم
سيما ذريتهم واهتمامهم في شأنهم ووصيتهم في صلتهم والاحسان اليهم انهم راضون باعطاء نصيبهم لهم سيما في مثل هذا الزمان الذي
لا يحتاج اليه ولا يمكن الايصال اليهم ع ولا ريب ان ذلك اولى من الاستبلاغ والايداع والايصاء في الحفظ سيما في امثال الازمان التي يغلب
فيها المتغلبون ويكثر فيها التغلب والاضطراب وتسلط الظلمة والنهب واتلاف الاموال والنفوس ويحصل فيه تلف الاموال في قليل من الاوقات
فضلا عن تمادي الاعصار والشهور وكذا اولى من الدفن فانه مع ما فيه من التلف في كثير من الاوقات لا يكون فيه كثير فائدة الا ان يقوم

اليه في زمان تسلطه الذي لا يكاد يظهر احتياجه اليه ومع ملاحظة ما ذكرنا وملاحظة كمال احتياج العلويين والفاطميين سيما
صلحائهم ومتعففيهم وايتامهم واراملهم الذين لا يجدون حيلة ولا معينا ولا نصيرا وملاحظة الاخبار الدالة على تحليلهم الخمس وما يحكم العقل
السليم بجواز القطع بانهم راضون بذلك بل لا يبعد القول بحكم العقل بوجوب الدفع اليهم هذا كله مع قطع النظر عن الروايتين اللتين ذكرناهما
في اتمام الامام نقص مؤونة الاصناف من حصته وقلنا ان الظاهر ان ذلك على سبيل الوجوب فيتضح الامر غاية الوضوح فالاظهر القول بوجوب
ذلك وانه يدفع حصة الامام الى فقراء بني هاشم الذين لم يف حصتهم من الخمس بمؤونة سنتهم بمقدار النقص بل يجوز الاعطاء وان لم يعط قبله شيء بمقدار
مؤونة السنة وربما قيل الاحوط اعطاؤهم على التدريج في كل ما وفت بقدر ما يحتاجون اليه ولا دليل على لزوم ذلك والمشهور بين من جوز اعطاءه
الى شركائهم انه لا بد ان يتولاه الفقيه الجامع لشرائط الفتوى لكونه نائبا عنه فلو اعطاه المالك ضمن بل في المسالك انه لو تولاه غيره كان
ضامنا عند كل من اوجب صرفه الى الاصناف وظاهر اطلاق المفيد في المسائل الغرية عدم وجوب ذلك ويظهر من الشهيد في الدروس ان اذن الفقيه كاف
ولا حاجة الى التولية ولا ريب ان توليه مع الامكان احوط او اذنه الخاص مع عدم امكانه او اذنه العام للمالك مع عدم امكان الخاص ايضا واما
نقل المال الى الخليفة (?) وغيره من غير اذنه فمشكل نعم لو لم يمكنه الاذن العام ايضا ودار الامر بين صرفه اليهم او الاداء الى الامام او الاتلاف وما هو
في حكمه فالظاهر جواز مباشرة المالك سيما لو امكن استصواب عدول المؤمنين سيما طلبة العلوم منهم **الباب الرابع** في سائر الصدقات وفيه
مباحث **الاول** قد عرفت انه لا حق مالي واجب بالذات الا الزكوة والفطرة والخمس وقد يجب بالنذر وشبهه وبالكفارة ويجيء في
مواضعها وقد مر الكلام في حق الحصاد والجذاذ ايضا ويستحب التصدق بقدر المقدور مؤكدا بالاجماع بل الضرورة والكتاب والسنة
المتواترة وحكم العقل بحسنه والاخبار في ذلك فوق حد الاحصاء ونكتفي بذكر ما رواه الكافي في الحسن عن ابي بصير قال كنا عند ابي عبد
الله ع ومعنا بعض اصحاب الاموال فذكروا الزكوة فقال ابو عبد الله ع ان الزكوة ليس يحمد بها صاحبها وانما هو شيء ظاهر انما حقن بها دمه
وبها سمي مسلما ولو لم يؤدها لم تقبل له صلوة وان عليكم في اموالكم غير الزكوة فقلت اصلحك الله وما علينا في اموالنا غير الزكوة فقال سبحان
الله اما تسمع الله عز وجل يقول في كتابه والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم قال قلت ماذا الحق المعلوم الذي علينا قال هو الشيء يعمله
الرجل في ماله يعطيه في اليوم او في الجمعة او في الشهر قل او كثر غير انه يدوم عليه وقوله عز وجل ويمنعون الماعون قال هو القرض يقرضه والمعروف
يصطنعه ومتاع البيت يعيره ومنه الزكوة فقلت ان لنا جيرانا اذا اعرناهم متاعا كسروه وافسدوه فعلينا جناح ان نمنعهم فقال لا ليس عليكم جناح
ان تمنعوهم اذا كانوا كذلك قال قلت له ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قال ليس من الزكوة قال قلت قوله عز وجل ينفقون اموالهم بالليل
والنهار سرا وعلانية قال ليس من الزكوة قال قلت قوله عز وجل ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم قال ليس
من الزكوة وصلتك قرابتك ليس من الزكوة ويؤدي مؤداها اخبار كثيرة ونتبع ذلك بذكر ما ذكره العلامة في التذكرة ونقتصر عليه في ذكر
الاخبار وما ورد في الصدقة مما لا يسعه هذا الكتاب قال صدقة التطوع مستحبة في جميع الاوقات للايات الدالة على الحث على الصدقة وقول رسول
الله ص من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي احدكم فلوه حتى يكون
مثل الجبل وقال ع ارض القيمة نار ما خلا ظل المؤمن فان صدقته تظله وقال الباقر ع البر والصدقة ينفيان الفقر ويزيدان في العمر ويدفعان عن سبعين
ميتة سوء وصدقة السر افضل للاية الا ان يتهم بترك المواساة فيستحب الاظهار منها وقت الحاجة لقوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة وفي شهر
رمضان لتضاعف الحسنات فيه وعلى القرابة لقوله تعالى يتيما ذا مقربة وقال ع الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذي الرحم اثنتان صدقة وصلة
والاولى الصدقة من الفاضل عن كفايته وكفاية من يمونه على الدوام قال ع خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وليبدأ بمن تعول ويستحب الصدقة
اول النهار واول الليل قال الصادق ع باكروا بالصدقة فان البلايا لا تتخطاها ومن تصدق بصدقة اول النهار دفع الله عنه ما ينزل من السماء
في ذلك اليوم فان تصدق اول الليل دفع الله عنه شر ما ينزل من السماء في تلك الليلة ويكره السؤال قال امير المؤمنين ع اتبعوا قول رسول
الله ص من فتح على نفسه باب مسئلة فتح الله عليه باب فقر ويكره رد السائل قال الباقر ع كان فيما ناجى الله عز وجل به موسى ع ان قال يا موسى
اكرم السائل ببذل يسير او برد جميل انه ياتيك من ليس بانس ولا جان ملائكة من ملائكة الرحمن يبلونك فيما خولتك ويسألونك مما وليتك
فانظر كيف انت صانع يا بن عمران والصدقة المندوبة على بني هاشم افضل خصوصا العلويين قال رسول الله ص اني شافع يوم القيمة لاربعة
اصناف ولو جاؤوا بذنوب اهل الدنيا رجل نصر ذريتي ورجل بذل ماله لذريتي عند الضيق ورجل احب ذريتي باللسان والقلب ورجل يسعى
في حوائج ذريتي اذا طردوا او شردوا وقال ع من صنع الى احد من اهل بيتي يدا كافيته يوم القيمة [illegible] **الثاني** الاولى الصدقة

في بيان فضيلة الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله اجمعين **كتاب الصوم** وفيه مقاصد **المقصد الاول** في ذكر ما فيه من الفضل
وفيه مباحث **الاول** الصوم من افضل الطاعات واهمها والاخبار الواردة في ذلك في غاية الكثرة منها ما رواه الكليني في الحسن عن ابي جعفر قال
بني الاسلام على خمسة اشياء على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية وقال رسول الله صلعم الصوم جنة من النار وعن اسمعيل بن ابي زياد عن ابي
عبد الله عم عن ابائه ان النبي صم قال لاصحابه الا اخبركم بشيء ان انتم فعلتموه تباعد الشيطان منكم كما تباعد المشرق من المغرب قالوا بلى قال الصوم يسود
وجهه والصدقة تكسر ظهره والحب في الله والموازرة على العمل الصالح يقطع دابره والاستغفار يقطع وتينه ولكل شيء زكوة وزكوة الابدان الصيام
وعن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله عم من صام لله عز وجل يوما في شدة الحر فاصابه ظمأ وكل الله به الف ملك يمسحون وجهه ويبشرونه حتى اذا افطر
قال الله عز وجل ما اطيب ريحك وروحك ملائكتي اشهدوا اني قد غفرت له وعن عبد الله بن طلحة قال قال رسول الله صلعم الصائم في عبادة وان كان على فراشه
ما لم يغتب مسلما وعن ابي الصباح عنه قال ان الله تبارك وتعالى يقول الصوم لي وانا اجزي عليه وقد ذكروا في وجه تخصيصه به وجوها لا يخلو جميعها عن غبار
وهو انه موجب لترك الشهوات واللذات في الفرج والبطن الموجبة لارتقاء النفس عن حضيض البهيمية الى ذروة التشبه بالملائكة الروحانية وموجب
صفاء العقل والفكر بسبب ضعف القوى الشهوية الموجب لحصول المعارف الحقة التي هي اشرف احوال النفس وانه امر خفي يصعب الاطلاع عليه فيكمل
فيه الاخلاص بخلاف سائر الاعمال البدنية **الثاني** روى الكليني عن السكوني عن ابي عبد الله عم من كتم صومه قال الله عز وجل لملائكته عبدي
استجار من عذابي فاجيروه ووكل الله تعالى ملائكة بالدعاء للصائمين ولم يامرهم بالدعاء لاحد الا استجاب لهم فيه **الثالث** روى الكليني
في الحسن عن ابن ابي عمير عن سليمان عمن ذكره عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل واستعينوا بالصبر قال الصبر الصيام وقال اذا نزلت بالرجل النازلة
الشديدة فليصم فان الله عز وجل يقول واستعينوا بالصبر يعني الصيام **الرابع** روى الصدوق في الصحيح عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبد الله عم

في بيان علة فرض الصيام

عن علة الصيام فقال انما فرض الله عز وجل الصيام ليستوي به الغني والفقير وذلك ان الغني لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير لان الغني كلما اراد شيئا
قدر عليه فاراد الله عز وجل ان يسوي بين خلقه وان يذيق الغني مس الجوع والالم ليرق على الضعيف ويرحم الجائع قال الصدوق وكتب ابو الحسن علي
بن موسى الرضا الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله علة الصوم لعرفان مس الجوع والعطش ليكون ذليلا مستكينا ماجورا محتسبا صابرا ويكون
ذلك دليلا له على شدائد الآخرة مع ما فيه من الانكسار له عن الشهوات واعظا له في العاجل دليلا على الآجل ليعلم شدة مبلغ ذلك من اهل الفقر
والمسكنة في الدنيا والآخرة وروى في الفقيه بسنده عن الحسن بن علي بن ابي طالب انه قال جاء نفر من اليهود الى رسول الله صلعم فسأله اعلمهم عن
مسائل فكان فيما سأله انه قال لاي شيء فرض الله عز وجل الصوم على امتك بالنهار ثلثين يوما وفرض على الامم اكثر من ذلك فقال النبي صلعم ان آدم لما
اكل من الشجرة بقي في بطنه ثلثين يوما ففرض الله على ذريته ثلثين يوما الجوع والعطش والذي ياكلونه بالليل تفضل من الله عز وجل عليهم وكذلك كان
على آدم ففرض الله ذلك على امتي ثم تلا هذه الآية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات قال اليهودي
صدقت يا محمد فما جزاء من صامها فقال النبي صلعم ما من مؤمن يصوم شهر رمضان احتسابا الا اوجب الله تبارك وتعالى له سبع خصال اولها يذوب
الحرام في جسده والثانية يقرب من رحمة الله عز وجل والثالثة يكون قد كفر خطيئة آدم ابيه والرابعة يهون الله عليه سكرات الموت والخامسة امان
من الجوع والعطش يوم القيمة والسادسة يعطيه الله براءة من النار والسابعة يطعمه الله من طيبات الجنة قال صدقت يا محمد **الخامس** في فضل شهر

في بيان فضيلة رمضان

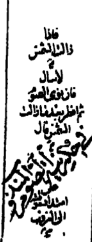
رمضان وافضلية صيامه والاخبار فيه في غاية الكثرة فروى الكليني عن عبد الله بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عم قال قال رسول الله صلعم لما حضر
رمضان وذلك في ثلث بقين من شعبان قال لبلال ناد في الناس فجمع الناس ثم صعد المنبر فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان هذا الشهر
قد خصكم الله به وحضركم وهو سيد الشهور فيه ليلة خير من الف شهر تغلق فيه ابواب النار وتفتح فيه ابواب الجنان فمن ادركه ولم يغفر له فابعده
الله ومن ادرك والديه ولم يغفر له فابعده الله ومن ذكرت عنده فلم يصل علي فلم يغفر الله له فابعده الله وعن ابي الورد عن ابي جعفر
قال خطب رسول الله صلعم الناس في آخر جمعة من شعبان فحمد الله واثنى عليه ثم قال ايها الناس انه قد اظلكم شهر فيه ليلة خير من الف شهر وهو شهر رمضان
فرض الله صيامه وجعل قيام ليلة فيه بتطوع صلوة كتطوع صلوة سبعين ليلة فيما سواه من الشهور وجعل لمن تطوع فيه بخصلة من خصال الخير والبر كاجر من ادى فريضة
من فرائض الله كان كمن ادى سبعين فريضة من فرائض الله فيما سواه من الشهور والحديث وعن مجالس ابن العلاء بن يزيد القرشي قال قال الصادق عم حدثني ابي
عن ابيه عن جده عن رسول الله صلعم في حديث قال من صام شهر رمضان وحفظ فرجه ولسانه وكف اذاه عن الناس غفر الله له ذنوبه ما تقدم منها وما تأخر واعتقه
من النار واحله دار القرار وقبل شفاعته بعدد رمل عالج من مذنبي اهل التوحيد الى غير ذلك مما هو من الكثرة بمكان **المقصد الثاني**

وفيه مباحث **الأول** الصوم في اللغة مطلق الامساك سواء كان عن الحركة او الاكل او السير او غير ذلك ثم انه استعمل الشرع في معنى اخص من ذلك والكلام في صيرورته حقيقة في الشرع اولا هو الكلام المعروف في الحقيقة الشرعية **و** الاظهر ثبوتها فيه **و** اما صيرورته حقيقة فيه عند الفقهاء والمتشرعة فلا كلام فيه **ولهم** في تعريفه عبارات **فقيل** انه الكف عن المفطرات مع النية **و** قيل انه توطين النفس لله تعالى على ترك الثمانية من الاكل والشرب الى آخرها من طلوع الفجر الى الغروب من المكلف او المميز المسلم الخالي عن السفر والمرض وغيره من الموانع النوع وحدها **و** قيل انه امساك مخصوص عن اشياء مخصوصة على وجه مخصوص **والحق** ان حقيقة الشرعية تختلف باختلاف المجتهدين فعند كل مجتهد هي الامساك الخاص في الوقت الخاص على الوجه الذي يبينه في كتاب الصوم وهم مجمعون على ان الامساك في مجموع النهار عن كل ما اتفقوا عليه والخلاف فيه على صوم ومن الاشكال فيما يحصل فيه بعض المناقض كالمسافر الناوي له قبل الزوال اذا نزل الى الوطن او دخول داره بعد الصبح انه من قبيل اللبس الاضطراري او الصوم وما اشتمل ذلك ايضا **و** كيف كان فتحديده بتعريف يكون جامعا ومانعا في غاية الصعوبة الاجمال ما يذكره في كتاب الصوم حدا للصوم عند كل من يكتب كتابا ولذلك اكتفى العلامة في المنتهى بانه امساك مخصوص اي بما ينبغي فالوجه الى تصحيح الحد وتطرده وعكسه الاطائل فيه **و** ليشغلنا عنه الاهم النزام بعضهم اعتبار امر وجودي كالتوطين في الامساك حتى لم يكتف بالكف مع انه لا ينفك عن التوطين مع انهم جعلوه في الكتب الاصولية من الامور الوجودية ومناصا عن ارتكاب كون مطلق الترك متعلقا للتكليف لانه لا داعي اليه لان التحقيق ان الاعدام نظير متعلقة للقدرة باعتبار الابقاء والاستمرار واستمرار الحكم كاف فلا يضر الذهول عن الامساك والغفلة عنه **الثاني** قد عرفت حقيقة النية في كتاب الطهارة وغيرها وانها القصد الى الفعل المعين بقربة الى الله وانه لا يعتبر فيها قصد شيء من مشخصات الفعل ووجوه صفاته الا ما يتوقف عليه تعيين الفعل الذي في نظر المكلف مميزه فلا حاجة الى اعادة الكلام فيها ولا في معنى التقرب وتفسيره **و** كذا لا فائدة مهمة في اختلافهم في كون النية جزءا للعبادة او شرطا بعد اتفاقهم على توقف صحتها عليها **و** الاظهر كونها شرطا لما يظهر من الاخبار مثل قولهم لا عمل الا بالنية ونية المؤمن خير من عمله ومثل قولهم في افتتاح الصلاة تكبيرة وتحريمها التكبير ونحو ذلك مما يدل على المغايرة سيما في الصوم لانعقاده حال طلوع الفجر سيما على اعتبار الاخطار **و اما** اطلاق الركن عليها فيجوز انه يبطل بتركها وسهوا فلا يمنع فيه هذا ما اليس معنى الجزئية **و** يتفرع على ما حققناه من امر النية انه يكفي في رمضان ان يصوم تقربا الى الله ولا حاجة الى تعيين انه صوم رمضان بل ولا الى وجوبه كما هو المشهور ويظهر من المنتهى ان المخالف فيه انما هو بعض العامة وكذا من التذكرة وقد يتوهم ان النية المعتبرة الغرض في الذكرى ثبوت التعيين في امر النية هو قصد الامتثال بالفعل المخصوص عما سواه ولكن هذا انما يتم مع التفطن والعلم به بتعمد صوم غيره بعد حضور شهر هذا الا انه يتزلزل ما يسنده اليه الجماعة منه الا انه لا يقع في رمضان غير صوم رمضان **و** الا فيمكن المناقشة بان ذلك لا يفيد الا انه الصحيح فقط لو قصد صوم غير رمضان متعمدا ونحوه ورمضان الحرفان اللفظ انه باطل وان اشتمل على نية الصوم قربة الى الله لانه قصد غير المأمور به وهذا ليس مجرد نية صوم غيره حتى مثلا في نية القصد بانه نفس المأمور به **والحاصل** ان القصد الى نفس المأمور به مما لا بد منه في الامتثال ويظهر **و** من ذلك يظهر الكلام في النذر المعين ونحوه المعين فلا حاجة للنية فيه لما عرفت فالتحقيق انه مع التفطن والاستحضار لا يحتاج الى التعيين وبدونه يحتاج كما ذكرنا **و** تمسك الاولين في الفرق بين رمضان بان رمضان لا يقع فيه غيره فلا يحتاج بخلاف غيره ضعيف لانه مع انه لا يتم لمسافر لا يصلح فارقا الا انه مفروض عنده وقوع الغير فيه في النذر المعين والعرضية ضعيف مع امكان المناقشة في الاصالة بالنسبة الى رمضان ايضا فان التعيين فيه انما هو للحاضر الصحيح الجامع للشرائط فان الله تعالى قال فمن شهد منكم الشهر فليصمه **و** من ذلك يظهر الكلام في النذر المعين والمشتبه بها الوقت وغيرهما من النذر المطلق ايضا وانه لا يجزي في صفة قصد التعيين مع عدم التعيين الا بعينية في نفس الامر ولا يضر في عدم الاحتياج الى التعيين مع التفطن بكون غيره من الازمنة صالحا للوقوع فيه انه انما افاد في ذوقه ان حسنت وان وجوبه بان تعين وان لم يأت به وكان الكلام لو ضيق القضاء بتضيق شهر رمضان ونحو ذلك **و اما** النذر المطلق والكفارات والقضاء والصوم النفل فلا بد فيه من نية التعيين لما مر من لزوم تعيين المأمور به في تحقق الامتثال عرفا فما يرد ويدخل به او لا يتميز الا بالقصد فلا بد من تمييزه به **و** لظهور انه اجماعي قال في المنتهى وهو قول علمائنا وكافة الجمهور الا النافلة وشك فيه في التذكرة وقال في المعتبر ونحو ذلك قوى الاصحاب **مغمر** قال الشهيد في البيان وكذا يكفي القربة في الندب افا تعين كايام البيض بل ونقل عنه في الروضة الحاق مطلق الندب به لتعينه شرعا في جميع الايام الا ما استثنوا وحسنه **اقول** والوجه في الكل يظهر مما مر والتحقيق ما ذكرنا من الكلية الرزم القصد الى الفعل المعين للمميز تقربا الى الله ويكفي فيه الداعي ولا حاجة الى الاخطار كما مر مرارا ان تميز في نظر المكلف فلا حاجة الى قصد تعيينه وان لم يكن مميزا او كان مرددا بين امور فيلزم القصد الى المعين **والحق** ان نية التعيين لا يكفي عن التقرب تمسكا بعدم الانفكاك عنه كما نقل عن المبسوط لتغايرهما بالذات كما لا يخفى **الثالث** وقت النية على التحقيق هو حال الدخول في الفجر بمعنى وجوب استصحاب الداعي على الامساك المخصوص بالوقت المخصوص لله تعالى في وقت دخول الفجر **و اما** على ما ذهب اليه المتأخرون من اعتبار

الاخطار بالبال فيلزمهم تجويز تأخير الوقت لمقارنة لدخول الفجر بحسب المعتبر ولا يجوز النية للمقارنة و هو قريب من الحرج ولا ينافي بعض ما وجدنا ولو
يتعذر ولكنهم ذكروا هنا انه لابد من حضورها عند اول جزء من الصوم او تبييتها بمعنى ايقاعها في جزء من الليل مع استمرار حكمها والاكتفاء باطلاق
التبييت انما يناسب القول بكفاية الداعي لا وجوب الاخطار مع ان حصول الداعي لابد من مقارنته وهو نفس استمرار الحكم فلا معنى لجعل النية شيئا آخر
وعلى القول باعتبار الاخطار في النية فالاستمرار الحكمي انما يتوجه في اثناء العبادة كالصلوة لامتناع الاخطار دائما فلا وجه لاعتباره في شيء مما
نحن فيه فيجمع الاصحاب بين القول بالاخطار والاكتفاء باطلاق التبييت مع استمرار الحكم مشكل الا ان يجعل ذلك استثناء آخر ويخص بما عداهم لاجل
العسر والتكليف بما لا يطاق ولشمول قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ونحوه ثم ان اعتبار الاستمرار على حكم النية على قول المتاخرين بالى
الفجر وحصول الداعي عنده تعالى في الفجر على ما حققنا لا يبطل بالنوم والغفلة فلو نام بعد حصول تلك الحالة ولم ينتبه حتى طلع الشمس فالظاهر كفاية ذلك في
النية لا الاخطار يراد المراد بالداعي واستمرار الحكم هو عدم نية الخلاف وهو متحقق هنا وكذا لو نوى بعد التنبه عن كونها ليلة الصيام او شهر رمضان
واعتقد انه غير صحيح اصبح اما لو عدل عن النية عمدا حتى اصبح فصومه باطل وسيجيء التفصيل وعن ظاهر ابن ابي عقيل تحتم التبييت بمعنى ان يعين لها
وقتا يعلم انها لا يفوتها الفجر ولعله لان العلم بالفجر لا يحصل الا بعد الطلوع فيفوت المقارنة فلابد من تقديمها اعتبارا وكيف كان فلو لم
يحصل النية حتى دخل الفجر عمدا فلا يصح الصوم للزوم اخلاء جزء من الصوم من النية ولقوله من لم يبيت نية الصيام من الليل فلا صيام له ويجب عليه القضاء
و في وجوب الكفارة قولان ولعل الاقوى العدم للاصل و هنا قولان آخران احدهما جواز النية بعد الزوال فرضا كان او نفلا لابن الجنيد
ثانيهما ان وقتها من قبل الفجر الى قبيل زوال الشمس للسيد وكلاهما ضعيفان ولا يبطل النية بفعل ما ينافي الصوم قبل الفجر للاصل والاطلاقات وتردد
الشهيد في البيان في الجماع وما يبطل الغسل نظرا الى انه يصير غير قابل للصوم فيزول حكم النية ضعيف فلا يجب اعادة النية كما لا يجب لو حصل التنافي في النهار
هذا الكلام في حالة الاختيار وفي الصوم المعين الواجب كرمضان والنذر المعين واما في حال الاضطرار كالجاهل بكون اليوم الذي يجب صومه
والناسي له فالمشهور المدعى عليه الاجماع من الفاضلين في المعتبر والمنتهى والتذكرة امتداده فيهما الى الزوال لما روي ان ليلة الشك اصبح الناس فجاء
اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله فشهد برؤية الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله مناديا ينادي من لم ياكل فليصم ومن اكل فليمسك وبفحوى ما دل على انعقاد الصوم من المريض والمسافر
اذا زال العذر قبل الزوال وخالف ابن ابي عقيل في ذلك حيث حكم بالبطلان بالنسبة الى الناسي ولعله نظر الى عموم الشرطية والرواية النبوية منجبرة بالعمل
بها لشذوذها واعلم انه يجب المبادرة بعد الذكر والعلم بحيث لا يخلو جزء من الصوم عنها والا بطل واما غير الصوم المعين الواجب كالنذر المطلق
وقضاء شهر رمضان والنافلة فاما الواجب فالمشهور المقطوع به في كلامهم انه يستمر وقتها الى الزوال اذا لم يفعل المنافي للاخبار الكثيرة الصحيحة وغيرها
الدالة باطلاقها على الكل وبالخصوص في قضاء شهر رمضان وفي النذر المطلق ايضا وقول ابن الجنيد بجواز تجديدها بعد الزوال ضعيف فان مما دل عليه
الاطلاق صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال علي عليه السلام اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء
صام وان شاء افطر وليس المراد من قوله اذا لم يفرض الا هو النذر المعين وصحيحة هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يصبح ولا ينوي الصوم فاذا
تعالى النهار حدث له راي في الصوم فقال ان هو نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه وصحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان أله ان يصوم ذلك اليوم وقد
ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصومه ويعتد به من شهر رمضان ومرسلة البزنطي عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان
ويصبح فلا ياكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم فان صحيحة محمد بن قيس محمولة على ما قبل الزوال كما يدل عليه موثقة عمار عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى زوال الشمس فاذا زالت فان كان نوى الصوم
فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر فسئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم
الذي اراد ان يقضيه فان هذه الموثقة مع اشتهار العمل بها بل نقل السيد الاجماع وكونها اوفق بالاصل والعمومات اقوى من اطلاق الصحيح واما صحيحة
هشام فهو محمول على الندب واما صحيحة عبد الرحمن فمحمولة على ما قبل الزوال فانه لاحظ طلوع الفجر قد يكون اكثر اليوم واما المرسلة فهي لا يقاوم
المعمول بها المشهور بين العلماء واما الصوم المندوب فلا اشكال في تجديد نيته قبل الزوال كما هو المشهور المدلول عليه بالاخبار المتقدمة وغيرها واما بعد
الزوال فعن الشيخ في المبسوط واكثر العلماء امتداده فيها الى الغروب وادعى عليه المرتضى وابن زهرة وابن ادريس الاجماع وقال الشيخ ره وتحقيق
ذلك انه يجوز بعد النية من الزمان ما يمكن صومه لا بان ينتهي النية مع انتهاء النهار ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاخبار موثقة ابي بصير قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر وان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم







انتهى **و** ذهب جماعة الى خلافه منهم الشيخ في الخلاف فتمسكا بانه لو بيّن فيه نصا **و** هو ضعيف نعم يجوز النصوص كما عرفت والاجماعات المنقولة ويدل عليه ايضا
ما في رواية ابي بصير والضعف لا يضر لانجباره بالاصل فيها من باب القبل مع الا الحسين بن عثمان وسماعة وابا بصير فالظاهر انهم كلهم ثقات وكذلك لا يقدح في الا انها
بان المفروض انتفاء الصائم لان نية الصوم لشمول اللفظ وصريح قوله ولم يكن نوى **و** يظهر من المحقق في النافع والشهيد الثاني في المسالك ان في الروايات
ما يدل على ان النافلة كالفريضة لا يستمر توقيت نيتها من الزوال ولم نقف على شيء من ذلك الا رواية عمار المتقدمة وصحيحة هشام بن سالم ان ظننا ان
معناها انه ليس صوم بل انما يوجر على امساكه ما امسك من بعد الزوال ولكن عبد الله بن سنان روى في الصحيح عنه في جملة حديث ان بدا له ان يصوم بعد
ما ارتفع النهار فليصم فانه يحسب من الساعة التي نوى فيها وهو شامل لما ذكرناه ابدا بان يراد ان الصوم صحيح ولكن ثوابه اقل **و** يظهر من ذلك الاشكال
فيما ذكره في المدارك حيث قال لو جدّد النية في اثناء النهار فهل يحكم له بالصوم الشرعي المثاب عليه من وقت النية او من ابتداء النهار او يفرق بين ما اذا
وقعت النية بعد الزوال وقبله اوجه اجودها الاخير لقوله في صحيحة هشام بن سالم المتقدمة ان هو نوى الحديث **اقول** والتفصيل ان يقال مقتضى الادلة
في الواجب والمندوب انه يحكم بكونه صوما صحيحا تاما كاملا ويحصل فيه بتجديد النية فيترتب عليه ترتيب من اوجب على نفسه صوما على من صار يوما مثلا
ولكن الاشكال في حصول الثواب عند الصوم التام ومقتضى العدل والاخبار الثواب مطلقا كما دل عليه صحيحة عبد الله بن سنان فيحمل عليه صحيحة هشام
على ان المراد حسبانه شطرا من اليوم ليلة في الجملة وان لم يحسب له يوما تاما فمن نوى قبل الزوال دون من نوى بعده او يخرج صحيحة عبد الله بن سنان الى نوع
من الاطلاق ليشمل ما بعد الزوال فيكون المراد الوارد في صحيحة هشام من باب التفضل **تذنيبان الاول** قال الشيخ في الخلاف واجاز اصحابنا في نية
نية القربة في شهر رمضان خاصة ان تتقدم على الشهر بيوم وايام وكذلك اختار جواز التقديم في النهاية والمبسوط ان ذلك اذا حصل سهوا او نوم او اغماء عند
دخول الشهر ومنع عن تجديد النية وان كان ذاكرا فلا بد من تجديدها في الخلاف ايضا ذلك **و** منع المتأخرون كفاية التقديم **و** ادعى في الخلاف الاجماع
على البطلان اذا لم يجدد مع التذكر **و** كذلك يظهر الاجماع من الشهيد في البيان **اقول** ولم نقف في تفصيل الشيخ وتجديده باليوم والايام على سند
الا ان يكون هناك اجماع اطلع عليه كما يظهر من لفظه **و** هو مشكل **و** يمكن توجيهه بان يكون المراد من السهو السهو عن اخطار النية لا ينافي استمرار حكم
الذي اعتبروه في صورة التبييت وكذلك النوم والاغماء لا ينافيان الداعي والاستمرار الحكمي لان المنافي انما هو نية الخلاف كما اشرنا اليه سابقا **و**
لا ينافي ذلك قوله لا صوم لمن لم يبيت بالصيام لانحصار الصيام في النسبة الى النهار فلا يجوز تركها عمدا حتى يدخل النهار لا انها لا يجوز الا كتفاء
بالداعي والاستمرار على دخول الشهر مع عدم حصول نية الخلاف **ومعنى** انه حصل السهو عن الشهر والصيام مثلا ان يعتقد ان الشهر الآتي شهر
شعبان مثلا او قصد الاكل والصيام فنفي اول الشهر مثلا فيبقى على هذه الحالة حتى يذهب شيء من النهار فيرد على الشيخ انه لا دليل على كفاية
ذلك لعدم بقاء استمرار الحكم حين الدخول في الشهر **و** سيجيء الكلام فيما لو حصل ذلك بعد تبييت النية واما قوله بلزوم التجديد لو كان
ذاكرا فيضعفه عدم الوجه الا مع اشتراط الاخطار بالبال ولا دليل على اصله فضلا عن هذا المورد الخاص **و** لعل دعوى الاجماع من العلامة ايضا يمكن
مبتنيا على خصوصية اخرى غير لزوم الاخطار ولما كان خلاف الشيخ انما هو في صورة السهو فيتضح صورة التذكر بحث فان هذه النية متفق عليه عند
القائلين بالاخطار وعلى ما حققناه من كفاية الداعي عند التذكر ولا يحتاج الى التجديد لانه هو عين النية **الثاني** المشهور بين الاصحاب سيما
المتقدمين تجويز ان ينوي من اول شهر رمضان صوم الجميع ولا يحتاج الى تجديدها في كل ليلة وادعى عليه الاجماع الشيخان كما يظهر من
المرتضى والسيد في الانتصار والمسائل الرسية **و** نقل عن ابن زهرة ايضا واسنده في المنتهى الى اصحابنا وكذا في التذكرة وذهب العلامة في المختلف
والتذكرة الى وجوبها في كل ليلة وكذلك الشهيد في الدروس والبيان ويظهر من النافع اختيار الاول واما في سائر كتب المحقق وبعض كتب العلامة
كالتحرير والمنتهى فيظهر منهما نوع تردد وميل الى الجواز مع اولوية تجديدها كل يوم كالشهيد في اللمعة وصرح ابن ادريس ايضا بالجواز مع افضلية التجديد
**و** احتج الاولون بانه عبادة واحدة فيكفي فيه نية واحدة فيؤثر فيها النية الواحدة كما اثرت في اليوم الواحد اذا اوقعت في ابتدائه **و** الاخرون بانها
عبادات منفصلة ولهذا لا يبطل البعض ببطلان الاخر **اقول** والاظهر ما اختاره الاكثر للاجماعات المنقولة فان مثل هذه الاجماعات مع العمل العرفي
سيما من القدماء يكفي في اثبات الحكم الشرعي ويكفي في النية استمرار حكمها كما يكفي ذلك في نية الليلة بالنسبة الى تمام اليوم وذكرنا اثر النية في الشهر
وتشبيها باليوم ليس من باب القياس بل هو تنظير لبيان امكان ما افادنا العقلاء من شكل يوم بحكم النية السابقة وان استمرار حكم نية اول الشهر يغني عن نية
كل ليلة واستمرار حكمها الى ذلك اليوم ثم تم تقريب تماميتها في استمرار حكم النية وما لا ينافي **و** الظاهر انه لا تفاوت الحال فيه بين نية الليلة **و** سيجيء
الكلام فيه فان الاجماع مخصص فيه لا دلالة الا وجوب تبييت النية او مبني لان المراد من النية اعم من نفس النية واستمرار حكمها الحاصل منها في الليلة او ما
قبلها **و** اما الاستدلال بانها عبادة واحدة فهو مشكل لان الظاهر انها عبادات متعددة لعدم بطلان الاخر بخلاف الصلاة الواحدة وصوم الشهر والوا

في تنبيه تحقيق ما المعتبر

فاقبله

قال في المبسوط

الظاهر ان مراده

فانه

الشهر

سهوا

بل ادعاه في اصالة اذ الاخطار انما هو الاخطار

فكيف الداعي

في ان الصوم الشهر كله عبادة واحدة فيجزي نية واحدة ام هو عبادات متعددة

بعضها ببطلان

وقد اورد الشهيد الثاني رحمه الله عليه بان من شأن العبادة الواحدة عدم جواز تفريق النية على اجزائها وهؤلاء يقولون بجواز الاكتفاء بنية
لكل يوم بل يقولون بافضليته واولويته وكونه احوط ومن فرق بين العبادات وجعل بعضها مما يقبل التشقيق والاتحاد كالوضوء والغسل فانه
الى الاعضاء حتى جوز بعضهم تفريق نية رفع الحدث على الاعضاء دون مثل الصلوة وصوم يوم الواحد غاية وان كان يتم فيه تفريق النية و
لكن لا يتم في الاحوطية لانه انما يتم اذا جمع بين نية الكل والتفريق في الاحتياط فيما نحن فيه هو الجمع لا الاكتفاء بنية كل واحد وكذلك الكلام في غسل
الاموات **اقول** الظاهر ان مرادهم من تفريق النية على اجزائها الاكتفاء بنية الاجزاء عن نية المجموع فان اراد من النية هو القصد الى الفعل الحاضر
لله تعالى فلا دليل على عدم جواز تفريقها وتكريرها وبسطها في الاجزاء والاكتفاء بها بل هو مطلوب بعينه الآن تكفي فيما لو نوى اولا الكل باستقرار حكم
ولا فرق في ذلك بين مثل الصلوة ومثل الوضوء وغيرهما في الاكتفاء بالنية لكل واحد واحد من اجزاء الصلوة تقربا الى الله لا دليل على عدم جوازه وكذلك
الكلام في كل غسل من الاعضاء في الوضوء والغسل وقصد الوقوف في العرفات والمشعر وان اراد من النية هو ملاحظة الغاية ايضا من مثل رفع الحدث في
استباحة الصلوة وامثال ذلك فلا ريب ان القصد الى كل جزء من الاجزاء باعتبار ان له مدخلية في تلك الغاية ايضا مما لا غائلة فيه معهم لو يقال
لحدثه وجوبه واما قصد رفع الحدث والاستباحة بالنسبة الى ذلك الجزء فهو مما لا مسرح له لان الاثر انما هو لمجموع لرفع مجموع الحدث والاستباحة والاستقلال
البعض في الجميع ولا في البعض المعين بمعنى رفع الحدث المتعلق بذلك العضو مثلا فقصد ذلك خلاف موضوع الشرع فلا وجه للتفريق بهذا المعنى اصلا ولا يخفى
مخالفته قول من ذهب اليه والظاهر ان مراد القائل ايضا هو في الجملة وهو مما اشرنا اليه **وبالجملة** نية العبادة لما يلاحظ بالنسبة الى اصل العبادة والى اجزائها
من حيث انها اجزاؤها ولا ريب ان اصل العبادة لا بد فيه من النية وكون الباعث عليها هو القصد اليها مميزا عن غيرها من العبادات في العادات تقربا
الى الله تعالى فالاشكال انما هو في انه هل يجب النية لا للمجموع ثم يكفي في الاجزاء استمرار النية الحكمية بمعنى عدم قصد المنافي او يجوز ان ينوي في كل
واحد واحد لذلك الواحد بالخصوص ثم يكتفي بمجموع النيات عن نية المجموع وقد عرفت انه لا دليل على تعين الاول واما العبادات المتغايرة والمتمايزة من
بعضها بعضا وتراكيبها فلا ريب في لزوم النية في كل منها فارتباط الامور من قبيل العبادات بعضها ببعض على وجه ويختلف اطلاق الاتحاد والتعدد
عليها وحكمها بحسب اختلاف الموارد فقد يكون من باب ارتباط الجزء بالكل كالركوع بالنسبة الى الصلوة والوقوف بالنسبة الى الحج وقد يكون من باب
ارتباط الشرط والمشروط كالوضوء مع الصلوة والحج مع العمرة وصلوة الميت مع غسله وقد يكون من باب ارتباط اجزاء الماهية بعضها مع بعض في الغاية
في ذلك في الافراد المجتمعة تحت صنف كالصلوات الخمس وصوم ايام شهر رمضان ولا حكم لارتباط اجزاء هذا القسم في التصحيح والتركيب في القاعدة تقتضي في
القسمين الاخيرين استقلال كل منها بالنية واما مثل غسل الاموات فيحتمل كون الاغسال الثلثة فيه من باب اعضاء الغسل ويحتمل ان يكون من باب
الشرط والمشروط فانه يشترط كل منها موقوف على وجود الاخر وان استقل كل برأسه فح **نقول** صوم ايام رمضان ان كان عند هؤلاء من باب تركب الاجزاء
بان يقع وضع الشارع مركبة وهو وجوب امساك الايام وافطار الليالي في هذا الشهر باجمعها فالمجموع المركب مثل الصلوة فلا ريب ان النية للمجموع اولا
لكل يوم افضل واولى انما هو مثل نية كل واحد من اجزاء الصلوة مثل وقوف العرفات فينوي انه يمسك هذا اليوم قربة الى الله وهكذا الى تمام الايام
ولا دليل على منافاة جواز ذلك للوحدة وليس هذا بمعنى تفريق النية التي لا يجوز جزما وكذلك ان كان من باب الشرط ولم يقل به احد واما الوجه
الثالث فلم يقل احد بان الاتحاد بهذا المعنى يوجب عدم جواز تفريق النية وبعد تسليمها **العشر** لو قيل لا يجوز في كل من الايام نية صوم جميع رمضان
فله وجه ولكنه خلاف الفرض فلو فرضنا كون صوم رمضان من باب الصلوة عند هؤلاء فلا مانع من جواز تعدد النية بهذا المعنى بلا اشكال واما
حديث الاولوية والافضلية فكما عند القدماء فيحتمل ان يكون مرادهم افضلية النية في كل يوم بعد الاتيان بالنية اولا
للمجموع كما هو ظاهر المفسر ولا ينافي قولهم في هذا المقام يجوز الاكتفاء ويجوز تركه والاكتفاء بنية كل فرد فرد والثاني افضل ويمكن ان يكون مبنى
كلامهم على لزوم نية واحدة في الاول للعبادة الواحدة مطلقا يقولون بمقتضى العبادة الواحدة جواز النية الواحدة لها ولمكان نيتها بالامكان العام
المشتمل على الوجوب والامكان الخاص ففي مثل الصلوة بجريان استقلالها بالنية في اولها بالنسبة الى مجموع المركب وفي مثل الحج والغسل والوضوء يجوز
الاكتفاء بنية جزء ثم جزء الى ان يتم فمجموع النيات هو نية المجموع فيجعلون صوم شهر رمضان من قبيل الحج ولذا يقولون لا مانع من جواز الاكتفاء بنية واحدة
في الاول للمجموع كما انه يجوز الاكتفاء بنية كل واحد الى آخر الشهر فيكون مجموع النيات نية المجموع ومع هذا فيكون ذلك افضل من النية الواحدة لدليل
آخر وقد لا يكون هناك افضلية كالوضوء والغسل هذا السند ابين في الاكتفاء بانها عبادة واحدة واما الوجه الاخر على الاجماع فلا اشكال فيه لا مانع
من ثبوت الاجماع على جواز الاكتفاء وجواز التعدد مع افضلية التكرير والتعدد بل الاجماع عليه كما يظهر من السنوي حيث قال بعد الاشكال فيها
واختيار اولوية النية ان قلنا بالاكتفاء بالواحدة فان الاولى تجديدها بل ادعى الاتفاق عليه **ولعل** المتأخرين استشكلوا سيما الجماعة الذين وقع

الاولى

نحو ذلك

بنية واحدة او يكفي نية واحدة فان نقضنا الا انه يجب تجديد النية بعد وان كان افضل لا امر يجوز الاكتفاء

في المسألة قبل تنبيهاتهم فمرادهم ان ذلك اقرب من باب واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض كما هو ظاهر اللمعة و يحتمل ان يكونوا متوقفين في المسألة لتردد بين
التخيير لكن يجعلون التشديد ارجح وافضل او مرادهم ان مقتضى فتوى العدة ثانيا جواز الوحدة لا اشتهارها و مقتضى قول من خالفهم في وجوب التتابع عدم
جواز الاكتفاء فالاحوط الاخذ بجمع القولين وبنا العمل عليه وهو المقصود به تنبيهات الاول ان قلنا بعدم جواز النية الواحدة فلو فعل كان فيكفي
عن اليوم الاول المقترنة بها ذلك كما صرح به في المسالك وقال في المنتهى لو نذر شهرا معينا او اياما معينة متتابعة لم يكتف فيها بالنية الواحدة اما متتابعا
لانتفاء النص واما عندنا فالفرق بين صوم لا يقع فيه غيره وبين صوم يجوز ان يقع فيه سواه اقول ولعل مراده من النص الاجماع ولو كان المستند في الجواز
ثم ان كونها عبادة واحدة لقوى القول بالجواز هنا الآن الظاهر هنا ايضا الوحدة ولو كان المستند هو الاجماع فلا يتعدى لعدم سبيل الظان عدم اجماع كما
يظهر من الدروس الثالث الاظهر الحاق ما لو فات بعض الشهر في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبقية بل قيل باولويته وقيل بعدم الاكتفاء لان شهر رمضان
اما عبادة واحدة او ثلاثون عبادة فلا وجه لاخراجه الى ثالث وقد يمنع بان العبادة الواحدة لا يسقط بفوات بعضها العذر وهو كذلك الرابع لا ينعقد
صوم في شهر رمضان غير ما فرض الله فيه لا فرض ولا نذر لتعين التوظيف فيكون بدعة اما في الحضر فواضح واما في السفر فلتعين ما ذكر اتيه ومنع تصور
عموم النافلة اليه وكذا ما دل على جواز المندوب لو قيد الندب بالسفر والحضر سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة بوجوب الافطار في السفر وحمله
على الافطار عن الصوم المعهود بعيد وكذا الاخبار الكثيرة الدالة على النهي عن الصوم في السفر وخصوصا بعد حمل القول بجواز النافلة مطلقا في السفر كما هو الآن
الاظهر وسيجيء بعد ملاحظة مرسلة اسمعيل بن سهل والحسن بن بسام الجمال وقول الشيخ في المبسوط بجواز النافلة فيه في السفر بناء على جواز مطلقها فيه
ضعيف وسيجيء تمام الكلام وهل يقع من رمضان ما نواه عن غيره في الحضر الاقرب التفصيل بالعمد وغيره فالبطلان في صورة العمد دون الجهل و
النسيان وفاقا لجماعة من المتاخرين منهم ابن ادريس والعلامة في المختلف و مقتضى كلام الطلاق الشيخ في المبسوط والسيد وابن زهرة وابن حمزة والمحقق
في الشرايع وقوعه عنه وصرح في المنتهى بوقوعه عنه ولو كان عمدا وتوقف في المنتهى والقواعد وكذلك في الاجزاء في الارشاد وحمله الشهيد في الشرح
على العمد لنا على البطلان في صورة العمد عدم الامتثال لانه اتى بغير صوم رمضان للمنافاة بين قصده وقصد غيره ولان قصد الغير حرام فيفسد
واما في صورة الجهل والنسيان فظاهرهم الاتفاق على وقوعه كما صرح به في المدارك وقال في المسالك لا قائل بفساد الصوم فيه فكان التفصيل الوجه
ويدل عليه ما ورد في صوم يوم الشك وسيجيء الكلام وظاهرهم عدم الفرق مع اشعار بعض الاخبار الواردة فيه بما يفيد الاطراد و تؤيده عموما ما
في رفع الخطاء والجهل والنسيان وسند بها واما جعلناه مؤيدا لمنع بعضهم الاستدلال به لان غايته سقوط الاثم وهو لا يستلزم الصحة فالاعتماد
على الاجماع واشارات الاخبار والامر دخلية خلاف الشيخ كالنية الواحدة و قال المفيد في المقنعة ثبت عن الصادقين انه لو ان رجلا تطوع شهرا وهو
لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزأه ذلك عن فرض الصيام اقول وسيجيء رواية الزهري ايضا وفيه اشارة اليه احتجوا بان نية رمضان يكفي فيها
قصد الصوم قربة الى الله كما مر وهو حاصل فيما نحن فيه وما زاد لغو وفيه ان المقيد لا ينوب عن المطلق انما هو لانضمام الى القيد مانع عنه فما نواه
لم يقع وما وقع لم ينو ويمكن ان يوجه كلامهم بان مرادهم ان العالم العامد متى علم بانه لا يقع غير رمضان فقصد الغير فقصده لغو في القصد الى التعيين فكانه لم ينو غير
اذا التعين يحصل بفعل المنوي لا بنيته والمفروض فيما تصوير الغير لعدم امكان التصديق به و يمكن ان يقال لا ينفع في تصحيح نية رمضان اذا انتفاء التعيين
لا يوجب حصوله فيكون خاليا عن نية رمضان فالمقيد فيها انما هو قصد بعينه بل المتيقن تعليله بالاطلاق انما هو لاجل عدم اعتبار الاخطار فلا
فلا بد من ان يكون الداعي اليه هو قصد صوم رمضان وانما خرج صوم الجهل والنسيان بالدليل والا فالمنافي والبطلان باقية لعدم النية المعتبرة
الخامس يستحب صوم يوم الشك وهو الثلاثون من شعبان اذا تحدث الناس بالرؤية ولم يشهد بها احد او شهد من لا يثبت بقوله ويدل عليه اخبار وكذا
مع الصحو والاجتهاد بل ويطلق الثلاثين على الاقوى للاجماعات المنقولة من الخلاف والانتصار والناصريات والغنية وهو ظاهر التذكرة ونقل عن المفيد تحريم
التربية بكره صوم يوم الشك اذا لم يكن هناك عارض وينبغي لو كان الشهر وكان الجو سليما عن العوارض وتفقده الهلال ولم ير مع اجتهادهم في الطلب ولا
يكون هناك شك الا من كان صائما قبل شعبان او اياما نقدمته من شعبان للنجات الاما عن آل محمد صلوات الله عليهم و قال ابن الجنيد لا
استحب الابتداء بصيام يوم الشك الا اذا كان في السماء علة تمنع من الرؤية استظهارا و لعلهما شواهد من الاخبار لكن الاقوى الاول للاخبار المستفيضة
المعتبرة المعتضدة بالعمل والاجماعات وكيف كان فاذا نوى يوم الشك فبان انه من رمضان اجزأ عنه بلا خلاف بل ادعى عليه اجماع المسلمين كما يظهر من
الفاضلين والاخبار المعتبرة به مستفيضة لا حاجة الى ذكرها وسيجيء بعضها والحق ان ما ضمن ذلك كل واجب معين من فعل بنية الندب مع عدم العلم مثل
ما لو نذر صوم اول يوم من رجب فاشتبه عليه او نسي و نواه ندبا والاشكال العبد الاكتفاء بنية القربة مطلقا كما مر واما لو بنيت الاولوية تبعيته
يمكن ان يكون القضاء انما هو بعرض جديد او لا يجب فيسقط التكليف بذلك و من نوى يوم شك بانه من رمضان او واجبا آخر لم يجز الاظهر نعم بل يظهر من الشهيد

في الندب من صيام يوم الشك من رمضان كل معين يجتمع فرض غيره بطريق الأولى والاعتماد على الأولوية مشكل ولكن مقتضى إطلاقات الأخبار الواردة في إجزاء
صوم يوم الشك عن رمضان وما دل على أن من نوى صومه بنية الوجوب وما ورد من الأخبار الدالة على أنا أمرنا بصومه من شعبان ونهينا عن صومه من رمضان فلا
ينافي ذلك إذ المراد من صومه من شعبان الأعم من صومه عن رمضان الا وجوب صومه بنية الندب أنه من رمضان إذ صوم شعبان يشمل صومه وجوبا وندبا وقضاء وأداء و
هل يجزيه ذلك عن الواجب أيضا لو انكشف كونه من رمضان الأظهر لا للأصل وعدم التداخل إلا ما ثبت بالدليل واحتمل في المدارك إجزاءه عنهما لو نوى
لأن الأمر يقتضي الإجزاء وهو مشكل لما ذكرنا ولدلالة الأخبار على ذلك ظاهرا مثل ما رواه الكليني عن الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث طويل قال
وصوم يوم الشك أمرنا به ونهينا عنه أمرنا أن نصومه مع صيام شعبان ونهينا عنه أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس فقلت له جعلت
فداك فإن لم يكن صام من شعبان شيئا كيف يصنع قال ينوي ليلة الشك أنه صائم من شعبان فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه وإن كان من شعبان لم يضره
فقلت وكيف يجزي صوم تطوع عن فريضة فقال لو أن رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يعلم أنه من شهر رمضان ثم علم بذلك لأجزأ عنه لأن
الفرض إنما وقع على اليوم بعينه ورواه الشيخ أيضا والصدوق أيضا مثله وروى أيضا عن محمد بن حكيم قال سألت أبا الحسن عن اليوم الذي يشك فيه فإن
الناس يزعمون أن من صامه بمنزلة من أفطر في شهر رمضان فقال كذبوا إن كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له وإن كان من غيره فهو بمنزلة ما مضى من الأيام
وعن بشير النبال عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صوم يوم الشك فقال صمه فإن يك من شعبان كان تطوعا وإن يك من شهر رمضان فيوم وفقت له فإنها
تدل على أنه لا يحسب عن غير رمضان إذا انكشف كونه منه **وأما** لو نواه عن رمضان فالمشهور أنه لا يجزيه وعن الشيخ في الخلاف وابن الجنيد وابن أبي
عقيل الإجزاء **لنا** أنه تشريع فيكون باطلا وللأخبار المستفيضة منها رواية الزهري المتقدمة وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يصوم
اليوم الذي يشك فيه من رمضان فقال عليه قضاؤه وإن كان كذلك وعن قتيبة الأعشى قال قال أبو عبد الله عليه السلام نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستة أيام العيدين
وأيام التشريق واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان ومنها موثقة سماعة الآتية ومنها غير ذلك **واحتج** الشيخ بإجماع الفرقة وأخبارهم على أن
من صام يوم الشك أجزأه عن رمضان ولم يفرقوا **وأجيب** بالمنع من عدم الفرق لوجوده في كلام الأصحاب والأخبار وقد يستدل له بموثقة سماعة قال
سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان لا يدري أهو من شعبان أو من رمضان فصامه من شهر رمضان قال هو يوم وفق له ولا قضاء عليه **وفيه**
أنه معارض بروايته الآتية المعتضدة بالأخبار الكثيرة المعتبرة منها ما تقدم مع أنه في الكافي فصامه فكان من شهر رمضان والظاهر أن السقط وقع من قلم الشيخ
مع أنه يحتمل أن يكون الظرف متعلقا بالضمير المنصوب كما احتمله في المنتقى وكيف كان فالمذهب هو المشهور **ثم** إن هذه المسألة في الجاهل بالحكم الغافل الذي يحسب
وجوبه عليه لشبهة حصلت له فكون المنع من باب التشريع بتعليم الجاهل وتنبيه الغافل فلزوم القضاء إنما هو بفرض جديد دل عليه الروايات مثل صحيحة محمد بن
مسلم المتقدمة وأما العالم بالمسألة الذي يعلم بالاشتباه فواضح في المدارك ولا يخفى أن نية الوجوب مع الشك إنما يتصور من الجاهل الذي يعتقد الوجوب
لشبهة **أما** العالم بانتفاء شرعها فلا يتصور منه ملاحظة الوجه إلا على سبيل التصور وهو غير النية فإنها إنما تتحقق مع الاعتقاد **فإن** أراد أنه لا يمكن
ذلك لأنه لا ينفك حينئذ من نية الوجه لتقييد أو الصوم المطلق فيكون صحيحا فهو متجه فإن غاية ذلك عدم نية الوجوب وهو لا يقتضي … بشرط نية الندب أو الإطلاق
بدون القيد **وإن** أراد بيان نفس الأمر في نية الوجه فهو كما ذكره ويرد عليه أيضا أنه لا يستند أولا إلا على البطلان بأنه تشريع فيكون حراما وذلك لا
يجامع صحة النية في الجاهل فإن التحريم لا يتعلق بالجاهل ويمكن أن يكون مراده بالجاهل بالتفصيل إن كان عالما بوجوب تحصيل المسائل إجمالا وكان مقصرا
في التفصيل فحاصل الكلام في البطلان إلى عدم الإتيان بالمأمور به وثبوت القضاء بالفرض الجديد فقط إلا على كون تلك العبادة حراما منهيا عنها أيضا فيكون
باطلا لدلالة النهي على الفساد **وأما** لو ردد في نيته بأن ينوي أنه إن كان واجبا فواجب وإلا فندب أي ينوي أنه أصوم غدا الوجوب إن كان وإلا فصوم الندب
ولا أنه **فعن** الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن حمزة والعلامة في المختلف وابن أبي عقيل الإجزاء وعن الشيخ في سائر كتبه وابن إدريس والمحقق والعلامة في
سائر كتبه وأكثر المتأخرين العدم وهو الأقرب لانتفاء … ولم يوظف كذلك فيكون تشريعا إلا أن العبادة إما واجبة أو مندوبة ولا ثالث لهما وقد …
استحب بالإجماعات والأخبار الكثيرة سيما المفصلة بأنا أمرنا أن نصومه من شعبان ونهينا أن نصومه من رمضان منها موثقة … عن الصادق عليه السلام قال إنما يصام يوم
الشك من شعبان ولا يصومه من شهر رمضان لأنه قد نهي أن ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشك وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان فإن كان من شهر رمضان
أجزأ عنه بتفضل الله سبحانه **ومنها** الأخبار الناهية عن صوم يوم الشك على الإطلاق خرج صومه بنية أنه من شعبان بالدليل وبقي الباقي ومنها صحيحة هشام بن سالم
في أجزها أن الشك جاءت في صيامه بنية أنه من شعبان ومن خالفها كان عليه القضاء **ومنها** ما دل على حرمة الانفراد بصيام يوم الشك مثل رواية
الزهري المتقدمة وغيرها فإن الظاهر من الانفراد إخراجه عن صوم شعبان وهذا كله **حجة** بوجوه ضعيفة أقواها أمران **الأول** كان نيته
يقتضي حصول الترديد إنما هو في أمر خارج فيكون لغوا **والثاني** أنه نوى الواقع ونوى العبادة على وجهها لأنه إن كان من شهر رمضان كان



وان كان من شعبان كان نفلا مجزيا ويرد على الاول انه لا يسلم في كفاية قصد القربة وعدم اشتراط التعيين في شهر رمضان اما اذا انقطع له وعلم بانه شهر رمضان كما مر وانه يكفي قصد مطلق الصوم لانصرافه اليه والمفروض عدم العلم وعدم قصد المطلق بل هو معين بهذا الترديد والتعيين الموجود بشرط فرد ليس نفس الماهية المطلقة سيما اذا كان منهيا عنه وعلى الثاني ان الوجوب في نفس الامر لا معنى له والمفروض تعلقه بالمكلف انما هو بعد علمه دخول الشهر ومع عدم العلم فليس الامتثال الا المطابق للواقع انما هو قصد الندب هذا ولا يبعد فيما اخترناه نية الاحتياط لرمضان بمعنى ان يقصد في الاتيان بذلك المستحب عدم الافطار في شهر رمضان في الواقع ايضا كما صرح به في المعتبر وهو المستفاد من الاخبار الكثيرة مثل رواية بشير النبال المتقدمة ومادل على ان فرضها انه يصح ان ينوي اني اصوم غدا ندبا فان كان من رمضان فكان مجزيا عنه وسقط عنه وكنت غير مفطر له في نفس الامر والامكان في خبر ومن هذا القبيل ما لو احتمل زكوة كانت واجبة عليه في ذمته فيقصد فيه ندبا وثبوت ان كان زكوة في ذمته فكان سقط عنها والا كانت مستحبة فيما يمكن ان يكون من هذا القبيل واما فيما لا يمكن مثل الترديد بين الزكوة والخمس في غير الصورة التي كان الاخذ والمعطي كلاهما هاشميين فالحكم فيه مشكل ويحتمل التخيير والقرعة وكونه من باب المجهول المالك ويحتمل التنصيف لعدم المرجح ثم ان ما ذكر في يوم الشك يجري في سائر ايام الشهر بل وفي غير شهر رمضان ايضا والاظهر في الكل عدم جواز الترديد بل يراعي في الكل استصحاب الحال السابق سواء كان واجبا سابقا عليه او ندبا كما لو كان نذر صوم اخر يوم من شعبان ففي الشك والتعيين يجب ان يقصد ويجزي عن رمضان لو انكشف كونه منه فاعلم ان الكلام السابق في حكم الجاهل والعالم يجري هنا

**تنبيه** لو اصبح يوم الشك بنية الافطار وظهر كونه من الشهر قبل الزوال ولم يات بما يفسد الصوم جدد النية واجزأه والظاهر عدم الخلاف فيه يظهر دعوى الاجماع من الفاضلين ويدل عليه رواية الاعرابي المتقدمة واما لو ظهر بعد الزوال فيجب عليه الامساك والقضاء ولا يجزي تجديد النية على الاشهر الاظهر وقد عرفت قول ابن الجنيد وضعفه قال في المسالك ولو افطره وجبت عليه الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاط القضاء **اقول** سيظهر الكلام فيه فيما بعد واما لو نوى ندبا وظهر كونه من الشهر فيجدد النية ويجزي مطلقا **السادس** لو عقد نية الصوم وغفل في النهار او نام او اغمي عليه فلا شيء عليه بلا خلاف واما لو نوى فعل المفطر في اثناء النهار ولم يفطر ففيه خلاف للشيخ انه كان وقد ذم المحقق بما اذا جدد نية الصوم بعد ذلك وكذلك العلامة في بعض كتبه وعن ابي الصلاح وفخر المحققين في شرح الارشاد انه يفسد ويجب عليه القضاء والكفارة وقال في التحرير بالفساد دون الكفارة وفي الدروس والبيان والارشاد والايضاح والمسالك حكموا بالافساد ساكتين عن الكفارة والاقرب الاول والمسئلة من مشكلات الفن وقد اطال الكلام في المقال السيد في بعض مسائله والعلامة في المخ والشهيد في غاية المراد وذكروا ادلة من الطرفين لا يخلو شيء منها من شيء **لنا** انه صح عليه منعقدا ثم شرع صوما صحيحا فلا يبطل ذلك النية فيحتاج بطلانه الى دليل والاستصحاب حجة شرعية وذلك نظير قولهم في الصلوة على ما اتفق عليه والاخبار الكثيرة الحاصرة للمفطرات وليس فيها ذكر هذه مثل صحيحة محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر يقول لا يضر الصائم اذا اجتنب ثلث خصال الشراب والطعام والنساء والارتماس في الماء ومثل ما رواه في الخصال عن ابي عبد الله ع انه قال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة والاستدلال بهما من وجهين **الاول** انهما تفيدان الحصر فينبغي كون غير المذكورات مفطرا **والثاني** ان قصد الافطار لو كان مفطرا لما كان نفس تلك الاشياء مفطرة بل يستند الفطر الى القصد الذي سبق بالقصد فلا يبقى بعد القصد صوم حتى يكون هذه الاشياء مفطرة **ويؤيده** امور **منها** ان هذا مما يعم به البلوى وعدم التعرض له في الاخبار وكلام جمهور الاصحاب مع اهتمامهم بذكر المنافيات والمكروهات والمندوبات اعظم شاهد على انه لا اصل له **ومنها** انه لو نوى بعد عقد الصوم ثم عاد لم يفسد صومه كما ذكره ويظهر من المنتهى انه لا خلاف فيه **ومنها** ان قصد الافطار وقبل النية لا يضر كما في يوم الشك في قضاء رمضان او نذر كما فيما بعد **ومنها** انه لا يبطل الاحرام بقصد فعل المنافي مع عدم فعله ايضا **ومنها** ان الامتثال في الترك لا يحصل بدون النية كترك الزنا وشرب الخمر وغيرهما فكذلك الصوم غاية الامر ثبوت الامر على احتياجها في الصوم وهو انما ثبت في الجملة وهو في الاول **حجة** القائل بالفساد ونفي الكفارة **اما** في الثاني فالاصل واما في الاول فبانه عبادة مشروطة بالنية لانه لا عمل الا بنية وقد فات شرطها فتبطل والجواب الاستدامة لتعذر امكان اعتبار النية في جميع الاجزاء ونفسرها انما يتم اذا لم ينو ما ينافيها فاذا نوى القطع او فعل المنافي فلا يبقى نية ولا حكمها **وفيه** منع وجوب النية الا في الجملة وهو لا يحصل بحصوله في اولها اذا كان المجموع عبادة واحدة سيما في مع تعسر استحضارها في الاحوال وتعذرها استدامة على استحالة التكليف بشيء عقلا ونقلا والاصل عدم زيادة التكليف وتوهم عدم جريان الاصل في العبادات ضعيف كما حققنا في الاصول سيما على القول بانها اسام للاعم كما هو الحق واما استمرارها حكما بمعنى عدم ما ينافيها فهو وان كان واجبا كما في اصل الايمان فان العقد الخاص لا يجب استحضاره دائما بل يكفي فيه عدم العقد على خلافه والتردد لكنا نمنع شرطيتها كما في المعتبر لكنا نمنع منافاتها القصد الاخطار

الاجماع

والظاهر ان القصد الى فعل المنافى لا يبطل الصلوة وان قصد بل الظاهر انه لا يبطل بقصد الخروج واخراج نفسه من الصلوة ايضا اذا عاد اليها قبل تحقق ما يبطل
الصلوة من المنافيات كما عليه الاكثر كما في الذخيرة وان افتى الاصحاب ببطلان الوضوء بقصد الخروج في الاثناء معبرا عنه بالاشتباه بعد قطعه ويظهر من كلام المحقق الاردبيلي
رحمه الله هو الفرق بين قصد المفطر وبين قصد ترك جزء من الصوم بل قصد عدم الصوم لعموم المنوى بمعنى انشاء الرياء في جزء منه او جعل ذلك الجزء غير
ممسك فيه او غير المنوى فان ذلك بمنزلة نفس الافطار لا قصده فيفوت بعض اليوم والصوم لا يتبعض ولذلك جعلوا موضوع المسئلة قصد المفطر لا
الرياء ونظرائه اقول والفرق بين الصوم والصلوة مع كون اكوان المصلي في حال الصلوة من اجزاء الصلوة بل الصلوة انما هي الافعال المعهودة في
جعل نفسه في الصلوة خارجا عنها ما دام لم يفعل فعل المنافي لا يلزم تفويت شيء منها اذا لم يحصل الاخلال بشيء من افعالها الواجبة بخلاف الصوم
فان جميع الانات من اليوم جزء منه فيفوت بعضها ببعض الصوم والحاصل ان القصد الى فعل المفطر ليس نفس تبعيض الصوم الا ان ينوي في الان الآخر
نفسه عن الصوم واثبات اخراج نفسه من الطاعة واكل الطعام في ثاني الحال بالنسبة الى هذا القصد فحينئذ يكون باطلا وذلك لان الكف عن المفطرات وارادة
النفس بهذا العمل مكلف بها اما بايجاد قصد وجودي من توطين النفس وكراهتها او باستمرار القصد الازلي في حال الغفلة
والنوم ولم يتحقق منه شيء من ذلك فيما نحن فيه فانه قصد الى ضد الامساك او ايجاد الرياء ونظرائه مفوت لهذا المعنى فيبطل فان قلت مع القصد
الى الافطار في ثاني الحال لا يبقى شيء من الامور الوجودية التي ذكرتها ايضا قلت نعم ولكن لم يحصل ما يرفع حكم النية السابقة المجعولة بجعل الشارع
مؤثرة في الصحة حال الغفلة والنوم والاغماء الثابتة من قبل الشارع المانع عن ارتفاعها الا بما يحصل من الشارع ولكن يمكن اجراء هذا الاشكال في
التي اشار اليها المحقق الاردبيلي رحمه الله ايضا فان انتفاء هذا الحكم الشرعي في امثال ذلك ايضا غير معلوم اذ لا مانع من حكم الشارع بصحة عمل شرع فيه بالنية
صحيحة وان طرء في بعض اجزائه الفعل المنهي كالرياء ونحوه سيما اذا كان من قبيل التروك ولكن الظاهر ان ضرر قصد الخلاف بمثل الفعل اجماعي كما ادعاه
غير واحد منهم في الصلوة بل وفي الصوم ايضا كما يظهر من غاية المراد واعلم انهم جعلوا الخلاف في هذه المسئلة متفرعة على مسئلتين احديهما
شرطية استمرار النية الحكمية وعدمها في الاعتراف يكون وجوبها لا نزاع فيه فوجه الشرطية انه بدل عن النية الفعلية المتعذر استحضارها في الجميع ونقضه
فيما ان النية في الابتداء شرط فكذلك بدلها وتحقق العبادة وانعقادها بالنية ابتداء والاصل عدم شرطية استمرار الحكم وان كان وجوب
العزم على البقاء مستفادا من احكام الايمان وثانيتهما ان ارادتي الضدين متضادتان بالذات او بالعرض او لا فيبطل على الاول دون الثاني فيعلل
بالاول لان ارادة احدهما مستلزمة لكراهة الآخر ونقيضها ولا يجامع كراهة الشيء مع ارادته وعدمه في الارادة ثم قيل بمنع ذلك ولو سلم فهو القصد العقلي
دون الشرعي اقول اما المسئلة الاولى فقد عرفت ان التحقيق عدم ثبوت الشرطية لمنع البدلية اولا بل هو واجب على حدة ومنع لزوم تساوي
البدل للمبدل في جميع الاحكام ومنع منافاة قصد الافطار للاستمرار انما المنافي هو جعل نفسه خارجا عن العبادات او ايجاد جزء منها بقصد الغير
هذا كله مع المعارضة بالاستصحاب والاخبار المتقدمة وقد اورد في المنتهى بانه لو لم يكن القول باجزائه وردها الشهيد بان الخصم ملتزم لذلك لكنه
عنده يجدد النية لكل يوم لان النية السابقة للصوم جميعه اقول وهو حسن ان لم يجعل نفسه في الصبح غير صائم او اسلم مرائيا كما تقدم ذكره
والحاصل انه كان الشك في تحقق الاستدامة الحكمية يوجب الشك في تحقق مجموع الصوم فالتشكيك في زوال حكم القطعة الصحيحة من الصوم مبنيا
يوجب الحكم ببقاء حكمها في ذلك حتى يعرف ان مراد بعضهم حيث حكم بان قصد الافطار وان نافى النية لكن لا ينافي حكمها العلمي كان ذلك مبنيا
على حكم اليقين كما يستفاد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك فان المراد فيها حكم اليقين لبداهة استحالة اجتماع نفس اليقين والشك
وليس مراده الاستدامة الحكمية حتى يصير مورد الاعتراض بثبوت الشك فيه مع انك قد عرفت مكان الدفع على ذلك ايضا واما المسئلة الثانية فالظاهر
انه لا يمكن القول بجواز اجتماع ارادة الضدين للعاقل العارف المتفطن لكونهما ضدين عقليين كانا او شرعيين بل انما يمكن مع الجهل والغفلة او بان
يراد من ارادة احدهما الشهوة ومن الاخرى الارادة الحقيقية وكلاهما خارجان عن موضوع المسئلة فان الكلام فيمن يعلم انه صائم ويعلم وينوي الافطار
نفسا الافطار وهذا الصوم نصف فالمراد انه اذا ارتفع الجزم السابق الذي تحقق النية بسبب العزم على الافطار فهل يبطل ام لا وهذا المبني من الاجتماع في
شيء يتفرع على جواز اجتماع الارادتين ولما تضاد الارادتين من شخص واحد في شيء من خصوص ليس بديهي فلا معنى للنزاع فيه انما الكلام في ان اثر الارادة الاولى
وحكمها هل يرتفع بالثانية ام لا وهذا لا دخل له في اجتماع الارادتين وعدمه وقد عرفت التفصيل اذا عرفت هذا ظهر لك الفرق بين العبادات
في نية الخروج وقصد المبطل ففي شيء منها لا يضر قصد الخروج والمبطل في ثاني الحال واما الخروج بالفعل او فعل بعض الاجزاء بقصد الرياء او غير
المنوي ففي مثل الصوم يكون مبطلا لتفويته جزء منه مع امكان التدارك في الوضوء والغسل مثلا يمكن العود بالنية ويمكن التدارك لما فعل
بقصد الغير باعادة ذلك الجزء بعينه وفي الصلوة يمكن العود الى النية في الخروج المحض وبالتدارك للمنفي غير نية اذا لم يتحقق به مبطل كزيادة الركن

او الفعل الكثير مع احتمال البطلان بمطلق الزيادة اذا كان وكذا من الواجبات سيما اذا كان ذكرا والتفصيل في المندوب بالكثرة وعدمها مشترك

انما ذكره الفاضلان من التقييد بتجديد النية بعد قصد الافطار لم يتحقق وجهه فان قصد الافطار والخروج ان لم يكن مضرا بالاستمرار فلا فرق وان

كذا لو كان مضرا **تنبيه** قد نبهنا سابقا ان المشهور في قول من لم ينو النية من الليل حتى اصبح بطل صومه فاولى بالناوي للافطار وهو المعروف من

مذهب الاصحاب الا ان المحقق مال الى انعقاد الصوم لو جدد النية قبل الزوال وهو مقتضى اطلاق كلام السيد كما نقلنا عنه سابقا **و** مقتضى القول بكفاية

النية الواحدة لتمام الشهر ايضا جواز ذلك اذا كان في غير اليوم الاول لتقدم النية وعدم ابطال قصد الافطار كما بينا فلا بد ان يبنى على قول القائلين بكفاية

هنا على ما لو لم ينو النية اول الشهر **و** قد اشرنا انفا ايضا الى ان ذلك انما يتم اذا لم يصبح خارجا عن الامساك او نجدد الاعتقاد بحكم الصوم او الزمان والا فلا

وجه للصحة كما ذكرنا ذلك في ايجاد هذا المعنى في اثناء النهار مع سبق النية في الليل **السابع** نية الصبي المميز صحيحة وصومه شرعي ولو كان صائما

وبلغ قبل الزوال فيجدد النية فيجزيه عن رمضان بخلاف ما بعد الزوال **اعلم** ان الكلام في هذه المسئلة في مقامين **احدهما** كون عباداته

شرعية ام لا بل يكون تمرينية **والثاني** انه على تقدير كونها تمرينية هل يتصف بالصحة ام لا بعد اتفاقهم على الاتصاف بها على تقدير كونها شرعية

**اما المقام الاول** فالاقوى عندي كونها شرعية وفاقا للشيخ وجماعة منهم المحقق في صريح كتاب الصوم من الشرايع في غير موضع ومن النافع

العلامة في المنتهى والتذكرة والارشاد في كتاب الصوم والشهيد في الدروس واللمعة والمحقق الاردبيلي رحمه الله وصاحب المدارك وذهب جماعة منهم العلامة

في المختلف والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والشهيد الثاني الى انها ليست بشرعية **و** مرادهم بالشرعية انها مستندة الى امر الشرع ومطلوبة له

فيكون مندوبا او الامر من جهة الولي للصبي على العبادة ليعتادها لئلا تتحرج بها مشقة بعد البلوغ **و** يظهر ثمرة النزاع في ترتب الثواب وفي مثل ما نقلت

في الصوم وفي ظهور علامات البلوغ الغير المبطل في اثناء الصلوة اذا جوزنا العدول بالنية وفي مثل جواز الصلوة بعد البلوغ بالطهارة الحاصلة قبله وفي

النذور والاوقاف وامثالها اذا تعلق بمن فعل عبادة شرعية او مندوبة **و** ربما يذكر في الثمرات ان الصلوة التمرينية مثلا ليست بصلوة حقيقة فيصح

الزام الصبي باتيان الشروط وترك المنافيات الى دليل اخر بخلاف ما لو كانت شرعية فان ثبوتها كاف في اثبات شرائطها وترك موانعها **و** فيه ان

الامر التمريني انما هو بالعبادات الجامعة للشرائط ايضا فلا ثمرة **لنا** عموم الاوامر مثل الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب الصوم على الصبيان اذا اطاقوا

الصوم او اذا راهقوا الحلم او اذا اطاق ثلثة ايام متتابعة فان الغرض مجاز انها الاستحباب والاخبار الدالة على امرهم بالعبادات في الصوم والصلوة مثل قوله

مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان الامر بالامر امر كما حققناه في الاصول والوجوب منفي بالاجماع فيبقى الرجحان والقول بان الحكم هو خطاب الله المتعلق

بافعال المكلفين والصبي ليس بمكلف فلا حكم بالنسبة اليه فلا خطاب فلا امتثال فلم يثبت الشرعية مدفوع بان نظرهم في تحديد الحكم الى الغالب **و** لذلك

بدله بعضهم بالتعميم مع ان التعريف منقوض بالاحكام الوضعية التي لا تختص بافعال المكلفين كضمان الصبي في ما اتلفه والحدث الحاصلة قبل البلوغ

في وجوب الوضوء بعدها وغير ذلك والاعتذار بان التكليف في الاول بالولي فلم يتعلق بالصبي وفي الثاني بانه مامور بالوضوء لا من حيث الطهور لا الامر

محدث تكلف والمندوب ليس بتكليف حتى لا يمكن تعلقه بغير المكلف **ولنا** ايضا لزوم الظلم عليه تعالى لو خلا عمله عن الثواب وبيانه ما قد حققناه في

الاصول ان التكليف تابع لما يؤدي اليه عقله وفطنته فاذا كان عاقلا او فطنا ولو الى اهله ولا يجب عليه التفحص عن المجتهد وتقليده واعتقد ان

المذهب هو ما عليه ابواه ومعلمه فلا يؤاخذ على فعل لا ينتهي عنه فالطفل بصباه اذا فهم ان الله تعالى يطلب منه هذا الفعل الذي امر عليه ابواه

علما بالنية فيه وذكر الدان ذلك طاعة الله وعبادته وفيهم من ذلك ان الله يريد منه هذه العبادة ويفعلها خوفا منه او رجاء الثواب لان الولي لا

يقول له اني اريد منك محض التمرين وان مطلوبي منك محض صورة العبادة والله تعالى لا يريد منك فالحكم بحصول الثواب والاجر للاول دون الثاني تحكم

او ترجيح مرجوح وايضا انه تعالى يعلم طاعة الاول على الثاني بذل الثواب ظلم عليه **مع** ان المستبعد الذي قد يحكم العقل باستحالته ان يحصل الفرق بين

تحصيلي الايمان من اول الصبا او اول البلوغ مع حكمه تفاوت حال العبد فيهما اصلا بحسب العقل والكمال والمعرفة فيثاب على ما فعل في الان الثاني دون

الاول مع اعتقاده في كلا الانين ان الله تعالى اراده منه فانه الامر بعينه المؤاخذة على الترك في الان الثاني دون الاول **و** ذلك لا ينافي كونه مثابا في

الان الاول ايضا **هذا** مع ملاحظة تفاوت علامات التكليف في التقدم والتاخر فمن كان علامته بلوغه السن لعدم سبق الانبات والاحتلام كيف

يمكن ان يكون في اواخر السنة الخامسة عشر مستحقا للاوامر والخطاب وهذا الشخص بعينه لو فرض انه مع هذه المرتبة من العلم لو احتلم او انبت قبل ذلك

كان قابلا للتكليف ومستحقا للخطاب **فان قلت** المفروض في هذا الاستدلال قطع النظر عن الاوامر والتمسك بلزوم الظلم والثواب لا يستحق الا

بالامر **قلت** لا ينحصر الامر في الامر النفس الامري بل الظن بامامته في حكمه كما هو كذلك في المجتهد بدعوى ان الامر الفلاني مطلوب منه وبفعله رجاء

للثواب فكذلك الطفل يحصل بتعليم الولي نية العبادة يذعن بان هذا مطلوب الشارع ويفعله رجاء الثواب هذا **مع** انه لا يمتنع حصول الثواب بعد نية الوجوب

ان قلنا ان وجوبها يتجدد ان لم تفعل فلزوم العقاب على تركه كما نقل عن الغزالي ولا ريب ان ذلك معتد بها لطاعته بعد البلوغ ودل عليه الشهيد واما هو بسبب فعله من جهة الامر الولي بخطاب تعبدي وان ابيت عن ذلك وصعب عليك فهمه فكان سائر الادلة منها ما مر ومنها ما يستفاد من تتبع الاخبار في باب صحة اذان الصبي المميز وجواز امامته وانعقاد الجماعة به وصلوته واذا اتم واجزاء حجه اذا كمل قبل المشعر وغيرها فانها تشهد بكون عبادته شرعية هذا مع انه لا منافاة بين كون الخطاب من الله وكونه تمرينيا بمعنى انه تعبد الله الصبيان بمداومتهم عليها وفعلهم لتسهيل الاعتياد الموجب لتسهيل الامر عليه واكبر ذلك من باب امر المولى عبده باداء تناول الدابة واعتيادها في العبد ولوجود الفهم والقابلية فيما نحن فيه والحاصل ان الفهم والادراك الذي هو شرط في تعلق الخطاب موجود فيه بالفرض بل قد يوجد في بعض الصبيان ازيد مما يوجد في كثير من المشايخ ولا مانع منه الا الاخبار التي وردت في رفع القلم عنهم وهو لا ينفيه الا في الندب ويؤيده ما ذكرنا انه بعض الاخبار الواردة في صلوة الميت بعد ثبت الصبي الذي يجب الصلوة عليه فلاحظ الاخبار وتأملها والحاصل ان كونها شرعية واضح عندي والله العالم بحقائق احكامه واما المقام الثاني فانما صار بالنصوص على كونها شرعية واصح لان الصحة هو موافقة الامر على قول المتكلمين وللفرض كونه مأمورا به يعني واما اسقاط القضاء فهو ايضا يصح لان صحب فيهم على بعضهم لعدم لزوم القضاء وجه الصحة انه مسقط للقضاء التمريني على القول بمجازيته كما نقول بانه مأمور ندبا بالفعل نقول بكونه مأمورا بالقضاء اذا فات عنه واما على القول بالتمريني فيظهر من كلماتهم عدم الاتصاف لانه فرع الامر وذهب الشهيد الثاني الى جواز الاتصاف لانه من احكام الوضع ولا يختص بافعال المكلفين وذلك لا يتم مطلوبه الا ان يقول ان المراد موافقة الامر التمريني الصادر من الولي فهو تكلف واضح وخلاف مصطلحهم في الصحة وان اراد موافقة الامر لنفس الامر المتعلق يعني ما يفعل الصبي موافق لذلك الامر فهو صحيح فيه ان الموافقة للامر لا يتم الا بقصد القربة فانه ماخوذ في الامر النفس الامري ومعتبر في الصحة على مصطلحهم وان قلنا بان النية خارج وشرط لا جزء خلاف المتبادر من اصطلاحهم في الصحة فان مرادهم في الصحة موافقة الامر المتعلق بفاعل الصحيح لا الامر المتعلق بالغير ثم ان بعض الاصوليين ذهب الى ان الصحة والبطلان يعني موافقة الامر ومخالفته حكم عقلي محض وليس بوضعي لان الحاكم بذلك انما هو العقل ولا يحتاج الى توقيف الشارع قلت قد يتبع الشارع بحكم الصحة من دون سبق فيه بل بيانا وبعد الصحة من الامر فيقول الفاضل كذا كان صحيحا فهذا كاشف عن الامر والخطاب الذي هو مخفي على المكلف فلا يطلع عليه الا بوضع الشارع فيكون حكما وضعيا

**المقصد الثالث** فيما يمسك عنه الصائم **وفيه مباحث الاول** يجب الامساك عن الاكل والشرب من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس بالاجماع والعلماء والكتاب والسنة **اما** الكتاب فقوله تعالى فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل **واما** السنة فكثيرة منها ما مر ومنها ما سيأتي **و**لا اشكال في اكل الماكول المعتاد والشرب كذلك **و**اما غير المعتاد كالحصى والبرد وحبيبات الانوار وعصارة الاشجار فالمعروف من مذهب الاصحاب فيه ايضا ذلك وادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في التذكرة حيث نسبه الى علمائنا وقال في المنتهى انه قول عامة اهل الاسلام الا من شذ ثم نسب الخلاف الى الحسن بن صالح بن حي وابي طلحة الانصاري فانه كان ياكل البرد في الصوم وكان يقول انه ليس بطعام ولا شراب وادعى الاجماع ايضا السيد في المسائل الناصرية ونقل الخلاف عنهما وقال ان الاجماع متقدم ومتاخر عن هذا الخلاف وكذا ابن زهرة نقل اجماع الطائفة وعن الشيخ في الخلاف اجماع المسلمين ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض خلاف ابي طلحة ونقل عن ابن الجنيد القول بعدم الافطار بغير المعتاد وعن السيد في الجمل انه اشبه **لنا** الاجماع المستفيض وعموم الاية والاخبار واستدلوا في المختلف لهذا القول بان النهي عن الاكل والشرب انما ينصرف الى المعتاد وضعفه ان النهي عن الاكل والشرب والامر بالتجنب عنهما بدون ذكر المفعول يفيد منع ايجاد طبيعة الاكل في ضمن جميع الافراد وهو من باب العموم لا الاطلاق حتى ينصرف الى الماكولات المعتادة اكلها عند اغلب الناس سلمنا لكنه معارض بالاجماع المستفيض **و**قد يستدل له برواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عن ابيه ان عليا سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم قال ليس عليه قضاء لانه ليس بطعام وهو مع ضعف سنده مدفوع بان المراد انه ليس من اكل الطعام فان ذلك من دون الاختيار او ان ذلك ليس اكلا ان جعلنا الطعام مصدرا كما ذهب اليه في القاموس وهو بعيد **و**كيف كان فلا يعارض بها ما تقدم من الادلة سيما والمستفاد من العلة والحكمة الباعثة على الصوم تحمل الجوع والعطش وعلى هذا فيمكن الفرار عن ذلك بالاكل والشرب الغير المعتادين **و**اما الاكل الغير المتعارف بان كان الماكول متعارفا كابتلاع بقايا الغذاء المتخلف في الاسنان وغيرها فظاهر المنتهى وغيره ايضا انه اجماعي ومثله الصوم ولابتلاع الريق على مجرى العادة ليس بمفطر اجماعا لو جمعه في فيه ثم ابتلعه فكذلك خلافا للشافعي في احد قوليه **و**اما ما اخرج من الفم ثم ابتلعه فالاقوى انه مفطر لصدق الاكل ويحتمل ايجاب الكفارة ان كان الحرام لانهم يقولون بالحرمة اذا خرج من الفم وان لم ينفصل على كل حال سوى ما ادعاه الاستحباب بل هنا اخبار كثيرة دالة على الحل اشمل ما رواه الكليني في الصحيح عن الحسن بن زياد الصيقل وفي جملتها ان النبي اخرج اللقمة من فيه واعطاها المرأة نسال الله باعها فاكلتها وايضا روى الكليني في باب النفر على ابي جعفر الجواد وفي جملتها ان علي بن جعفر ... ابي جعفر محمد بن علي الرضا

قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول العلامة وصوم الصبي ...

ولم ينكره ويمكن المناقشة بعدم صلاحية المسلم وان كان مجتهدا وعن كتاب الملهوف لابن طاوس ان زين العابدين كان يبل طعامه وشرابه بدموعه
حتى لحق بالله عز وجل وتشبيها [illegible] وغيرها وانا لم ار كما ذكره المحقق الاردبيلي من انه لا يصدق ذلك على شرب ما لو وضع في فمه حصاة او دخل ما
وابتل ونحو ذلك ثم وضعها ثانيا في فمه فلا يحصل الافطار بذلك كما في المنتهى وتؤيده تجويزهم الاكل [illegible] وكذا الاكل [illegible] مع عدم
الانفكاك عن بل الريق فيجوز بهذا ذلك مع قولهم بحرمة الخارج ويستلزم عدم كون ذلك اكلا للريق الخارج فكان الامر في [illegible] تجويز
ما ريق الغير فيلزمه الحكم من السابق في الافطار وعدمه والحكم بالحرمة هنا ينبغي [illegible] وكذا حصول الافطار بمص البلة ويشكل فيما ابتلع [illegible] ببلة
الفم وبعض المسائل ويحكم في المنتهى بالبطلان واولى الروايات الواردة في الجواز وهي صحيحة ولاد الحناط قال قلت لابي عبد الله اني اقبل بنتا لي صغيرة
وانا صائم فيدخل من ريقها في جوفي شيء فقال لا بأس ليس عليك شيء وموثقة سماعة عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله الصائم يقبل قال نعم
ويعطيها لسانه تمصه ورواية علي بن جعفر وضعفها في المنتهى بالحسن وقال في الخلاصة ان سند الشيخ اليه صحيح فلا تضر وجود محمد بن احمد العلوي في سنده
عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن الرجل الصائم اله ان يمص لسان المرأة او تفعل المرأة ذلك قال لا بأس فان وصول الريق الى الجوف في [illegible]
من الفعل الاختياري وفي الثاني يمكن دفعهما بان المص لا يستلزم الابتلاع مع انه لا دلالة لهما على كون المرأة صائمة وانجذاب [illegible] المرأة بمصها [illegible]
معلوم مع ان كون البلة مبطلة كالنفث ويشكل بترك الاستفصال وكيف كان فالاشهر وجوب الاجتناب عن ادخال اللعاب في الجوف [illegible] **فروع**

**الاول** لا بأس بمص الخاتم لرفع العطش وغيره للاصل وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله في الرجل يعطش في شهر رمضان قال لا بأس بان يمص الخاتم
وصحيحة منصور بن حازم انه قال قلت لابي عبد الله الرجل يمص النواة في فيه وهو صائم قال لا قلت فيجعل الخاتم قال نعم [illegible] رواية يونس بن يعقوب
ولعل المنع في النواة اذا كان فيها شيء من تمر ونحوه مما يدخل في الجوف **الثاني** لا بأس بمضغ الطعام للصبي وزق الطائر من غير ابتلاع وكذا [illegible]
مما يدخل في الفم ولا يحصل الابتلاع [illegible] والاخبار الكثيرة [illegible] منها رواية سعد بن [illegible] عن ابي عبد الله
قال ان فاطمة كانت تمضغ للحسن ثم للحسين وهي صائمة في شهر رمضان [illegible] قال سألت ابا عبد الله [illegible]
لا يبلعه قال لا [illegible] الشيخ على المنع [illegible] الاحتياج مثل خوف [illegible] الطعام وهذا [illegible]
حملها على الكراهة [illegible] صورة عدم الضرر او يكون المراد انه لا يبلعه [illegible] فالاشهر عدم
وجوب القضاء للاصل والاذن في الفعل وعدم [illegible] في المنتهى [illegible] فان كان [illegible]
والاوجه [illegible] **الثالث**
لا بأس بالاستنقاع [illegible] والتنبيه [illegible]
[illegible] الصائم [illegible]
بالماء [illegible] **الرابع** [illegible]
للصائم على الاصح الاشهر المعروف من مذهب الاصحاب [illegible] الاجماع [illegible]
بعد [illegible] الاجماع وصحيحة حماد [illegible] للصلوة وصحيحة [illegible]
[illegible] ونفي البأس محمول على الكراهة وتؤيده رواية يونس قال الصائم في شهر رمضان [illegible]
فلا شيء عليه وقد تم صومه وان تمضمض في غير وقت فريضة [illegible] فعليه الاعادة والافضل [illegible]
الاثنية [illegible] التبرد [illegible]
الاستحباب [illegible]
الاولى حملها على الاستحباب [illegible] المطلقات [illegible]
دخول الماء الى الحلق [illegible] عليه القضاء [illegible]
عليه اذا كان في وضوء الصلاة الفريضة ويظهر من [illegible] الاجماع في مضمضة الصلوة [illegible]
عباس [illegible] المسالك ودليل الاول بعد [illegible] الاجماع موثقة سماعة قال سألته عن رجل [illegible] فتمضمض [illegible] فدخل حلقه قال
القضاء وان كان في وضوء فلا بأس ودليل الثاني رواية يونس [illegible] في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه [illegible]
ان كان وضوءه لصلاة فريضة فليس عليه شيء [illegible] الكليني في [illegible]

للتقييد بالمفصل على المجمل وعدم القطع بان ناقل الاجماع اراد العمد ولا يبعد ان يكون مرادهم من اطلاق الوضوء ان هذا الحكم ثابت في الوضوء دون غيره
والتبرد ولا الالتفات فيه الى اقسام الوضوء واما لو كان لاجل التبرد او العبث فيبطل صومه ويجب عليه القضاء وادعى عليه الاجماع في المنتهى والتذكرة
ويدل عليه فحوى صحيحة الحلبي وموثقة سماعة ورواية يونس المتقدمات واما المضمضة للتداوي او لازالة النجاسة اذا دخل في الحلق من دون اختيار
فعن جماعة من الاصحاب انه كوضوء الفريضة لا يوجب القضاء وفي المسالك ينبغي الحاق ازالة النجاسة بالصلاة الواجبة وقطع به في الدروس وزاد في
التذكرة غسله من اكل الطعام وربما يستشكل بفحوى صحيحة الحلبي وموثقة عمار ورواية يونس وان الاولوية ممنوعة والرواية ضعيفة واذا وضع في فمه شيئا لغرض
صحيح فسبق الى حلقه من دون تعمد فالظاهر عدم الابطال للاصل مع كونه مجوزا شرعا واما لو كان عبثا ففيه قولان من جهة فحوى ما دل على لزوم
القضاء في التبرد والعبث ومن جهة الاصل ورواية يونس بعمومها الدال على الاول ثم ان صاحب المدارك قال ولا يلحق بالمضمضة الاستنشاق فلا
يجب بما يسبق منه قضاء ولا كفارة بل لو قيل بان تعمد ادخال الماء من الانف غير مفسد للصوم لم يكن بعيدا وعن جماعة من الاصحاب الالحاق ولا نعرف
عليه دليلا **الخامس** اختلف كلام الاصحاب في ابتلاع النخامة والمراد بالنخامة مشتمل في كلام اللغة وفي كلام الفقهاء انها هي ما يخرج من الصدر
والحلق وهي ما يجذب من الرأس الى الحلق من الخيشوم او مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر من الشرايع انها ما يخرج من الصدر لا ما يجذب من الدماغ
حيث عطف حكم ما يسترسل من الدماغ على نخامة الصدر والمغايرة وفرق بينهما في الحكم كالعلامة في الارشاد ويظهر من التذكرة عكس ذلك حيث
اطلق على ما يجذب من الرأس النخامة وعلى ما يخرج من الصدر النخاعة وظهر من موضع اخر منها الاتحاد فقال لو ابتلع النخامة المجتلبة من صدره او
رأسه لم يفطر واستدل برواية غياث ونسب الخلاف الى الشافعي والى احمد في احدى الروايتين والظاهر من الشهيد في الدروس ايضا كونها مشتركة
بينهما حيث قال والفضلات المسترسلة من الدماغ اذا لم تصر في فضاء الفم لا بأس بابتلاعها للرواية ولو قدر على اخراجها ولو صارت في الفضاء
افطر لو ابتلعها وفي وجوب الكفارات الثلث هنا نظر ويجب لو كانت نخامة غيره انتهى فان الظاهر من مجموع هذا الكلام ان النخامة هو القدر المشترك
بينهما والمتحصل مما يخرج من الرأس سواء خرج بنفسه او جذبه واجتمع في الحلق والصدر او فصلا يجذبه بقوة والاشرح لحكم الخارج من الصدر وهذا هو الذي
يترجح في النظر بالنظر الى الاعتبار وبالنظر الى تردد كلام اهل اللغة ويؤيده ما ان الاشتراك مرجوح مثل المجاز **ومرجع** الخلاف في كلام الاصحاب
الذي وصل الينا الى ثلثة **الاول** ما ذهب اليه في الشرايع من الفرق بينهما بجواز ابتلاع ما يخرج من الصدر ما لم ينفصل عن الفم والمنع عن ازدراد
الثانية وان لم يصل الى الفم **والثاني** ما ظهر من كلام الشهيد في الدروس من التسوية بينهما في جواز ابتلاع ما لم يصل الى فضاء الفم وان نص في
المسالك **والثالث** مساواتهما في عدم الافطار ما لم ينفصل عن الفم واختاره صاحب المدارك تبعا للمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى والتذكرة
وهو الاقرب عملا بالاصل وعدم صدق الاكل والشرب واستصحاب الصوم وخصوص رواية غياث بن ابراهيم القوية لان الراوي عنه في الكافي عبد الله بن
المغيرة وفي التهذيب صفوان بواسطة سعد بن ابي خلف مع ان العلامة وثقه في الخلاصة وان روي فيه انه بتري فغاية الامر كونه موثقا عن الصادق ع قال
لا بأس ان يزدرد الصائم نخامته **وقد** يؤيد بفحوى صحيحة عبد الله بن سنان الاتية في القيء والقلس **ويظهر** ضعفه مما سنذكره **فالمختار** في المسئلة
عدم افساد الصوم ولا وجوب القضاء ولا الكفارة بابتلاعهما ما لم ينفصلا عن الفم **واما** لو انفصلا عن الفم ثم ابتلعهما فيفسد الصوم ويجب القضاء والكفارة
وهل يجب عليه كفارة واحدة او كفارة الجمع قطع في المسالك بوجوب كفارة الجمع لانه افطار بالحرام وهو مبني على القول بحرمة فضلات الانسان من بصاقه
وعرقه ونحوهما اذا انفصلت ولم نقف على دليله الا الاستخباث في بعضها كما مر واما الازدراد من داخل الفم فلا يبطل ولا فيه شائبة الاستخباث فالحكم به
لغير الصائم حتى يكون افطارا بالحرام للصائم في غاية البعد سيما وفي رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع من تنخع في المسجد ثم رده في جوفه لم يمر بداء في
جوفه الا ابرأته واطلاق هذه الرواية ايضا يدل على جواز ازدراد النخامة في الصوم **السادس** قال في التذكرة بقايا الغذاء المتخلفة بين اسنانه
ان ابتلعها عامدا نهارا افسد صومه سواء اخرجها من فمه او لا لانه ابتلع طعاما عامدا فافطر كما لو اكل ثم نقل خلاف احمد والشافعي وابي حنيفة على
اختلافهم في المذهب والظاهر منه عدم الخلاف واختار المحقق وجوب الكفارة عليه ايضا وعن بعض الاصحاب ايضا التشبيه بهم وقال في المسالك ان الخلاف فيما
لو ابتلعه جاهلا بحرمته والا وجبت الكفارة قطعا وهذا ايضا يشعر بعدم الخلاف صريحا وقال ولكن الشيخ في الخلاف اطلق القضاء فكان قولا وان ضعف
**ومن** ذلك كله يظهر ان مناقشة صاحب المدارك في اصل الافساد العمد لا وجه له وتعليله بصحيحة عبد الله بن سنان الاتية في القلس ضعيفة غاية الامر ان يكون
هذا من باب الاكل الغير المعتاد وقد قدمنا انه مفطر وسيما المستفاد من الادلة والاقوال لزوم الاجتناب عن ادخال الطعام في الجوف من الحلق الا ما
اخرجه الدليل مثل الريق والنخامة **هذا** الكلام في صورة العمد **واما** لو كان سهوا فاطلق المحقق بانه لاشيء عليه ونقل في المسالك عن بعضهم
التفصيل فيما مر في التخليل فيجب عليه القضاء للتفريط ويستحب للافطار دونه ... وقال لا بأس به وضعفه في المدارك وهو جيد للاصل

عدم الدليل على كون مطلق التمريض مفطراً لو جماعة في مثل الصفرة عشا ونحوه بالدليل ويبقى الباقي تحت الاصل والقياس باطل **السابع**
كلما الطعم بتغيير الريق بطعمه كالعلك والكندر ونحوهما فان تفتت ودخل شيء من اجزائها بحلقه عامدا افطر **واما** لو لم يدخل شيء من اجزائها ولو تغيير
الريق بطعمها فلا شيء عليه وكذا لو تغير ولم يدخل حلقه **واما** لو دخل حلقه ففيه خلاف والظاهر ان الاكثر على الكراهة وهو قول الشيخ في المبسوط
وصرح في النهاية بعدم الجواز وهو ظ كلام ابن الجنيد والاول اقرب **لنا** الاصل والاستصحاب والاخبار الحاصرة للمفطرات في غير ذلك كصحيحة
محمد بن مسلم المتقدمة وغيرها وخصوص رواية ابي بصير عن الصائم قال سألته عن الصائم يمضغ العلك قال نعم ان شاء **والعجب** ان الشيخ قال في
التهذيب انه خبر معمول به مع انه عمل في المبسوط ولعله اراد ان اطلاق قوله نعم ينافي الكراهة ولم يقل احد بنفي الكراهة لانه حرام والعمل عليه رواية
محمد بن مسلم المروية في الكافي قال قال ابو جعفر يا با محمد اياك ان تمضغ علكا فاني مضغت اليوم علكا وانا صائم فوجدت في نفسي منه شيئا والظاهر ان مراده منه من قوله وجدت
في نفسي منه شيئا ظننت دخول بعض اجزائه في الحلق وفعله مع ان الغالب من حصول التغير في الريق والدخول في الحلق دل على الجواز **حجة**
المنع انفعال الاعراض فحصول الطعم مستلزم لحصول جزء منه في الريق الذي يدخل في الحلق وخصوص حسنة الحلبي عنه قال قلت الصائم يمضغ العلك
قال لا ويؤيده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه قال لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال
لا شيء عليه ولا يعود **والجواب** عن الاول بالمنع عن استحالة انفعال الاعراض وقد يحصل التغير بالمجاورة كما في الماء
والهواء بمجاورة الميتة وغيرها فمن المشهور انه قال وقد قيل ان من لطخ باطن قدمه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطر اجماعا **اقول** والاولى ان يقال على
فرض تسليم عدم انفعال الاعراض نمنع اضرار مثل هذه الاجزاء الصغار التي لا تدرك بالبصر واما الحسنة فلا تفيد ازيد مما ذكرنا محمول
على الكراهة مع ان دلالة النهي على الفساد ووجوب القضاء محل المنع هذا كله اذا لم يدخل منه شيء فان علم ذلك فابتلعه عمدا فهو مفسد للصوم موجب
للقضاء والكفارة ايضا **الثامن** ذهب الشيخ في المبسوط والعلامة في المختلف الى ان صب الدواء في الاحليل حتى يصل الى الجوف مفسد للصوم
واستدل عليه في المختلف بما يرجع الى القياس بالحقنة وذهب الشيخ في الخلاف والمحقق في المعتبر الى العدم وتردد في الشرائع **والاقرب** الاول للاصل
وبطلان القياس **وكذا** ذهب في المختلف تبعا للشيخ في المبسوط الى انه اذا امر غيره بادخال مثل طعنة الرمح في جوفه او فعل هو بنفسه فسد صومه والاقوى
عدمه تبعا للشيخ في الخلاف وابن ادريس **وكذا** فيما لو نوى داوى جرحه بما وصل الى الجوف **يجب** الامساك عن الجماع في قبل المرأة ويفسد الصوم والواطي
والموطوءة بالاجماع والاية والاخبار المستفيضة قد مر بعضها وتجيء بعضها **وفي** دبرها كذلك على الاظهر الاشهر لعموم الاية فان المباشرة اعم وذلك
الحرمة فيثبت البطلان بالاجماع المركب كما صرح به في المدارك وكذا عموم الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن النساء واتيانهن سيما وورد انه احد المأتيين
وفيها دلالة على البطلان ايضا **ويدل** عليه ايضا الاجماع نقله الشيخ في الخلاف وابن حمزة في الوسيلة على استواء فرجي الادمي فيدل عليه ايضا ان
الاخبار الواردة في حرمة النساء على الجنب الى الصباح تنبيه على ان الجنابة مضرة بالصوم وهو مشروط بعدمها فخرج الانزال منها وامن دون خبر
وكذا المباشرة سهوا بدليل والجماع في الدبر موجب للجنابة لانه موجب الغسل كما بيناه في كتاب الطهارة **وبهذا** يظهر فساد صوم الموطوءة ايضا لما
بيناه ثمة من وجوب الغسل عليها ويظهر من المبسوط نوع تردد في كونه ناقضا ويدل على عدم البطلان به روايتان ضعيفتان دالتان على انه لا ينقض
الصوم ولا يوجب الغسل عليهما ومع منافاتهما لما اثبتنا من وجوب الغسل به لا يعارضان بما تقدم وقال الشيخ في التهذيب هذا خبر غير معمول
به وهو مقطوع الاسناد **واما** دبر الغلام فالمشهور فيه ايضا الافساد وتردد فيه في النافع وجعله العلامة في المختلف والمحقق في الشرائع بعد التردد تابعا لوجوب
الغسل فيفسد ان قيل بوجوب الغسل فيكون جنبا والجنابة مبطلة للصوم كما عرفت مما اشرنا اليه في الامداد **اقول** والاظهر انه مبطل لانه موجب للغسل كما
حققناه في كتاب الطهارة ويظهر التقريب في نقض الصوم مما مر مع ان المناسب لو صح الصوم بل يدل على ابطال الجماع في الفرج الحلال على ابطاله بطريق اولى
انه يمكن الاستدلال عليه بلفظ النكاح الوارد في الاخبار بل الجماع ايضا مثل ما رواه الصدوق في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله لاي
علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله والاحتلام مفعول به وظ ابن حمزة في الوسيلة ايضا الاجماع حيث سوى
بين فرجي الادمي وهو المنقول عن الشيخ في الخلاف وظ المبسوط ودليل العدم الاصل وصحيحة محمد بن مسلم السابقة والاصل لا يعارض الدليل والتعميم
غير باق على ظاهره كما لا يخفى ويظهر مما تقدم ان حكم الموطوء كحكم الواطي **واما** البهيمة فالظاهر ان المشهور فيها ايضا الابطال وظ الشيخ في الخلاف انه لا
خلاف فيه وان كان يظهر منه نوع اضطراب فيه وذهب ابن ادريس والفاضلان الى العدم **ويمكن** ان يستدل عليه بانه موجب للغسل على الاظهر كما بيناه
انكا لاهل فتوى قول علمائنا يوجبون عليه الجلد والرجم ولا يوجبون عليه شيئا عاما منها مضافا الى اشتراط الخلو عن الجنابة عمدا في الصوم كما اشرنا
قالوا ولا فرق في الموطوء بين الحي والميت هذا كله مع عدم الانزال **واما** مع الانزال فلا اشكال في الافساد بالاخبار والاجماع **الت[اسع]**

المبحث الثاني

اختلف الأصحاب في كون الكذب على الله ورسوله والأئمة متعمدا مفطرا موجبا للقضاء والكفارة او القضاء فقط او عدمهما بعد اتفاقهم على عدم كون مطلق الكذب مفطرا ولا في حرمة الجميع على تفاوت في مراتبها في القوة والضعف بالذات وبحسب الزمان على اقوال فاكثر القدماء على الاول منهم الشيخان والسيد في الانتصار وابو الصلاح وابن البراج ونسبه في الدروس الى المشهور وقال السيد في الجمل الاشبه انه ينقض الصوم ولا يبطله واختاره ابن ادريس والعلامة واكثر المتأخرين وعن المحقق في النافع انه موجب للقضاء فقط والاقوى الاول للاجماع المنقول في الانتصار وعن ابن زهرة ايضا انه ادعاه وفاقا والمنتهى نعم لا بعد ان نسب هذا القول الى الشيخين **احتج** بالاجماع ويظهر من لفظها ايضا ادعاء الاجماع وللخصوص موثقة ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الكذب ينقض الوضوء ويفطر الصائم قال قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة وطعنوا عليها بتضمن السند بان في طريقها منصور بن يونس بزرج وقال الشيخ انه واقفي ونقل الكشي رواية تدل على انه جحد النص على الرضا عليه السلام لاموال كانت في يده وقيل ان النجاشي وثقه من دون ذكر الوقف ولو ثبت فالخبر موثق وهو حجة سيما مع اعتضادها بعمل القدماء خصوصا مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولا يروي الا عن ثقة كما ذكروه وفي طريق الرواية جماعة ايضا بان ابا بصير مشترك بين الثقة والضعيف **وفيه** ان التحقيق ان الاشتراك لا يضر بعد ظهور انه الثقة سيما اذا كان راويا عن ابي عبد الله عليه السلام ووصف العلامة في المختلف هذه الرواية بالموثق ايضا وبانها اشتملت على ما لا يقول به الاصحاب من كونه ناقضا للوضوء وفيه ان الحق انه لا يخرج الخبر بذلك عن الحجية في سائر اجزائه مع ان الكليني رواها في كتاب الايمان والكفر في الحسن كالصحيح عن ابرهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن منصور بن يونس عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام ان الكذبة لتفطر الصائم قلت وايّنا لا يكون ذلك منه قال ليس حيث تذهب الى آخر الحديث وكذا الصدوق رواها في الفقيه بسنده عن منصور وهو صحيح كما في الخلاصة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام ان الكذبة على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام يفطر الصائم وليس فيها انه ينقض الوضوء فهذه الرواية مع عمل القدماء وورودها في الكتب الثلاثة يكفي في اثبات المطلب ولا قدح لانها ايضا واعترض بان الافطار اما من باب الحقيقة الشرعية او التشبيه بالافطار في حكمه سيما الشائع منه وهو القضاء والكفارة **والدليل** على ان المفطر في شهر رمضان يجب عليه القضاء والكفارة الاخبار الكثيرة وسيجيء شطر منها وموثقة سماعة وفي طريقها عثمان بن عيسى وهو غير مضر قال سألته عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه فقلت ما كذبته فقال يكذب على الله وعلى رسوله رواها في باب ماهية الصيام واضمار سماعة غير مضر كما حقق في محله وروى في باب ما يفسد الصيام ايضا في الموثق عنه قال سألته عن رجل كذب في شهر رمضان قال قد افطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضي صومه ووضوءه اذا تعمد ولا يضر اشتمالها على قضاء الوضوء كما مر وحمل الشيخ الوضوء على الاستحباب **والعجب** ان العلامة وغيره من المتأخرين اكتفوا في هذا المقام بهذه الرواية ورواية منصور على ما في التهذيب وطرحوهما مع ما عرفت من وجود غيرها من دون ورود ما اوردوا وههنا روايات اخر ايضا مثل ما رواه في الخصال مرفوعا عن ابي عبد الله عليه السلام قال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة عليهم السلام وفي كتاب الاقبال ايضا ما يدل عليه **واحتج** المتأخرون بالاصل وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة والاصل مخرج عنه بما ذكرنا والصحيحة مع انها ليست باقية على ظاهرها للانتقاض بما ذكرنا من الادلة **ثم** ان ظاهر هذا الكلام يعني ان الكذب على الله مفطر انه يعتقد انه كذب ويقول لا ان يقول شيئا هو غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وان كان الكذب على التحقيق هو المخالف وقال فهو داخل في المسألة وان كان في الواقع موافقا للواقع فانه لا ريب ان التكاليف منوطة بالعلم وقال المحقق الاردبيلي والظاهر انه مثل المسائل التي هي على خلاف ما هو عليه **اقول** ان اراد انه اذا اعتقد انه خلاف حكم الله الواقعي والظاهري كليهما ونسبه الى الله تعالى فهو كما ذكر واما في مثل بعض القاصرين من العلماء والعوام حيث ينسب القول الى الله تعالى بمجرد فتوى رآه في كتاب ولم يكن تكليفه الافتاء عليه وتقليد من ليس تكليفه تقليده فهو مشكل من انه ليس بحكم الله الواقعي في اعتقاده ولا الظاهري ونسبه اليه تعالى ومن انه لم يعتقد انه كذب غاية الامر عدم اعتقاده للصدق واما لو قال الحكم هكذا والصلاة هكذا والصوم هكذا من دون نسبة الى الله والقصد الى ذلك ايضا وان كان ربما دل نسبة على ذلك ولا نسبة حينئذ مقصودة فالحكم بالافساد اشد اشكالا بل الظاهر عدم الاشكال في عدمه

**الرابع** الارتماس متعمدا واختلفوا فيه فاكثر القدماء على انه مفسد موجب للكفارة ونسبه في الدروس الى المشهور واختاره هو وهو مذهب الشيخين في غير التهذيب والاستبصار وجعله في المبسوط اظهر الروايات وادعى عليه في الانتصار الاجماع وهو المنقول عن ابن زهرة وكذا الشيخ في الخلاف وعن ابي الصلاح وجوب القضاء خاصة وهو المنقول عن العلامة في المختلف وظاهر النافع وذهب الشيخ في الاستبصار وابن ادريس والفاضلان في جملة من كتبهما وجماعة ممن تأخر عنهما الى التحريم وعدم الافساد والكفارة وعن السيد في الجمل ايضا التصريح بعدم الافساد وعن ابن ابي عقيل انه مكروه وكذا الشيخ في التهذيب **والاقوى** الاول للاجماعات المنقولة وخصوص رواية الخصال المتقدمة ومثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة حيث ذكر فيها الارتماس مع الاكل والشرب فيما يضر الصائم فان ظاهره في فساده بهما وفي المعتبرة

في افساد الكذب على الله ورسوله والائمة عليهم السلام للصوم





في صومك خمسة اشياء يفطرك الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة و اما الاخبار الدالة على التحريم
فهي كثيرة معتبرة مثل صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس رأسه وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال الصائم يستنقع
في الماء ويصب على رأسه ويتبرد بالثوب وينضح المروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس رأسه في الماء وهذه الاخبار مع الاصل وخصوص رواية اسحق بن
عمار وصفه في المنتهى بالموثق قال قلت لابي عبد الله (ع) رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاء ولا يعودن
دليل التحريم وعدم الافساد والاصل لا يقاوم الدليل وكذا هذه الرواية مع سلامة سندها لا تقاوم الاجماعات المنقولة والروايات المتقدمة سيما
ما ذكره في المبسوط من كون ذلك اظهر الروايات فانه يظهر منه انه كان بخصوص القضاء والكفارة مسانيد رواية واما خبر ابن ابي يعفور فهو رواية عبد
الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال يكره للصائم ان يرتمس في الماء وهو مع سلامة سندها تام الدلالة لانتفاء الحقيقة الشرعية في الكراهة **تنبيهات**
**الاول** ذكر جماعة ان المراد هنا بالارتماس غمس الرأس في الماء وان بقي البدن خارج الماء لاطلاق الاخبار والتصريح فيها يفيد ان المراد به غمس الرأس لا الجميع
او الارتماس بتمام البدن ولكن الاحوط بل الاظهر الوقوف معهم وقال الشهيد في شرح الارشاد المراد به غمس الرأس في الماء دفعة واحدة عرفية
ويشكل بانه لا دليل على اخراج ما لو غمسه تدريجا لصدق الارتماس عليه واما لو احاطه الماء بعنوان الصب دفعة فالظاهر انه خارج عن مورد الاخبار
ويشكل بما لو غمس جميع المنافذ وبقي منابت الشعر نظرا الى ان الرأس حقيقة في المجموع والى ان الحكمة لعلها دخول الماء في الجوف من المنافذ وهي موجودة فيما
نحن فيه وكذا الاشكال لو غمس بعض المنافذ كالعينين والاذن **الثاني** اطلاق النص وكلام الاصحاب يقتضي عدم الفرق بين النافلة والفريضة نعم
قال بالافساد بعض من يقول بالتحريم فقطعا الاظهر فيها ايضا التحريم كالتكفير في الصلاة هذا اذا اريد بفساد الصوم الاجزاء وقولا واحدا
**الثالث** ان قلنا بالتحريم فقط فالثمرة حصول العصيان ونقص الكمال ويحصل في المسالك من ثمراتها بطلان الغسل الارتماسي لان النهي يتعلق بجزء
العبادة وفيه اشكال من جهتين الاول ان النسبة بين حرمة الارتماس ودليل الغسل عموم من وجه ولا دليل على استحالة الاجتماع هاهنا كما حققنا في
الاصول والثاني فيمنع كون رمس الرأس جزء بل انما هو ايصال الماء الى كل جزء جزء من الرأس وهو في الماء مباح والحرام انما هو جمع الكل فيه وكونه جزء لغسله
ثم كذا ذكره بعض الافاضل وقال في المدارك انما يتم البطلان اذا وقع الغسل حال الارتماس او حال الاستقرار واما لو وقع في حال الاخذ في رفع الرأس
من الماء فانه يجب الحكم بصحته لان ذلك واجب محض لم يتعلق به نهي اصلا فينتفي المقتضي للفساد **اقول** ويشكل اذا تعمد الارتماس عالما بحرمته لضرورة
بنفسه بسبب ذلك فلا يحصل التكليف الا بالاتيان وان قيل ان هذا الامر بالارتماس يخرج عن المسئلة **واما** الناسي فلا اشكال في صحة غسله
كما لا اشكال في صحة صومه على القول بالافساد واما الجاهل فان كان غافلا عن المسئلة وعن وجوب تحصيلها اجمالا وتفصيلا فكذلك والا فالظاهر انه كما
حققناه في الاصول مع اشكال في الكفارة على القول بها **الخامس** يجب الامساك عن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق عمدا سواء كان بعضه ذلك ابدا
او بان يقوم في مقام يوجب ذلك من دون اضطرار وقيده الاكثر بالغليظ والاستدامة وحد الحلق مخرج الخاء المعجمة وهو معتمد للصوم عند اكثر
الاصحاب بل يظهر من التذكرة انه مذهب علمائنا حيث نسب الخلاف الى الجمهور وعن ابن زهرة انه ادعى عليه الاجماع الا انه عبر بالشم الموجب لوصول
شيء الى الجوف وكذا عن ابن ادريس في القضاء قال في المنتهى وعلى قول السيد المرتضى رحمه الله ينبغي عدم الافساد بذلك والظاهر ان مراده من قوله
عدم الافساد باكل غير المعتاد كالنحاس في الجمل والنحو انه على قول السيد من ان اكل غير المعتاد لا يفسد يرجع ذلك فيه فانه اكل غير معتاد فقط الغبار ما
نوع من الماء ولانه مفطر ضعيف فان كان يمكن التأييد بحجة المشهور رواية سليمان بن جعفر المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم في شهر
رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له مفطر كالاكل و
النكاح ويظهر من المحقق في المعتبر التوقف لاضطراب الرواية والاقوى هو المشهور لانجبار ضعف الرواية بعملهم ولا يضر ضعف الرواية ولا اضطرابها
بل كلما كان الرواية اضعف يصير الاعتماد عليها مع العمل اقوى وكذا لا يضر اشتمالها على ما لا يقول به الاصحاب من حكاية المضمضة والاستنشاق في
واما شم الرائحة الغليظة فهو مما ليس معمولا عندهم بل جعله الشيخ في النهاية وابن البراج مما يوجب القضاء والكفارة اذا وصلت الى الجوف مع ان الشيخ
في المبسوط جعل ذلك مقتضى الروايات فهو مما يكرهها واما ما يدل على المنع فهو الاصل وصحيح محمد بن مسلم المتقدم فان الغبار ليس مطعوما ولا مشروبا
وموثقة عمرو بن سعيد عن الرضا (ع) قال سألته عن الصائم يتدخن بعود او بغير ذلك فيدخل الدخنة في حلقه فقال جائز لا بأس به قال وسألته عن الصائم
يدخل الغبار في حلقه قال لا بأس به **وفيه** ان الاصل لا يقاوم الدليل والصحيح ليس بناف على عمومها كما مر والموثقة لا يدل على تعمد الايصال
بل هو ظاهر في دخوله من دون الاختيار ومع التسليم فترك الاصحاب هذه مع كونها اوضح سندا واسلم من كثير مما في مستندهم اول دليل على عدم اعتبارها
واما الكفارة فظاهر الاكثر وجوبها وبعضهم اكتفى بذكر القضاء وبعضهم صرح بعدمها كابن ادريس قال واما تغيير الغبار فالذي يقوى في نفسي انه يوجب

الفضاء دون الكفارة اذا تعمد في الكون في تلك البقعة من غير ضرورة فاما اذا كان مضطرا الى الكون في تلك البقعة وتحفظ واحتاط في التحفظ فلا شئ
عليه من قضاء وغيره وانتفى ولما كان المستند هو رواية سليمان فالاظهر الوقوف مع الاكثر ثم ان ظاهرهم عدم الفرق بين ما لو كان الغبار من حلال
كالدقيق وغيره كالتراب وتقييدهم بالغليظ ان كان غرضهم الاحتراز عما لا يحس حصوله في الحلق فلا باس به واما مع حصوله في الحلق سيما بحيث يحس
شئ محسوس منه بالتمضغ فلا فرق بين الغليظ وغيره ثم انه يشكل الامر في مثل الحصاد المستلزم لذلك غالبا فان تركه مستلزم للضرر العظيم وارتكابه
في ليل موجب لذلك والعسر الشديد والظاهر انه مع التحفظ مهما امكن غير مضر وان حصل في الحلق شئ والحق جماعة من المتاخرين الدخان الغليظ الذي
منه جزء يتعدى الى الحلق وهو ملحوظ **السادس** يجب الامساك عن البقاء على الجنابة عمدا الى الصباح سواء نوى ان لا يغتسل بعد الفجر او نوى ان يغتسل
في وقت لا يسع تمامه قبل الفجر او لا فان كل ذلك في معنى تعمد البقاء على الجنابة ومفسد للصوم وموجب للكفارة وهو المشهور المعروف من مذهب
الاصحاب وفي الانتصار والوسيلة والسرائر انه اجماعي ونقل ذلك عن الخلاف والغنية وكشف الرموز ايضا وهو الظاهر من العلامة في التذكرة والمنتهى
في الاقتصاد وعن الصدوق في المقنع القول بعدم الوجوب حيث قال سئل حماد بن عثمان ابا عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل واخر الغسل
الى ان يطلع الفجر فقال له قد كان رسول الله ص يجامع نساءه من اول الليل ويؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ولا اقول كما يقول هؤلاء الاقشاب يقضي يوما
مكانه ونقل عن السيد انه تعارضت في هذا الكتاب نقل متون الاخبار والافتاء به ومال اليه المحقق الاردبيلي وذهب ابن ابي عقيل الى وجوب القضاء فقط
والاول هو الاقوى **لنا** الاجماعات المنقولة والاخبار المعتبرة المستفيضة جدا مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال في رجل احتلم اول الليل
او اصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور
قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز
له وصحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يجنب في اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شئ قلت فانه استيقظ ثم نام
حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سالته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال 
يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا يقضي يومه وصحيحة احمد بن محمد عن ابي الحسن ع قال
سالته عن رجل اصاب من اهله في شهر رمضان او اصابته جنابة ثم ينام حتى يصبح متعمدا قال يتم ذلك اليوم وعليه قضاؤه وموثقة ابي بصير عن ابي عبد
الله ع في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال وقال
انه حقيق ان لا اراه يدركه ابدا وموثقة سماعة قال سالته عن رجل اصابته جنابة في جوف الليل في رمضان فنام وقد علم بها ولم يستيقظ حتى ادركه
الفجر فقال عليه ان يتم صومه ويقضي يوما اخر فقلت اذا كان ذلك من الرجل وهو يقضي رمضان قال فليأكل يومه ذلك وليقض فانه لا يشبه رمضان شئ
من الشهور ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سالته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينم حتى يغتسل
وان اجنب ليلا في شهر رمضان فليس له ان ينام الا ساعة حتى يغتسل فمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا
وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ورواية سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه ع قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى
يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم الى غير ذلك من الاخبار **حجة** القول الاخر الاصل وقوله تعالى حتى يتبين فانه غاية للامور
الثلاثة والاخبار المعتبرة مثل صحيحة العيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اجنب في شهر رمضان في اول الليل واخر الغسل حتى يطلع الفجر
فقال يتم صومه ولا قضاء عليه وصحيحته الاخرى عنه ع عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس وصحيحة حبيب الخثعمي
عنه ع قال كان رسول الله ص يصلي صلاة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر ورواية اسماعيل بن عيسى قال سالت
الرضا ع عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اي شئ عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي فان ابي ع قال قالت عائشة ان رسول الله ص اصبح
جنبا من جماع من غير احتلام قال لا يفطر ولا يبالي الحديث الى غير ذلك من الاخبار **والجواب** عن الاصل انه مخرج عنه بالدليل وعن الاية انه لا
دليل على لزوم ارجاع التخصيص المتعقب لجمل الى الجميع وانما يضم الاكل الى الشرب لا الجماع والاطلاق في الاية يجب تقييده **مع** انه رفع للسلب
السابق وهو حرمة الجماع في تمام الليل فيحصل الايجاب الجزئي ويحمل الاجازة الى الغاية للخروج عن العقوبة وهو يتم بحمله على ما قصد انه يمكن بعده الغسل
فلا حجة فيه الى الاية وعن الاخبار بانها وان كانت معتبرة لكنها معارضة بالاخبار المستفيضة المعتبرة الموافقة لعمل الاصحاب والاجماعات المنقولة **و**بان الاخبار الاولى محمولة
على التقية لموافقتها للعامة كما يشعر به سياق بعضها حيث ينسب ذلك الى عائشة وان رسول الله ص كان يفعل ذلك على سبيل الاستمرار مع كونه مرجوحا البتة
**ويمكن** حمل بعضها على صورة العذر وطلب الغسل كصحيحة العيص وما في معناها وبحمل نسيانه واحتجوه **ويلحق** بالجنب امور **الاول** انه ذكر كلام



# كتاب الصوم

الاصحاب في بيان ماهية الصوم انه هو الامساك عن الامور المخصوصة التي منها البقاء على الجنابة متعمدا بقصد القربة في كل صوم ولكن الاخبار كما ترى
واردة في شهر رمضان او قضائه او ذلك تحدد العلامة في النهاية وقال في المعتبر ان لقائل ان يخص هذا الحكم برمضان اقول والاظهر الحاق قضاء شهر رمضان
به في الافساد لصحيحة عبد الله بن سنان انه سئل ابا عبد الله عن الرجل يقضي شهر رمضان فيجنب في اول الليل ولا يغتسل حتى يجيء اخر الليل وهو يرى ان الفجر
قد طلع قال لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره وصحيحته الاخرى قال كتب ابي الى ابي عبد الله وكان يقضي شهر رمضان وقال اني اصبحت بالغسل واصابتني جنابة
فلم اغتسل حتى طلع الفجر فاجابه لا تصم هذا اليوم وصم غدا او قدر موثقة سماعة بن مهران ويظهر من هذه الاخبار ان الجنب لا يصح منه القضاء وان كان
جنبا سهوا او من غير علم كما لو احتلم ولم يعلم حتى اصبح واحتمل الشهيد الجواز مع التضيق ان لم يعلم الجنابة حتى اصبح وكذلك احتمله في المسالك اقول
ويؤيده ان ظاهر الاخبار ايضا صورة التوسعة واما الصوم المندوب فجوزه بعضهم ومنعه بعضهم وتردد بعضهم والاقرب الجواز لصحيحة حبيب الخثعمي
قال قلت لابي عبد الله اخبرني عن التطوع ومن هذه الثلاثة الايام اذا اجنبت من اول الليل فاعلم اني قد اجنبت فانام متعمدا حتى ينفجر الفجر اصوم
او لا اصوم قال صم وموثقة ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يجنب ثم ينام حتى يصبح ايصوم ذلك اليوم تطوعا فقال اليس هو بالخيار ما
بينه وبين نصف النهار ولعموم رواية اخرى تدل عليه ايضا واما سائر افراد الصيام فالاصل يقتضي عدم اشتراطها بذلك واطلاق الاصحاب سيما
مع اشكالهم في قضاء رمضان ايضا الندب لا يبعد الاعتماد فيه خصوصا مع ملاحظة موثقة سماعة المتقدمة المنبهة على ان شهر رمضان يخالف
لغيره وكذا مفهوم قوله اذا افطر من شهر رمضان في صحيحة الحلبي المتقدمة وسبيل الاحتياط واضح وقال في المسالك في حكم القضاء النذر
المعين والكفارة قبل التلبس بها ولو كان في الاثناء حيث يشترط التتابع او في اثناء صوم يشترط تتابعه فرجحان جودتها عدم صحة الصوم ولا يقطع
التتابع لعدم التقصير وناقشه في المدارك بمنع الدليل على الالحاق وبمنع عدم انقطاع التتابع وعدم لزوم الاثم لا يستلزم حصول الامتثال وهو كما ذكره
الثاني قال في المنتهى لم اجد لاصحابنا نصا صريحا في حكم الحيض في ذلك يعني انها اذا انقطع دمها قبل الفجر هل يجب عليها الاغتسال او يبطل
الصوم لو اخلت به حتى يطلع الفجر الاقرب ذلك لان حدث الحيض يمنع الصوم فكان اقوى من الجنابة وهو مختار جماعة من الاصحاب منهم ابن ابي عقيل في
نهاية الحكم بالعكس وهو قضية كلام من ذكر المفطرات ولم يذكر ذلك كالشيخ في الجمل والمبسوط وابن حمزة كما نقل عنهم وممن تبعه في المدارك وتوقف
المحقق والاول اقرب لموثقة ابي بصير عن ابي عبد الله قال ان طهرت بليل من حيضها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت كان عليها قضاء
ذلك اليوم والظاهر عدم وجوب الكفارة كما صرح به جماعة للاصل وجعل العلامة في النهاية كالجنب فيه وهو ضعيف ثم ان الظاهر ان الحكم مختص برمضان للاصل
وعدم الدليل في غيره واما دم النفاس فالظاهر انه كالحيض كما اختاره جماعة من الاصحاب ويدل عليه مانهم من الاخبار من مساواة النفساء مع الحائض
واجماعهم على انه يحرم عليها ما يحرم عليها بل قال في المعتبر انه مذهب اهل العلم كافة واما غسل مس الميت فالاصل يقتضي عدم وجوبه له ولم اقف فيه على قول بوجوبه
وصرح المحقق الاردبيلي رحمه الله بعدمه واما غسل الاستحاضة فالمشهور بين الاصحاب بطلان الصوم بالاخلال بالاغسال التي يجب عليها بل في المدارك انه هذا
مذهب الاصحاب لا نعلم فيه مخالفا ويدل على اتفاقهم عليه والاصل صحيحة في المسئلة صحيحة علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها
في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين هل يجوز صومها
صلوتها ام لا فقال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله كان يأمر فاطمة والمؤمنات من نسائه بذلك وقد ناقش فيها بالاضمار مع كون
المكاتب هو الثقة الجليل مع ان في الكافي كتبت اليه وفي الفقيه فكتب وكذلك طعن عليها باشتمالها على خلاف ما عليه الاصحاب من عدم وجوب
القضاء كما مر مرارا وقد توجه بتوجيهات اوجهها ان كلمة لا من توهم الراوي او تصحيف كلمة ولا بالمد بدالا على توهم انه توهم في قضاء الصوم لو
بين القضاء والاداء فلعله كتب تحت قوله صومها تقضي صلوتها وربما يؤيد ذلك بكتابة الصفحتين فلو وردت في قضاء صوم الولي فتجعلها
انه تقضي عشرة ايام ولكن يقدح منها ما ذكره بعض المحققين من عدم ارتباط السؤال بالجواب فان مورد السؤال من الامور النادرة والجواب دليل مكررة
الوقوع من جهة قوله كان يأمر فلعل ذلك كان جواب السؤال عن الحيض فان هذه العبارة وردت في بعض اخبار الحيض بعينها ولعل ذلك حصل من
جهة غفلة الناقل فان من شان المكاتبة الجمع بين السؤالات المختلفة وبادنى غفلة تلتبس او تضيع السؤال والجواب ولذلك يظهر من بعضهم التوقف كالشيخ
في المبسوط حيث اسندها الى رواية الاصحاب وكيف كان فهذه الرواية مع عمل الاصحاب يكفي في اثبات هذا الحكم ولكن الاشكال في تحقيق الشرط
اي شيء هو فهل جميع الاغسال او بعضها او هو مع منضما اليها كالوضوء لكل صلوة او ذلك مع تغيير القطنة والخرقة ايضا فقد اختلف كلام الاصحاب فيه
وقد حصرها بعض الافاضل في وجوه ستة الاول اشتراط صومها بكل ما عليها كما هو ظاهر الشيخ في النهاية وابن ادريس والثاني عدم اشتراطه
بشيء منها كما يظهر من المبسوط والمنتهى حيث اشعر كلامهما بالتوقف في القضاء ان اخلت بالاغسال والثالث اشتراطه بالغسل النهاري خاصة و



هو الذي احتمله العلامة في التذكرة و [2] سيشير الى اشتراطه ما اشترط الفجري خاصة النهاية مع وجوب تقديمه على الصوم بناء على انه لا يكون شرطا
الا بتقدمه **والسادس** اشتراطها بما فاتها وتقدمه عليه لا بما تاخر عنه وهو الذي اختاره الشهيد الثاني في الروضة قال وربما يحتمل وجوب
القضاء عليها مع صحة صومها لان القضاء امر جديد يتوقف على النص وانتفى من الاصحاب في تفريعه على العذر دليل وايجاب القضاء لا يدل عليه **اقول** ولا
ينبغي انه بناء على العمل بالرواية كما هو الوجه في بطلان الصوم وجوب القضاء انما هو في جميع ما عليها بناء على حمل سؤال الراوي على السالب الكلي بالنسبة
الى جميع ما يجب عليها واما على حمله على السلب الجزئي كما هو الظاهر في رفع الايجاب الكلي فالظاهر تخصيص من اشترطه بالاغسال النهارية وتخصيص الغسل ليكون
صلوتين اما من باب المثال او اريد جميع صلوة الليل مع الغداة بينه والعشاء بعوده لكل صلوتين و ان مورد نص تقتضي ليكون المتوسطة من الافراد
ولا يجمع في العيد الغاو وقد مورد الغالب مع ان الظاهر عدم الفوز بالفضل ثم اما الوضوء وتغيير القطنة و غير ذلك قد يكون من متمما الغسل كما حققته في محله بل نظم
انها التصحيح الصلوة مع انها انما تسئل عن الغسل وكذلك الظاهر عدم اشتراطها بعد الغسل الفجري على الفجر لعدم اشتراطه في غسل المستحاضة والاستمتاع
في تاثير ذلك تصحيح ما تقدمه من الزمان بخلاف الغسل الليلي لانه وما اشترط الغسل الليلي بنحو لا ينافي فلا يبعد اشتراطه الان بدخله في الفجر في



الاثنى وبرئت في الليل و غسلت للفجر **تنبيهات الاول** لو استحاضت بعد صلوة الغداة والصلوة الظهر والعصر فالظاهر عدم وجوب الغسل
حتى يأتي وقت الصلوة الاخرى لان تستحق من ترديد انما هو اشتراطه بغسل الوجب للصلوة والمفروض عدمه **الثاني** هذا الحكم مختص
بشهر رمضان الاخير فقضائه ايضا خالف الاصل على مورد النص **الثالث** لو تمكن الجنب من الغسل ففي وجوب التيمم عليه قولان ينتهجه
لوجوب ما امر في مبحث التيمم من انه يجب لكن هل يجب عليه ما ثبت ونظره تقول بوجوب القضاء والكفارة مع تعمد الترك وح فهل يجب البقاء عليه الى
الفجر فيه قولان وما ذكروه في وجه القولين لا يخلو عن ضعف والاولى ان يبنى ذلك على ان التيمم هل هو رافع او مبيح للحالة المانعة او زمان تمكنه
من الغسل والى احد الامرين من ذلك وحققناه في محله ويتفرع على ذلك ان الجنب اذا تيمم ثم احدث بحدث اصغر هل يجب عليه الوضوء والتيمم بدلا عن
الغسل الى ان يتمكن من الغسل وقد ذكرنا في مبحث التيمم ان المشهور الثاني لا يستحق الحالة لما تقدم فان لو بقي اذ ينقضه الا الى احد الامرين فلا يمكن منعه
حالة او يقطع المانع الى زمان التمكن من الغسل فانه انما يصح ذلك الى ان يقع على الاطلاق وهو متم واستصحاب المحدود في نفس الامر مع جهالة الحد
غير معقول وكذا لا يمكن استصحاب حالة التيمم لانها ايضا غاية محدودة في نفس الامر وجهالة الحد يورث الاجمال في زمان تاثيره فيسقط عن درجة الاعتبار



ومقتضى ذلك لزوم البقاء على التيمم ولزوم الاعادة لو حصل حدث وعدم جواز النوم الا مع مكان الانتباه او الاحتياط عليه تيسيد التيمم بدلا او يكن عكس
منع هو ما دل على كون التيمم على الجنابة الى الفجر مبطلا لتمثل هذه الجنابة ان عاد نومه بعد التيمم فيشكل الحكم بوجوب القضاء والبعد منه الحكم بوجوب
الكفارة **الرابع** اذا نام غير ناو للغسل حتى اصبح يجب عليه القضاء والكفارة هكذا ذكره المحقق و نقل انه مستند ابن بابويه مع العزم على ترك الاغتسال
يسقط اعتبار النوم ويعود النوم ويعود كالمتعمد للبقاء على الجنابة وجعل صاحب المدارك المراد مختص من نوم غير ناو للغسل هو عدم العزم على عدمه فرقا
بينه وبين المسألة المذكورة قبله وهو تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر فيجب الحمرة في المدارك ورد على استدلاله في المعتبر بما نقلنا ان حكم
نية الغسل اهم من العزم على ترك الاغتسال واستخبر بما فيه اذ مراد الفاضلين من هذا الكلام هو النوم بعد العزم على عدم الغسل وبيان انه لا فرق بين
ما لو بقي متعمدا الجنابة مستيقظا المذكور لوجوب الغسل من دون نية وبناء على هذا ايضا لاحظ المنتهى والمعتبر والشرائع في غير موضع وكما يوضح
ذلك استدلالهما في المعتبر والمنتهى بما ذكر المتقدم وذكرت ضم **والحاصل** ان المتعمد على الجنابة صور منها العزم على البقاء مستيقظا الى
الى الصبح ومنها النوم على تلك الحالة سواء اعتقد الاغتسال وبعد انتفاضه ولا ومنها التردد في الغسل وعدمه الى الصباح فان الظاهر انه ايضا يصدق
عليه انه بقي على الجنابة متعمدا سواء بقي مستيقظا او نام على هذه ومنها لو غفل وذهل عن الجنابة او عن الغسل قبل الصبح او عن كون الليل ليلة الصيام
فالحكم بوجوب القضاء مشكل فضلا عن الكفارة وادراجها في مستند استحباب الغسل الاتية في محلها بعيد لعدم انصراف من الاخبار ويشكل الكلام فيما
لو طرء النسيان بعد العزم على عدم الغسل او التردد والحكم بعدم الفرق بين النوم والنسيان مشكل **الخامس** اذا نوى الاغتسال و نام ولم يستيقظ حتى



طلع الفجر فقال في موضع من المعتبر انه يفسد صومه ان لم ينو وصيه قضاءه وهذا اكثر قول علمائنا وقال في موضع اخر منه انه لا شيء عليه وكذا في الشرايع
والتحقيق ان هذا هو المشهور بين الاصحاب بل هو مذهب الاصحاب كما في المدارك وعليه عمل الاصحاب كما في المنتهى بل لا فرق بين النوم واليقظة في صورة
العزم على الغسل فلا يجب عليه شيء ويدل عليه صحيحة العيص بن القسم المتقدمة فانها ظاهرة في ارادة الغسل مع ان الاطلاق يكفي وصحيحة الاخرى
انه سئل ابا عبد الله عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام في شهر رمضان قبل ان يغتسل قال لا باس و موثقة سليمان بن ابي زينب قال
كتبت الى ابي الحسن موسى بن جعفر اساله عن رجل اجنب في شهر رمضان من اول الليل فاخر الغسل حتى طلع الفجر فكتب الي بخطه اعرفه ان يغتسل ويقضي

ويتم صومه ولا شيء عليه في صحيح عبد الله بن ابي يعفور الآتية وصحيح ابن ابي نصر عن ابي سعيد القماط انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عمن اجنب في اول الليل في شهر
رمضان فنام حتى اصبح قال لا شيء عليه وذلك ان جنابته كانت في وقت حلال وذلك اذا لم يكن متعمدا او لم يتسامح التقصير بان يوثق ويترك الغسل الى ... الانتباه
الغسل بدون عذر فلا يبعد وجوب القضاء عليه وان كان عازما كما يتجه عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وغيرها فلا بد من ملاحظة عدم تفويت الوقت
من باب التعمد منه ولكن استفادة لزوم القضاء من الادلة مشكل فان القضاء بفرض جديد ولا يصدق على هذا انه تعمد البقاء على الجنابة وهذا الظهر وان
كان القضاء احوط ثم ان المستفاد من الاصل وظواهر الاخبار جواز النوم ولكن لا بد ان يقيد باحتمال الانتباه والا لدخل في التعمد على البقاء على
الجنابة بل ربما اعتبر بعض الاصحاب اعتياد الانتباه وليس ببعيد والحاصل ان البقاء على الجنابة اما يحصل بنفسه بالذات او بفعل ما يستلزمه وان لم
يرد البقاء عليها وذلك نظير ما ذكروه في كفاية قصد ما يستلزم اقامة العشرة في السفر وما يستلزم المضي والاشكال في عدم جواز النوم حينئذ بناء
على القول بكون وجوب الغسل الغيري وكون التكليف بشرط الانتباه بعد النوم ضعيف لوجوب التهيؤ للغير مع ظن السلامة وادراك الغير كالحج وكون مقدمات
النوم اختيارية ولو فرض غلبة النوم بحيث اخرجه عن الاختيار فهو خارج عن المفروض ثم اذا انتبه ونام ثانيا بنية الغسل ولم يستيقظ حتى الصباح فالمشهور
بل الظاهر عدم الخلاف انه تجب عليه القضاء ولا كفارة عليه اما الثاني فللاصل واما الاول فلصحيحة معوية بن عمار وصحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله
الرجل يجنب في شهر رمضان ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما آخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له والظاهر ان النومة الثانية
مباحة مع نية الانتباه للاصل وقال في المسالك يحرم ثم ان عزم على الغسل ولغى الانتباه وهو مشكل لعدم الدليل ولا يدل عليه قوله في صحيحة
معوية بن عمار ويقضي ذلك اليوم عقوبة فان ذلك لا يدل على الاثم ولعله من باب لزوم الاعادة لناسي ازالة النجاسة وان كان عازما عليه لاجل ان يهتم
فلا ينسى وكذلك قوله في رواية عبد الحميد ابي لبابة ان نام فانهما مع ضعفهما لم تتم الدلالة على الحرمة سيما مع ورود النهي عن النوم فيهما مع عدم الدليل
على حرمته بل كون الحرمة فيه خلاف الاجماع مع انه لا يعرف قائل بالتفصيل المذكور فيهما ثم اذا انتبه ونام ثالثا مع العزم على الغسل مع احتمال الانتباه
واعتياده ولم ينتبه حتى الصباح فالمشهور وجوب القضاء والكفارة ولم نقف على ما يدل عليه من الاخبار وقد يستدل عليه بانه متعمد للبقاء على الجنابة حتى
الصباح وهو متهم وبالاخبار الثلاث المتقدمة الموجبة للكفارة وهي ايضا لم تتم الدلالة ولكن الشيخ ادعى عليه الاجماع في الخلاف وكذلك ابن حمزة وابن زهرة
وهذا يكفي في اثبات الحكم وقد يحتج هنا بوجه عقلي وهو انه يلزم فيه زيادة على المسئلة السابقة مع وجوب القضاء فيها وهو ضعيف والظاهر ان
النوم الثالث مع العزم ايضا مباح ويجي على قول الشهيد الثاني ايضا الحرمة هنا بطريق الاولى وهو ضعيف **السادس** لا فرق بين الاحتلام
والجماع للاطلاق ولخصوص بعض الاخبار المتقدمة **السابع** يجب الامساك عن الاستمناء وهو طلب الامناء من غير جماع سواء كان باليد او بالملاعبة
والملامسة ويفسد الصوم ويوجب القضاء والكفارة بالاجماع بل نقل على افساده اجماع العلماء كافة وذلك اذا امنى وان لم يمن فلا يفسد وان فعل حراما
ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه
من الكفارة مثل ما على الذي يجامع وحسنة ابن ابي عمير عن حفص بن سوقة عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يلاعب اهله او جاريته في قضاء شهر رمضان
ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق فقال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا
او يعتق رقبة والظاهر ان قصد الفعل الذي يوجب الانزال عادة في حكم القصد الى الانزال وان لم يقصد الانزال **واعلم** ان صاحب المدارك قال في
شرح قول المحقق ولو استمنى او لمس امرأة فامنى فسد صومه فقد اطلق المصنف هنا وفي المعتبر كون الامناء الواقع عقيب اللمس مثل الاستمناء وهو مشكل
خصوصا اذا كانت الملموسة محللة ولم يقصد بذلك الامناء ولا كان من عادته ذلك وقال صاحب الكفاية وقد اطلق الفاضلان وغيرهما ان الامناء
الحاصل عقيب الملامسة مفسد للصوم واستشكله بعض المتأخرين ثم قال لو وجد ما ذكره الاصحاب بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج اذ لا اختصاص لها
بالاستمناء **اقول** كلما وقفت عليه من كلام الاصحاب الاصرح منه او ظاهره في قصد الانزال او قصد الفعل مع الاعتياد به وليس فيها اطلاق الا ظاهر
عبارة الشرايع هذه وعبارة القواعد حيث قال ولو امنى عقيب الاستمناء او لمس امرأة فامنى فسد صومه وعن ابي الصلاح لو اصغى الى حديث او ضم او
قبل فامنى فعليه القضاء واما غيرها فقال في المعتبر ويفطر بانزال الماء بالاستمناء والملامسة والقبلة اتفاقا فان الظاهر ان مراده من الانزال القصد الى
الانزال ومراده بالاستمناء هو المعالجة باليد ونحوها وبالملامسة والقبلة هو جعلهما وسيلة للانزال قصدا او في موضع آخر من امنى بالملاعبة او الملامسة
واستمنى وتوقف في لزومه الكفارة ثم نقل الخلاف عن بعض العامة ثم قال لنا انه اجنب مختارا متعمدا فلو كان كالمجامع ولانا فطر بانزال المعتاد فلزمته الكفارة
ثم قال ويؤيد ذلك ما روي من طريق اهل البيت ثم نقل رواية عبد الرحمن بن الحجاج ورواية ابي بصير المتقدمتين فظهر انه حمل رواية ابي بصير على
ارادة القصد بالانزال او مع اعتياده بذلك وقال في المنتهى الانزال نهارا مفطر للصوم مع العمد سواء انزل بالاستمناء او ملامسة او قبلة بلا خلاف

اما الاول

بالروايات الثلث فى قرن فى موضع آخر ما يؤدى مؤدى العبارة الثانية من المعتبر وقال فى التحرير كل من انزل نهارا عمدا افسد صومه سواء كان بتمنّ او ملامسة او ملاعبة او قبلة او مباشرة او غير ذلك من انواع ما يوجب الانزال وقال فى موضع لو استمنى بيده فانزل او انزل عقيب الملاعبة او الملامسة او التقبيل او الوطى فى غير الفرجين وجب عليه القضاء والكفارة **وانت** خبير بان موضع المسئلة فى الموضعين من كل من الكتب الثلثة واحد وللقصد فى اولهما بيان الافساد وفى الثانى وجوب القضاء والكفارة وكلها صريحا او ظاهرة فى القصد الى الامناء بالذات او بما يستلزمه حالنا بالاستلزام عادة فليس فى شئ منها انه لو امنى بمجرد الملامسة وان لم يقصد الانزال ولم يكن معتادا له انه يجب عليه القضاء والكفارة مع كمال بعد لزوم الكفارة التى هى ناشئة من الاثم غالبا فى مثل ذلك نص **واما** فى التذكرة فقد ذكر ولا انزل نهارا عمدا مفسد سواء كان باستمناء او ملامسة او ملاعبة او قبلة اجماعا **و**استدل برواية ابى بصير ثم ذكر الموضع الثانى اعنى وجوب القضاء والكفارة وقال لو انزل عند الملامسة او الملاعبة او التقبيل او استمنى لزمه القضاء والكفارة وبه قال مالك وابو ثور لانه اجنب مختارا متعمدا فكان كالمجامع ثم استدل بالروايات الثلث المتقدمة ثم قال وقال الشافعى وابو حنيفة عليه القضاء دون الكفارة وقال احمد يجب الكفارة فى الوطى فيما دون الفرج مع الانزال وعنه فى القبلة واللمس روايتان ثم ذكر فى الفصل الرابع كراهة مباشرة النساء تقبيلا ولمسا وملاعبة حذرا من الوقوع فى الوطى الى ان قال اذا عرفت هذا فلو قبل لم يفطر اجماعا فان انزل وجب القضاء والكفارة عند علمائنا وبه قال احمد ومالك خلافا للشافعى وقد سلف **و**هذه العبارة وان كان يوهم ما فهمه صاحب الكفاية لكن الحوالة على ما سلف مع ان الصادق كشف عن كون مراده ما ذكرنا وقال ابن فهد فى المهذب الفصل الثالث الملاعبة والملامسة فان كان مع قصد الانزال كفر قطعا وان كان لا معه فكذلك على المشهور وقال ابو على يجب القضاء خاصة **حتى** الاولون بانه نزل فى نهار رمضان عقيب فعل محلل الانزال ومكان عليه الكفارة لما مرّ ما ذكرنا فان ذكره يتجه على هذا البيان يدل على ان مراد المشهور ليس اطلاق المس كما لا يخفى وكلام العلامة فى المختلف مثل كلام ابن فهد فى النسبة الى المشهور والاحتجاج بانه قصد فعلا يحصل معه الامناء فكان كالمجامع **نعم** فى عبارة المسالك تصريح بالتعميم لكنه فى الروضة اعتبر الاعتياد وكذا الشهيد فى الدروس حيث قال وفى حكم الاستمناء النظر المعتاد والاستماع والملاعبة والتقبيل اذا قصده وكذا المحقق الاردبيلى رحمه الله بعد وجوب شئ مع عدم القصد والاعتياد وحمل القضاء كالمقتضى لغير الصلوة وقال فى المدارك بعد تضعيف اطلاق القول بالافساد باللمس والاصح ان ذلك انما يفسد تعقبه لا انزل بذلك **ومما** يؤيد ما ذكرنا ان المحقق فى الشرائع ذكر بعد العبارة المتقدمة فى مسئلة لزوم الكفارة لفظ الاستمناء فقط ولم يذكر حكاية اللمس مع انه ذكرهما معا فى المعتبر فى الموضعين وكذا العلامة فى كتبه فظهر ان مراده فى العبارة المتقدمة الاستمناء باللمس سواء كان بقصد الامناء وقصد نفس مع الاعتياد بالانزال وذكر ابن حمزة فى الوسيلة من جملة ما يوجب القضاء والكفارة جماعا انزال المنى عمدا وان كان بالملاعبة والملامسة **و**قال السيد فى الانتصار ومما انفردت الامامية به القول بايجاب القضاء والكفارة على من اعتمد استنزال الماء الدافق بغير جماع **و**يؤيد ذلك ان السيد فى الناصريات ادعى الاجماع على ان النظر اذا اوجب الامناء لا يفطر اذا لم يستدع الانزال **والحاصل** انه عرض اطلاق فى كلمات بعضهم فلا بد ان يحمل على ما لو تعمد الانزال او فعل ما يسلم بعادته مجابلة كما يدل عليه سائر كلماتهم وكذا الاخبار المطلقة مثل رواية ابى بصير وغيرها فان الظاهر منها مع انها وردت فيمن لا يثق بنفسه والامن كان من يثق بنفسه واتفق ان يلحق بمجرد اللمس فى غاية الندرة سيما مع كون خروج المنى غالبا مسبوقا بحالات ومقدمات يفهم صاحبه النزول فيكون هذه الاخبار واردة فى المقصر سواء كان من جهة عدم الوثوق او من جهة الاصرار على التداعى الى الانزال حتى يتحقق ان البادر من قولهم من وضع يده على شئ من جسد امرأته فادفق او رجل لزق باهله فانزل نظير مع قطع النظر عن حمل باب الافعال على التعدية كما هو ظاهر السببية الثابتة فى نظر العرف لا محض التعقيب **و**لا ريب ان الانزال عقيب المعتاد ليس مسببا عن اللمس واللزوق بل هو انما صار سببا بضميمة عرض لمزاج او شئ آخر **وبالجملة** فالظاهر من قولنا ان فلان اللمس سببا للانزال بقصد صوم هو ما يفهم المكلف انه سبب او فى ما لا يجرد كونه سببا فى نفس الامر فان الالفاظ وان كانت اسماء للامور النفس الامرية لكن تتبع الاخبار وكلام الاخيار يقتضى ان المراد منها فى التكاليف ما يعلم المكلف انه هو المسمى لا ما كان هو فى نفس الامر هذا مع ما سيجئ من الاخبار الدالة على عدم كراهة التقبيل والملامسة والملاعبة مع الوثوق بعدم الانزال ولو ظنا فان تلك الرخصة مع استعقابها للكفارة فى غاية البعد **واما** ما ذكره صاحب الكفاية من عدم اختصاص الصحيح بالاستمناء ان انها شاملة لما امنى بمجرد الاتفاق وان لم يكن من قصد الامناء او من عادته ذلك فهو بعيد وان اراد ان عادته قصد الى نفسه وكل شئ يمكن ان يكون داخلا على العلة الغائية وعلى الغاية وعلى الوجهين يتم الاستدلال ولا يخفى ما ذكرنا ولا يتم ما ذكره **والحاصل** ان المسلّم فى الافساد هو تعمد انزال المنى والمتعمد انما يتحقق بقصد الانزال غاية الامر دخول القصد الى ما من شأنه ذلك فهو اللمس واشباهه اذا كان معتادا لذلك نظير ما ذكروه فى شبه العمد والجناية بالعمد فى القتل اذا كان بالة قتالة وان لم يقصد القتل ومع اللمس القليل والقبلة مع عدم اعتياده بالانزال بذلك ومع عدم قصده اليه فلا يصدق عليه

السياق يدل

العادة

لا يدل على اشتراط القصد بالامناء فلا يمنعه لانا نقول ان القصد بالفعل المستلزم للامناء

انه اظهار بالامناء قصداً واما الاخبار الدالة على الاطلاق فقد عرفت ان ما صحيح عبد الرحمن بن الحجاج هو التعمد باحد المعنيين المتقدمين و
كذا مرسل حفص بن سوقة مع انه لا يعلم عمل الاصحاب على اطلاقها البعيد ظاهرة في التعمد باحد الوجهين كما يشعر به المضارع المجرد الذي الظاهر في
ان السبق والانزال انما انشأ منه مع استشعاره بذلك واما رواية ابي بصير فهي ضعيفة ويمكن حملها على التعمد باحد الوجهين وكذا مضمرة
بن عيسى قال سألته عن رجل المحرم يعبث باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكيناً مثل كل مسكين مد فهو ظاهر في الانزال والانزال في التعمد كما اشرنا اليه وروى
الفقيه مرسلاً قال قال امير المؤمنين اما يستحيي احدكم ان لا يصبر يوماً الى الليل انه كان يقال ان بدو القتال اللطام ولو ان رجلاً لصق باهله في شهر
رمضان فادفق كان عليه عتق رقبة وفيه مع الارسال وما ذكرنا من ارادة العمد انه رواها في المقنع ايضاً وقال فادفق لم يكن عليه شيء واما مثل ما رواه
محمد بن مسلم وزرارة في الموثق عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه من ذلك الا ان يثق
ان لا يسبقه منيه وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يمس من المرأة شيئاً ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب
مخافة ان يسبقه المني وصحيح منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا
باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين فلا يمكن ان يستدل بها على ان الانزال بعد اللمس وشبهه مفسد بغير قصد نعم
مثل المنع بخوف سبق المني مفسد وذلك لان مطلق خروج المني في اليوم غير مبطل جزماً مثل ما لو كان من دون الاختيار في النوم وغيره فيفهم والقول بان
مراده ان السبق الذي يحصل عقيب اللمس واشباهه مفسد من جهة انه عقيب اللمس يقتضيه اطلاق التعليل فلا بد ان يكون المراد من الخشية
بالتحرز عن الامناء على سبيل العمد والمراد بسبق المني غلبة الطبع والهوى على الانسان بحيث يخرج عليه الامر فيستمر تلمسه وشبهه حتى يخرج
الحالة المعتادة فيفعل ما لا يفعل عند الامناء فيصير من باب شبه العمد بل ربما يجر الى الجماع كما يشعر به اطلاق صحيح منصور **وبالجملة** المعتبر هو
القصد الى الامناء او الى فعل ما من شأنه ذلك غالباً فالمنع عند الشاب الشبق ومن لا يثق بنفسه لاجل خوف وقوع جنسه لان ذلك فعل يشبه العمد ويؤيد
ما ذكرنا بل يدل عليه الاخبار المستفيضة جداً الدالة على وجوب القضاء والكفارة على المتعمد للافطار فانها بمفهومها يدل على عدم شيء على غير
المتعمد ويؤيده ايضاً رواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كلم امرأته في شهر رمضان وهو صائم فامنى فقال لا بأس ومع ذلك كله فالاحوط
القضاء بل الكفارة ايضاً لما مر من الوجوه فلم يثبت **ثم** انهم اختلفوا في الامناء بالنظر فاطلق جماعة من الاصحاب عدم وجوب شيء عليه من غير فرق بين
المحلل والمحرم وما مع القصد والاعتياد وما بينهما وذكر في الخلاف انه اذا كرر النظر حتى امنى كان عليه القضاء ونقل عليه اجماع الفرقة وعن الشيخين في
المقنعة والمبسوط وسلار وابن حمزة والعلامة في التحرير وجوب القضاء بالنظر الى المحرم دون المحلل وهو ظاهر المنتهى ولكنه قال لو قصد بعني الامناء
فالاقرب الكفارة وهو مقتضى كلام كل من قال بان الاستمناء مفسد مثل الجماع كما في اوائل هذا الموضع والحق الشهيد بالقصد فعل يعتاد الامناء
ايضاً وهو ظاهر الدروس وذهب العلامة في المختلف الى انه ان قصد الانزال فانزل وجب عليه القضاء والكفارة سواء فيه المحللة والمحرمة وان لم يقصد
فاتفق الانزال لتكرر النظر فيجب القضاء خاصة مطلقاً **وكذلك** اختلفوا في الامناء بالسماع فذهب الجماعة الاولون الى انه ليس عليه شيء مطلقاً واطلق المفيد
وابو الصلاح وجوب القضاء وذهب في المختلف الى وجوب القضاء والكفارة مع قصد الانزال والقضاء خاصة لا معه ولم نذكر ذلك حتى انه **اقول**
وما ذكروه من الادلة في هذه الاقوال لا يرجع الى طائل يعتمد عليه والحق القول بانه ان قصد الامناء او فعل ما يعتاد به الامناء فقضى وكفر والا فلا شيء عليه
للاصل ولا فرق في ذلك بين المحلل والمحرم ويظهر وجهه مما تقدم **تنبيهات الاول** يعرف حكم الافساد والكفارة وعدمهما مما تقدم واما التحريم
والكراهة فلا ريب في حرمة نفس الاستمناء المقصود فيه الامناء باليد ونحوها من غير اعضاء المحللة والظاهر جوازه بمثل التفخيذ والملاعبة بالمحللة ولا ريب في حرمة
الجميع في الصوم لانه تعمد الى ابطال الصوم المحرم واما مطلق الملاعبة والملامسة بالمحللة اذا لم يقصد الامناء فان علم من حاله وجزم بانه موجب له فالظاهر
انه حرام وان لم يعلم من حاله عدمه ولم لا يحرك به شهوته فلا ريب في جوازه **والاشهر** الاصح الاولى عدم الكراهة فيه وان كان ممن يحرك ذلك شهوته فهو
مكروه اجماعاً بل الظاهر انه اجماع العلماء كافة كما صرح به في المنتهى في القبلة الذي الشهوة ويدل عليه الاخبار المستفيضة جداً وقد تقدم طائفة منها
**و**ربما يعلل بانه تعريض للامناء المفسد **و**هو مشكل في الامناء بالعمد **ثم** ان الكراهة هل هو مختص بما لا يغلب على ظنه الانزال ويحرم على غيره او يعمه
قال في المنتهى الاكثر على ان القبلة مكروهة وان غلب على ظنه الانزال ونقل عن بعض الشافعية التحريم واستدل بالاخبار وبانه افضاء الى الافساد
مشكوك فيه فلا يثبت التحريم بالشك **ثم** انه يشكل المقام بتجويزهم هنا الملاعبة واللمس مع ظن حصول الامناء وحكمهم ثمة بالافساد مستدلين
بان الجنب متعمداً فيفسد صومه مع ان الجنب متعمداً في الصوم حرام لانه افساد للصوم الواجب فهذا من اعظم الشواهد على انهم ارادوا نوعاً من الملامسة واشباهها
ما كان بقصد الانزال او ما كان معتاداً افضاؤها الى الانزال فعلم يظهر كون فتوى جمهور الاصحاب في مثل ما لم يكن احد الامرين وان كان مع غلبة الظن بالحصول

يمنى

فيفهم منه ان مطلق سبق المني

فان علم من حاله

بصدق عليه انه

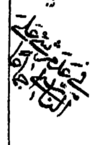
الافساد ولزوم الكفارة لانه ليس بحساب تعمد ابقاء في نهار رمضان ويؤيده ما ستسمعه عن المنتهى في مسئلة الاستمناء وعلى هذا فيبقى الاشكال في الحكم بالكراهة اذ الغالب الوقوع في الاخبار وكلام الاصحاب ان الحكم بالكراهة لخوف العاقبة انما يكون فيما كان العاقبة محرمة كالصيرفة وبيع الاكفان وغير ذلك فاذا لم يكن الانزال على غير وجه الاستمناء والاجتناب حراما ومفسدا فلا يناسب الحكم بالكراهة ويمكن دفعه بان الخوف الوقوع في المعصية لو بغلبة الوقوع الهوى والشهوة بحيث يخرج عليه الامر فان كل الاجتناب في الان الاخير مما يقتضي الانزال عقيبه حتى يحصل منه او الخوف الوقوع في الوطى وذلك لا يخرجه عن التعمد انه هو بنفسه صار باعثا للاجتناب فلا منافاة بين جواز المقدمات وحرمة العاقبة كما لا منافاة بين عدم وجوب مقدمة الواجب ووجوب نفس الواجب وقولهم بان تجويز الترك في المقدمة يستلزم خروج الواجب عن الوجوب او لزوم تكليف ما لا يطاق في غاية الضعف اذ تجويز الترك لا يخرج الواجب عن المقدمة حقيقة فهو فاسد على ان لا يترك فيجب الواجب غاية الامران الامر يسهل مؤنة المامور في المؤاخذة وحض المؤاخذة بنفس الواجب **فالذي** يمكن ان يكون به الجمع بين كلمات الاصحاب في هذا المقام حيث اسندوا على ابطال الصوم بانزال المني عقيب الملامسة ونحوها مطلقا بانه تعمد الجنابة وهو مفسد للصوم وموجب للقضاء والكفارة وحيث ذكروا انه لا يجوز الملامسة في الصوم اما مع الكراهة في صورة غلبة الظن بالحصول او قصدها في غيرها ان يقال تعمد الجنابة مفسد مطلقا وليس بحرام مطلقا وان هذا الفرد من التعمد ليس بحرام وان كان مفسدا هو كما ترى لكمال بعد اطلاق التعمد على مثله وبعد اطلاق الكفارة فيما ليس فيه اثم او يقال انه يجوز فعل مقدمة الحرام وترك مقدمة الواجب انما يصح فيما علم كونه مقدمة لا فيما يحتمل ان يصير مقدمة او يظن فلا يصح القول بجواز المقدمة مع كون ذي المقدمة حراما ايضا في مثله وان قلنا بصحة القول بجواز فعلها لس الحكم فيما علم كونها مقدمة للحرام كقبح تجويز ترك المقدمة هو عدم عقاب عليه اذ لا انه يصح عن الامر الحكيم ان يرخص في فعل هذه وترك هذه وهذا كله تكليف وان كان حلا لابد فالانسب هو التمسك باطلاق الاخبار ان سلم وضوح دلالتها والاحتياط واضح **الثالث** لو تخيل فاقصد الامناء او كان من عادته فحكمه ما تقدم من الافساد والقضاء والكفارة واما لو خطر بالبال وامنى ولم يكن معتادا فلا شيء عليه **الثالث** قال العلامة وغيره لو ساحق امرأة امرأة فان لم تنزلا فلا شيء عليهما سوى الاثم وان انزلتا فعليهما القضاء والكفارة ولو انزلت احديهما اختصت بالحكم وكذا المجبوب **الرابع** لو احتلم بعد نية الصوم نهارا لم يفسد صومه للاخبار الكثيرة مثل صحيحة القداح وصحيحة العيص وموثقة ابن بكير وغيرها من غير خلاف للمذكورة في العلل وادعى عليه الاجماع في التذكرة وقال في المنتهى لو احتلم نهارا في رمضان نائما او من غير قصد لم يفسد صومه ويجوز له تأخير الغسل ولا نعلم فيه خلافا ويدل عليه رواية ابرهيم بن عبد الحميد المتقدمة في البحث السابق محمولة على الكراهة ويدل على عدم الابطال وجواز النوم بعده صحيحة العيص بن القسم **الثامن** اختلف الاصحاب في الحقنة بالمائع بدون الضرورة وقال فيها الحرمة ونقل عن الاكثر انها مفسدة للصوم موجبة للقضاء وادعى على كونها مفطرا الشيخ في المسائل الناصرية الاجماع وهو منقول عن الشيخ في الخلاف ايضا ولعل الاجماع من المنقولين مع عمل الاكثر يكفي في ذلك ويؤيده صحيحة البزنطي عن ابي الحسن انه سأله عن الرجل يكون به العلة فيحتقن في شهر رمضان فقال الصائم لا يجوز له ان يحتقن والمقرب ان الحكم اراد به التعبد وحصول النقص من جهة الافساد فيصير الرواية بذلك ظاهرة في الافساد مع ان السؤال مشتمل على وجود العلة والعلة المضطرة الى الا مجوزة له اجماعا فالجواب بعدم الجواز مع ترك الاستفصال يعني اراد به الافساد من عدم الجواز يعني انه لا يجوز ان يفسد الصائم كونه صائما مع الاحتقان وحمل العلة على غير المضطرة او تأويل الرواية بما امكن رفع الاضطرار او بالاحتقان في الليل ليس باولى مما ذكرنا **ثم** اذا ثبت الافساد فيجب عليه القضاء لعموم ما دل على لزوم القضاء بالافطار عمدا وقيل يجب القضاء والكفارة ونسبه السيد الى قوم من اصحابنا في الجمل وقيل انه حرام ولا يوجب شيئا وهو قول الشيخ في كثير جملة من كتبه وابن ادريس وبعض المتأخرين وقيل مكروه وهو قول السيد في الجمل وقيل يستحب تركه وهو قول ابن الجنيد ولعل دليل من اوجب الكفارة عموم الاخبار الدالة على ان من تعمد الافطار يجب عليه الكفارة وفي تبادره منها الاشكال والاصل عدمها ومن ذلك يظهر الاشكال في انصراف دليل القضاء ايضا الا ان يقول المستدل بين القول بالافطار والقضاء فيتم بدعوى الاجماع بل ذكر بعض الاصحاب ان في كلام جماعة الاجماع المنقول على وجوب القضاء مع انه يمكن ان يقال ان الافطار في الاخبار وكلام الاصحاب حقيقة فيما يفسد الصوم كلما كان اجماعا او غيره فاذا ثبت كون الحقنة بالمائع مفطرا اجماعا او غيره فلا يبعد التمسك بشمول الاخبار المذكورة فيلزم القول بلزوم الكفارة ايضا اذ ذكرها معا في بعض الاخبار واستلزم الكفارة ايضا وجوب القضاء فيشملهما الاخبار القائلة بان من تعمد الافطار وجب عليه الكفارة والقضاء معا وسيجيء الاخبار في محلها فلا من القول بعدم افساد الاحتقان او القول بلزوم القضاء والكفارة معا ولعل الثاني اظهر **وحجة** القول بالتحريم دون الافساد الاصل وخصوص صحيحة البزنطي فان التحريم لا يستلزم الافساد وقد مر الكلام فيه وحجة القول بالاستحباب العلة الجمع بين هذه الصحيحة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سألته عن الرجل والمرأة هل يصلح لهما ان يستدخلا الدواء وهما صائمان فقال لا بأس وستطلع وجه القول بالكراهة ايضا **وفيه** ان

الفائلتين من تعمد الافطار يجب عليه الكفارة

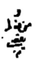
انما يصح مع الفساد منه وهذا الصحيح لا يبقى او من نفسه سيما مع هجر اكثر الاصحاب له **و** يمكن حملها على الجواز مع الفساد ونحوه كما يشعر به نفوذه الى [illegible] وهو
لا ينافي الافساد وعلى الجامد كما هو ظاهرها ويدل عليه موثق الحسن بن فضال قال كتبت الى ابي الحسن ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو
وهو صائم فكتب لا بأس بالجامد وفي التهذيب انه ينبغي ان يؤخذ في اللطف من الاشياء واما الجامد فالاكثر على ان يجتنب بل نقل عن كشف الرموز نفي
الخلاف ونسبه الى الاجماع لكن صريح المعتبر في التحريم وهو مقتضى اطلاق الحسنة وهو مقتضى اطلاق ما نقله السيد عن قوم من اصحابنا من كونها
موجبا للقضاء او الكفارة وهو مقتضى ما اختاره في الجمل الكراهة وكذا الشيخ في النهاية ومقتضى اطلاق السيد في الناصريات كونه مفسدا وكذا
ابو الصلاح وصريح العلامة في المخ **و** الاظهر الثاني لحسن منصور وصحيح علي بن جعفر وموثقة ابن فضال واما صحيح البزنطي فظاهره الاختصاص بما
فيه منفذ دون ما يعمه اللفظ والمناسب للاشتقاقات اللغوية **و** من ذلك يظهر ان دعوى الاجماع في الناصريات على كون الحقنة مفطرة لا يثبت الاجماع في الجامد
وكذا يشكل صرف اطلاق الفقهاء اليه **معتمم** لا يمنع الكراهة بدون الاضطرار لاحتمال الاخلال بما مر **واعلم** انه لا دليل على الحاق
ما يداوي جرحه فوصل الدواء الى الجوف بالحقنة كما صرح به الشيخ في الخلاف وذهب في المخ الى كونه مفطرا لاعتبار ضعيف **و** كان التقصير هو الا
كما صرح به جماعة من الاصحاب ونقل عن ابي الصلاح انه مفطر وهو ضعيف للاصل وصحيح حماد بن عثمان عن ابي عبد الله قال سئل عن الصائم يشتكي
اذنه يصب فيها الدواء قال لا بأس به وفي معناها غيرها ايضا **التاسع** المشهور ان تعمد القيء مفسد للصوم موجب للقضاء وفي المخ نقل السيد
المرتضى عن بعض علمائنا انه يوجب القضاء والكفارة وعن بعضهم انه يوجب القضاء وعن بعضهم انه ينقص الصوم ولا يبطله قال وهو الاشبه ونقل
ايضا عن ابن الجنيد وجوبهما معا اذا كان من محرم وعن ابن ادريس انه يكون مخطئا ولا يجب عليه شيء **والاقوى** الاول للاخبار المستفيضة منها صحيحة
الحلبي المروية عن الصادق اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم فان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه وفي صحيحة اخرى اذا تقيأ الصائم فقد
افطر وموثقة سماعة وموثقة عبد الله بن بكير وغيرها والاكتفاء بالقضاء في هذه الروايات ظاهر في نفي الكفارة **معتمم** يشكل الامر بصحيحة الحلبي
مع ملاحظة ما دل على ان متعمد الافطار يجب عليه الكفارة ولكن ترك ذكرها في هذه الاخبار الكثيرة في معرض البيان اقوى من هذه الاشعار
مع عمل الاكثر بخلافها او تمسك صاحب المدارك بما حاصله ان المستفاد من الافطار هو ما كان بالاكل والشرب فقد مر ضعفه **واحتج**
النافي بمساواة الاصل وصحيحة عبد الله بن ميمون عن الصادق قال ثلثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال
لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلث خصال الاكل والشرب والنساء والارتماس **و** الاصل لا يعارض الدليل والثانية تعارض مع [illegible] محمولة
على النسيان او على ما ذرعه وصحيحة ابن مسلم مخصصة بهذه الاخبار وغيرها مما مر في غير ما بحث فيه ولم نقف لابن الجنيد على ما يعتمد عليه **هذا**
كله اذا تعمد **واما** لو ذرعه اي جاءه من غير اختيار فالظاهر عدم الخلاف في انه لا شيء عليه كما يظهر من المدارك والمنتهى وعليه صحيحة الحلبي وغيرها
ما فيه [illegible] ولكن نقل في المختلف عن ابن الجنيد انه اذا كان من محرم يجب عليه القضاء ولم نقف على ماخذه **و** القلس والجشاء اي ما يرتفع من معدة
الى الحلق ثم يرجع فلا يضر للاصل وخصوص موثقة عمار وموثقة سماعة ويظهر من موثقة عمار اتحاد القلس والجشاء ولكن يظهر من كلام الفقهاء واهل
اللغة المخالفة فيفهم منهم ان القلس ما يخرج الى فضاء الفم والكلام فيه انه اذا خرج الى فضاء الفم ثم ازدرده ثانيا متعمدا يجب عليه القضاء والكفارة كما
ذهب اليه الشيخ في التهذيب وابن ادريس والعلامة في المخ وهو ظاهر المبسوط وابن الجنيد **و** عن ابن البراج ان عليه القضاء فقط وهو قول الشيخ في النهاية
تمسكا بان القلس ما يخرج الى الفم فاذا عاد فهو القيء كما ذكره الجوهري فعليه القضاء خاصة وصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عن الرجل الصائم
يقلس فيخرج منه الشيء من الطعام ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك **و** الجواب عن [illegible]
الصحاح ان القيء هو ما يخرج الى الفم والعود [illegible] فهذا الازدراد [illegible]
الطعام **واما** الصحيحة فتحمل على [illegible] والاخبار الدالة على ان القلس ليس فيه شيء [illegible] **العاشر** كل
ما ذكرناه من المفطرات انما يفسد اذا وقع عمدا اختيارا فاما الاعمد ولا قصد فيه اصلا لا يفسد بلا خلاف كما لو طار ذبابة ودخل حلقه او دخل الغبار
الغليظ في حلقه حيث لا يتمكن الاحتراز عنه وكذا اذا اوجر في حلقه شيء وكذا من اكره بالضرب الشديد بحيث ارتفع قصده في الفعل **ويدل**
عليه مضافا الى الاجماع انه لا يصدق عليه انه افطر ويشمله قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه **واختلفوا** فيمن لم يبلغ اكراهه
الى هذا الحد مثل من خوف [illegible] بما يكون مضرا له في نفسه او من يقوم مقامه بحيث لا يليق بحاله [illegible] فلو ترك لشهد القرائن بانه يفعله
لو لم يفطر الى ان اكل فالاكثر على انه غير مفسد للاصل ولعموم ما استكرهوا **و** ذهب الشيخ في المبسوط والعلامة في التذكرة والشهيد الثاني في
المسالك الى انه يفطر لصدق العمومات والاطلاقات فيكون كالمريض المجوز له الافطار فيجب عليه القضاء والمراد بحديث ما استكرهوا كما هو [illegible]



هو موضع المؤاخذة لا جميع الاحكام و يضعف ان القضاء بفرض جديد و القول ببطلان الصوم لو سلمنا لا يستلزم القول بوجوب القضاء غاية الامر
ان الاخبار الواردة في بيان المفطرات مثل صحيحة محمد بن مسلم القائلة ان الصائم لا يضره ما صنع اذا اجتنب ثلث خصال يقتضي ان هذا الشخص مفطر
لكن الاخبار الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا يقضي لا يشمل ذلك لعدم صدق العمد عليه و كذا سائر الاطلاقات القضاء المتبادر منها
و المريض يخرج بالدليل و القياس باطل نعم يمكن الاستدلال بفحوى ما دل على القضاء في الافطار للتقية كما يأتي و فيه ايضا اشكال و ثمرة
القول بالافساد مع عدم وجوب القضاء يظهر فيمن نذر شيئا للصائم و نحوه و ذكر جماعة من الاصحاب ان معنى الاكراه الافطار في يوم وجب صومه للتقية
او التناول قبل الغروب لاجل التقية و فرق في الدروس ففي تناول شيء بعد صورة التخويف في الاكراه و فيه يخوف التلف في التقية اما
الثاني فلا وجه له بل يكفي فيه خوف الضرر كما يستفاد من الاخبار الواردة في التقية و لا دلالة في الرواية الآتية و ما في معناها من الاخبار الكثيرة عليه
و اما الاول فلعله لاجل ما تقدم في الاكراه من عدم الدليل بالخصوص و رواية رفاعة عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال دخلت على ابي العباس بالحيرة
فقال يا ابا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك الى الامام ان صمت صمنا و ان افطرت افطرنا فقال يا غلام علي بالمائدة فاكلت معه و انا
اعلم و الله انه يوم من شهر رمضان فكان افطاري يوما و قضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي و لا يعبد الله و قال في المسالك و حيث ساغ الافطار
للاكراه و التقية يجب الاقتصار على ما يندفع به الحاجة فلو زاد عليه كفر و مثله ما لو تأدت بالاكل فشرب معه او بالعكس انتهى و هو حسن و يدل عليه
ما في رسالة المحكم و المتشابه للسيد نقلا من تفسير النعماني عن علي عليه السلام في آخر كلام له و عليه ان يدين الله في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين لكن في
وجوب الكفارة على ما اختاره من افساد الصوم اشكال و سيجيء الكلام في نظيره و لعل العدم اظهر و اما الناسي فلا خلاف في انه لا يفسد الصيام فلا يفسد
صومه و ليس عليه شيء اجماعا و هو مقتضى الاصل و العموم و الاخبار المعتبرة المستفيضة جدا الواردة فيه بالخصوص مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد
الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي فاكل و شرب ثم ذكر قال لا يفطر انما هو شيء رزقه الله تعالى فليتم صومه و في معناها صحيحة محمد بن قيس و موثقة عمار و الواردة
في الجماع نسيانا و سيجيء بعضها ايضا و اطلاق الادلة و الفتاوى يقتضي عدم الفرق بين الصوم الواجب و المندوب و الاداء و القضاء و المعين و غير
المعين و لكنه قيد في التذكرة بتعيين الزمان و ربما نقل عن بعض الاصحاب انه قال لا يصح صيام ذلك اليوم ندبا و لا واجبا غير معين للرواية عن اهل البيت عليهم السلام
و كذلك القضاء بعد الزوال قال و عندي فيه اشكال و الاقرب المنع ايضا لانه عبارة عن الامساك و لم يتحقق مع السهو عن الشهيد ره في حواشي القواعد
ان المراد بالرواية لعله ما رواه العلامة في كتابه عن محمد بن مسلم قال سألته عمن شرب بعد طلوع الفجر و هو لا يعلم قال يتم صومه في شهر رمضان و قضائه
و ان كان متطوعا فليفطر **اقول** و يدل على عدم الفرق رواية ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل صام يوما نافلة فاكل و شرب ناسيا قال
يتم صومه ذلك و ليس عليه شيء و روى الصدوق في الفقيه في الموثق عن عمار انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ينسى و هو صائم فجامع اهله قال يغتسل
و لا شيء عليه ثم قال و قد روي عن الائمة عليهم السلام ان هذا في شهر رمضان و غيره و لا يجب منه القضاء و اما ما اشار اليه الشهيد ره من الرواية فلا دلالة فيها
على المطلوب و في مضمونها اخبار كثيرة وردت في ان من تسحر مصبحا و اكل و شرب بعد الفجر لا يجوز له ان يصوم ذلك اليوم في غير شهر رمضان و اعلم
ان ظاهر الاخبار و الفتاوى هو حكم نسيان الصوم و اما لو نسي كون المفطر مفطرا فلا يظهر منها و الظاهر ان حكمه حكم نسيان الصوم و اما لو نسي كون
الناسي للصوم الاصل و عموم قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ و النسيان و اما لو حصل له الشك و التردد في حكم المفطر و لم يمكنه الاستعلام فيمكن الحكم بعدم
الاجتناب نظرا الى ان وجوب الاجتناب عن امور ثابتة في نفس الامر غير مشروط بحصولها في ذهنه و التمسك بالاصل و عموم قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه و كيف كان فلو ارتكبه فالظاهر عدم وجوب القضاء و الكفارة للاصل و عدم تبادر حكمه من الادلة و لو لم يكن
التفصيل و ضيق فلا يبعد الحكم بوجوبها معا سيما مع القضاء و اما الجاهل بالحكم فالاكثر على انه كالعالم العامد في افساد الصوم و هم بين قائل بوجوب
القضاء و الكفارة و قائل بوجوب القضاء فقط و ذهب ابن ادريس الى انه لا شيء عليه و احتمله الشيخ في كتابي الاخبار و كذا العلامة في المنتهى
و لكنه استوجه بعد ذلك الافساد و جزم في موضع آخر بتعلقهما معا **اقول** لا ينبغي النزاع في الغافل الجاهل و اما الغير المقصر في تحصيل
فانه لا اثم عليه بحكم العقل بذلك و دلالة الكتاب و السنة على ذلك عموما فانه تكليف بما لا يطاق و داخل فيما رفع عن امتي ما لا يعلمون و الوارد في
الاخبار الكثيرة و خصوص موثقة زرارة و ابي بصير قالا جميعا سألنا ابا جعفر عليه السلام عن رجل اتى اهله في شهر رمضان و اتى اهله و هو محرم و هو لا يرى الا
ان ذلك حلال له قال ليس عليه شيء و هذه الادلة كما تدل على نفي الاثم تدل على نفي الكفارة ايضا سيما و هي مسبب عن الاثم غالبا فالاطلاقات الدالة
على ثبوت الكفارة مثل ما ورد في حكم المسائل منزلة على غير الجاهل و اما القضاء فيمكن القول بثبوته من وجهين **الاول** اطلاق الاخبار
الواردة في ان من فعل كذا يقضي مثل ما ورد فيمن نام ثانيا بعد الجنابة و من نام متعمدا حتى اصبح و في امرأة تركت غسل الاستحاضة و غسل الحيض







والثاني الاخبار الدالة على حصر المفطرات مثل صحيحة محمد بن مسلم القائلة انه لا يضر الصائم اذا اجتنب ثلث خصال او اربع فان مفهومها
انه تضره اذا لم يجتنب وعمومها شامل للجاهل ويمكن دفع الاول بمنع تبادر الجاهل باسامينا والثاني بذلك وبانه يمكن ان يكون المراد من الصائم
هو الصوم الصحيح وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للاعم فان المراد بيان ما يفطره وهو لا يتم الا مع كونه صحيحا بدونه وصحته انما يكون اذا نوى الكف عن
المفطرات والمفروض ان الجاهل لا يمكن منه تحقق ذلك لعدم علمه به فكيف ينوي الكف عنه فهو مفطر قبل ذلك الفعل ايضا غايته عدم وجوب القضاء
عليه ولكن يدفعه ان عدم العلم بالفساد كاف عند هذا القول ولا حاجة الى اعتبار الصحة مع ان الصوم ليس محض نية الامساك عن المفطرات بل هو مع الامساك
عليه فالعالم المرتكب ايضا ليس بصائم الا ان يقال الغرض من الرواية بيان حكم مباشر الشيء مما يفطره لا بيان ماهية الصوم وعدم مباشرته لا يستلزم تحقق
تمام ماهيته فالمناط انما هو النية والكلام انما يتمشى في الجاهل فتخصص لدفع في منع اعتبار الصحة بل يكفي اطلاق الصوم عليه بمعنى يمكن
ان غاية الامر ثبوت الضرر للجاهل وثبوت الضرر غايته الافساد وهو لا يستلزم القضاء لاحتياج ثبوته الى فرض جديد كما هو التحقيق هذا
كله مع ان الموثقتين تنفيان القضاء والكفارة فلا ابتلاء في ذلك كون الافطار من احكام الوضع ايضا وبعمومها يقيد اطلاق الاخبار لو سلم ظهورها
لاعتبار مستندها واعتضادها بما دل على انه لا شيء على الجاهل مثل ما ورد في صحيحة عبد الصمد بن بشير اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه
وبالاصل والاعتبار واما العالم بوجوب المعرفة وان للشرع احكاما كثيرة لا بد من تحصيلها وحصول ما في الصوم اذا قصر في التحصيل وصار تقصيره
سببا لجهالة كون شيء مفطرا فالاظهر فيه ... الاكل والشرب ... القضاء والكفارة ايضا فيتم
الاطلاقات المتقدمة بل الاخبار المستفيضة المعتبرة الواردة في ان من تعمد الافطار في شهر رمضان يجب عليه القضاء والكفارة فان ذلك ايضا ...

**فرع** لو اكل او جامع ناسيا فظن ان صومه فسد فتعمد المفطر بعد ذلك فذهب الشيخ في الخلاف والمبسوط والفاضلان الى ان عليه القضاء و
الكفارة ونقل في المبسوط عن بعض اصحابنا انه يقضي ولا يكفر واختاره الشهيد في الدروس بعد ان جعل المسألة ...
على حكم الجاهل فان جاهل بحرمة الاكل وعلى هذا فيلزم ان يقول القائل بعدم وجوب شيء على الجاهل عدم وجوب القضاء عليه ايضا
لان هذه المسألة انما كان يكون شيء مفطرا كان الجاهل صائما على معتقده وفيما نحن فيه ليس بصائم لا في نفس الامر ولا في معتقده فالتحقيق ان
ان كان مقصرا في تحصيل المسألة يجب عليه القضاء والكفارة وان لم يكن مقصرا فلا يجب عليه الكفارة وفي القضاء اشكال غاية الاشكال ...
... الموثقة عليه كما لا يخفى وعدم المقصر لو اخبار وجوب القضاء على المتعمد ايضا لانه وان كان متعمدا للاكل لكنه ليس بمتعمد للافطار ...
الظن منها المتعمد للافطار فيما اعتقده صوما وهو غير صائم في معتقده وبالجملة فالاحوط بل الاظهر القضاء وان لم يجب الكفارة ... في
المنتهى تخصيص الحكم بمن ظن فساد الصوم مع امكانه **الحادي عشر** انما يجب القضاء في الواجب المعين من شهر رمضان والنذر المعين واما غير المعين
قضاء شهر رمضان والنذر المطلق فاذا افطره فكذلك وان وجب الاتيان بيوم آخر بدله لكنه لا يسمى قضاء وقد مر الكلام في شهر رمضان والحكم في
الواجب المعين ايضا مقطوع به في كلام الاصحاب متفق عليه الاجماع كما صرح به في الانتصار ومدلول عليه بالاخبار الكثيرة منها صحيحة علي بن مهزيار
وفي الجملة منها اضطراب لا يوجب الاشكال فيها كما في المدارك في صحيحة علي بن مهزيار مع كثرة الروايات وعمل الاصحاب واما الكفارة فالظاهر انه لا خلاف
بينهم في وجوبها في شهر رمضان والنذر المعين وصوم الاعتكاف اذا وجب وكذا ... الفاضلان في المعتبر والمنتهى الى علمائنا كما ان الظاهر عدم الخلاف
على عدمها في مثل صوم الكفارات والنذر الغير المعين والمندوب ونقل الوفاق فيه غير واحد ونقل الفاضلان ان الجمهور اطبقوا على انه لا
كفارة الا في صوم شهر رمضان واختلف الاصحاب في قضاء شهر رمضان بعد الزوال بعد اتفاقهم ظاهرا على حرمة الافطار كما في الخلاف والانتصار
والغنية وان كان يظهر من الشيخ في تأويل موثقة عمار الجواز وهو في غاية البعد مع ايجابه الكفارة فالمشهور وجوب الكفارة وفي
الكتب الثلاثة ادعاء الاجماع عليه ونسبه في المعتبر الى علمائنا وخالف فيه ابن ابي عقيل بانه قال من جامع او اكل او شرب في قضاء شهر رمضان او
صوم كفارة او نذر فقد اثم وعليه القضاء ولا كفارة عليه واطلق والاول اقوى لنا رواية بريد بن معاوية العجلي عن ابي جعفر عليه السلام في رجل اتى
اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه
ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وصحيحة هشام بن سالم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم
وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك وضعفهما مدفوع في سند الاولى ...
الحارث بن محمد ولا وجه له لان الظاهر انه هو البجلي ولا يضر عدم مدحه مع ان الراوي عنه ابن محبوب والثانية بالحسن بن محبوب فهو ممن اجمعت العصابة

على تضعيف ما يصح عنه على قول مع ان العلامة وصفها بالصحة في المنتهى ولو سلم فعمل الاصحاب يجبرها وكذلك مخالفتها للعامة وفي متن
الثانية بانه خلاف مذهبهم وربما وجهها الشيخ بان المراد بما قبل صلوة العصر هو ما قبل الزوال وهو بعيد ولكن يمكن الدفع بان منطوق
الشرطية الثانية يكون في الاحتجاج وخروج سائر اجزائها عن الظاهر لا يخرجها عن الحجية في تمام الاسناد الا ان بعد القول بالفصل حجة القول الاخر
الاصل وموثقة عمار المتقدمة في باب النية حيث قال في اخرها سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا
قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وفيه ان الاصل لا يقاوم الدليل وكذلك الموثقة بما قدمنا لما ذكرنا وسيجيء تمام الكلام في باب
الكفارة وتحقيقها وقد ذكر المحقق وغيره ان من اخر صيام الثلثة ايام من الشهر استحب له قضاؤها فيلزمه استحباب القضاء بجميع المفطرات المتقدمة
عدا ما استثني مثل التعمد على الجنابة الى الصباح وما سنذكره وقد ذكر الاصحاب في المفطرات الموجبة للقضاء مضافا الى ما سبق امورا منها
فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة عليه سواء كان ظانا ببقاء الليل كما عبر به جماعة او شاكا كما صرح به اخرون والظاهر عدم الخلاف في جواز
الاتيان بالمفطر ما لم يحصل اليقين بالفجر ويدل عليه رواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع آكل في شهر رمضان بالليل حتى اشك قال كل
حتى لا تشك ورواه الصدوق ايضا مرسلا ويدل عليه فحوى رواية لموسى بن بكر وكذا ما رواه العياشي في تفسيره ولكن لو صادف المفطر طلوع
الفجر فيترتب عليه لزوم القضاء اذا لم يراع الفجر القادر ولا كفارة والظاهر ان هذا التفصيل اجماعي كما يظهر من المنتهى وغيره ويدل عليه ايضا
الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين فقال يتم صومه ذلك ثم ليقضه وان تسحر
في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا آكل فانصرف فقال اما جعفر فقد اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت
ذلك اليوم في غير شهر رمضان ويؤدي مؤداه في وجوب القضاء في شهر رمضان صحيحة ابراهيم بن مهزيار بعد رواية علي بن ابي حمزة ويدل على التفصيل
صريحا موثقة سماعة قال سألته عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فرأى الفجر
فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فرأى انه قد طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدأ بالاكل قبل النظر فعليه
الاعادة وسيجيء ايضا ما يدل عليه وقد ظهر من تلك الاخبار وجوب القضاء على غير المراعي بنفسه وعدمه على المراعي كذلك واما انتفاء الكفارة
فيما فيدل عليه الاصل وعدم الاثم على الافطار ومنها وجوب القضاء على من اخلد الى قول غيره في عدم الفجر مفطرا وان حصل له الظن ويدل
عليه ايضا صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع آمر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فآكل ثم انظر فاجده قد كان طلع حين نظرت
قال تتم يومك ثم تقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه وقال جماعة من الاصحاب لو كان المخبر عدلين فلا قضاء عليه
وهو لا يخلو عن قوة وان كان في حجية العدلين هنا اشكال لان المفروض ان الرواية ظاهرة في وحدة المخبر والقضاء بفرض جديد ولا اطلاق في
النصوص المتقدمة يشمل ما لو اخبر العدلان ايضا ومنها وجوب القضاء على من ترك قول المخبر بالفجر ظانا كذبه مضافا الى الفجر مفطرا ولا كفارة عليه
اما الثاني فللاصل واما الاول فلصحيحة العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى
الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي وفي الفقيه فناداهم انه قد طلع لا يقال مقتضى ما مر من الاخبار الدالة على
سقوط القضاء فالنسبة بينهما عموم من وجه فما وجه الترجيح لانا نقول ما مر كالصريح في عدم اخبار الغير فهذا كالاخص مطلقا فيقدم عليه و
منها ما لو افطر تقليدا للغير ان الليل قد دخل ثم ظهر فساد الخبر فقد ذكروا انه مما يوجب القضاء فقط وهذا الحكم باطلاقه مشكل فان الذي
ثبت من الادلة في جواز العمل بالظن في الوقت هو ما كان للمكلف مانع عن تحصيل العلم مثل الغيم والغبار ولعل انعكاس نور القمر في الافاق في بعض
الليالي ايضا من هذا القبيل وقد بينا ذلك في كتاب الصلوة وكذلك يجوز العمل للاعمى والمحبوس وكل عاجز عن الاستعلام واما العمل بالظن في
الوقت كيف ما كان ليكون اخبار واحد ولو كان فاسقا او خلافه فكذلك اذان المؤذن على الاصح كما مر في محله وعلى هذا فلو كان هذا المخبر
ممن لا يتمكن من تحصيل العلم ويجوز له التقليد والعمل بالظن الحاصل من قول الغير فتكليفه جواز الافطار وح فلا يجب عليه قضاؤه ولا كفارة لكونه
مأذونا فيه وثبوت القضاء فيما لو اكل باستصحاب الليل واتفق كونه في النهار لخصوص دليل لا يستلزم الحكم بثبوته هنا ايضا اذ لا دليل هنا بالخصوص
وان كان يتمكن من تحصيل العلم بل الظن بالمراعاة والملاحظة فلا يجوز له العمل بمجرد قول الغير وان لم يكن حجة شرعية بل يجب عليه الكفارة ايضا
ما ذكرنا من الاشكال يظهر من كلام صاحب المدارك ايضا بعد حجة في الروضة وقال صاحب الكفاية ولا يبعد ان يقال ان حصل الظن باخبار
المخبر سقوط القضاء والكفارة لصحيحة زرارة ولا يبعد انتفاء الاثم ايضا والا فالظاهر ترتب الاثم فان مقتضى الامر بالصيام الى الليل وجوب تحصيل
العلم او الظن بالامتثال وهو منتف في الفرض المذكور واما وجوب القضاء فيه فمحل تامل انتهى والظاهر ان مراده بصحيحة زرارة ما رواه الشيخ

عنه قال سالت ابا جعفر عن وقت افطار الصائم قال حين يبدو ثلثة انجم وقال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك
قال ليس عليه قضاء ويحتمل ما رواه الشيخ والصدوق عنه قال قال ابو جعفر وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة
ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا **وانت** خبير بان الروايتين غير ظاهرتين في حصول الظن من اخبار المخبر بل الظاهر
منهما خلافه ومن لسان على ما كان منها مانع من غيم وغيرها ونحو ذلك او على من لا يتمكن من المراعاة لعمى وكذا لم يقل احد من الفقهاء بجواز العمل بالظن
على اي تقدير كان **وقد مر** الكلام في مباحث اوقات الصلوة **شمر** قوله ولا يبعد انتفاء الاثم فيه انه لو كان دليل جواز العمل بالظن شاملا لما نحن
فيه فانتفاء الاثم متعين فلا معنى لقوله **و** لا يبعد الآن يؤيد بناؤه هنا ليس على مسئلة الاكتفاء بالظن في الوقت مع العجز عن تحصيل العلم في الصلوة
والصوم بل مبنى كلامه هنا في خصوص الصوم الاكتفاء بالظن مطلقا لخصوص صحيحة زرارة فيرد عليه ح ان الظاهر انه لا قائل بالفصل بين الصوم والصلوة
في جواز العمل بالظن وعدمه اضرارا بالرواية الى الظن الحاصل من قول المخبر **واما** قوله والا فالظاهر الى اخره فالاحسن لفظ بترتب الاثم **واما** وجه تأمله في
وجوب القضاء فلعله لما سلف في صحيحة زرارة ونحوها من نفي الاثم وظهورها في ان هو ما للافطار عمدا وهو مستلزم للقضاء **ثم**
ان اطلاق كلمات الاكثر يشمل ما لو كان المخبر فاسقا او عادلا لا واحدا او متعددا **و** عن المحقق الشيخ على الجزم بانه لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما
فلا شيء على المفطر وان كان ممن لا يجوز له تقليد الغير لان شهادتهما حجة شرعية **واستشكله** في المدارك لعدم ما يدل على الحجية عموما سيما فيما يجب فيه
تحصيل اليقين وقال في الكفاية وهو حسن الا في جعل محل البحث مما يجب فيه تحصيل اليقين تأمل لصحيحة زرارة على الاكتفاء بالظن وح فالتعويل
على شهادتهما الاصح عند الظن بشهادتهما **اقول** قد عرفت ما فيه واستشكال المدارك في محله الان لزوم القضاء في مثل ذلك انتفاء غير
معلوم لعدم ظهور انه ولا جبر فيمن افطر الصوم عمدا واما ما قد يتوهم من ان المستفاد من الاخبار انه يكفي العدل الواحد في المقامات التي يحتاج الى
العلم فكيف بالعدلين فهو ضعيف **و** من جملة ما ذكروه من المقامات ما رواه الشيخ عن اسحق بن عمار قال سالته عن رجل كانت له عندي دنانير وكان
مريضا فقال لي ان حدث فاعط فلانا عشرين دينارا واعط اخي بقية الدنانير فمات فلم اشهد موته فاتاني رجل مسلم صادق فقال لي انه امرني
ان اقول لك انظر الى الدنانير التي امرتك ان تدفعها الى اخي فتصدق منها بعشرة دنانير اقسمها في المسلمين ولم يعلم اخوه ان عندي شيئا فقال
تصدق منها بعشرة دنانير كما قال فدلت على ثبوت الوصية بقول الثقة **و** منها ما رواه بسند فيه العبيدي والصدوق بسنده عن ابن ابي
عمير عن هشام بن سالم عن الصادق في حديث قال ان الوكيل اذا وكل ثم قام عن المجلس فامره ماض ابدا والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة
بثقة يبلغه او يشافه العزل عن الوكالة **و** صرح الاصحاب بانه لا ينعزل الا مع العلم فظهر ان الثقة يقوم مقام العلم **و** من ذلك ما ورد من كفاية اخبار
المالك العدل باستبراء الامة **و** وجه الضعف ان خبر الواحد حجة شرعية ظنية يجوز الاعتماد عليه فهذه الاخبار الاحاد التي وردت في تلك
الموارد في سماع قول الثقة في موضوعات الاحكام فلو عملنا على مقتضاها فانما هو لانه مقتضى تلك الاحاديث لا لانه مجرد خبر ثقة في موضوع
الحكم فيقتصر على مواردها مع ان كون المذكورات مما يجب فيه العلم **و** ما ذكره من تصريح الاصحاب في مسئلة العزل ممنوع بل اختلفوا فقيل بوجوب
وقيل بكفاية اخبار الثقة فمن يشترط العلم لا يعمل بالرواية ومن لا يشترط فيعمل **و** بالجملة **ظ** ان مطمح نظر المتوهم اثبات قطعية الاخبار وادعاء ان خبر
مفيد للقطع واين هذا ممن نحن فيه ولا يمكن له ما اثباته **هذا و** الحاصل ان فرض حصول الجزم للمفطر فلا مانع من الافطار وان كان خبر فاسق والظاهر عدم
وجوب القضاء ح لو بان فساده بعد ذلك وان كان خبر عدلين ولكن لا يحكم بوجوب القضاء والوصل وبان فساده **هذا** كله فيما لو بان الفساد **واما**
لو لم يظهر الحال حتى دخل الليل ففيه اشكال ويظهر من المحقق والشهيد وغيرهما حيث قيدوه بما لو تبين الفساد عدم القضاء لو لم يتبين الفساد
والاصول الشرعية تقتضي الفساد والقضاء بل الكفارة ما لم يظهر الموافقة **ومنها** ما لو ظن دخول الليل لظلمة عرضت ما الغيم وغيره فافطر ثم
تبين فساد ظنه اتم صومه ووجب عليه القضاء عند اكثر علمائنا وهو قول المفيد هكذا قال في التذكرة ثم قال وللشيخ قول اخر انه يمسك ولا قضاء
عليه **اقول و** ينقل هذا القول في المدارك عن الصدوق في الفقيه وجمع من الاصحاب واختاره هو وبعض من تاخر عنه قال ابن ادريس
قال ومن ظن ان الشمس قد غابت لعارض يعرض في السماء من ظلمة وغيم ولم يغلب على ظنه ذلك ثم تبين الشمس بعد ذلك فالواجب عليه
القضاء دون الكفارة وان كان مع ظنه غلبة قويه فلا شيء عليه من قضاء ولا كفارة لان ذلك فرضه لان الدليل قد فقد فصار تكليفه في عبادته
غلبة ظنه فان افطر لا عن امارة وظن فيجب عليه القضاء والكفارة وفي المختلف مال الى القول الاول بعد توقفه اولا **و** يظهر من المسالك ان هنا
قولا اخر حصل من الجمع بين الاخبار وهو وجوب القضاء على من تمكن من المراعاة ولم يراع وهو قول الشهيد في اللمعة فانه قال فيها بوجوب القضاء اذا
حصل له الظن بدخول الليل مع ترك المراعاة مع امكانه ولا قضاء عليه مع المراعاة في صورة الامكان ولا مع عدمه في صورة عدم الامكان

نسب القول بعدم القضاء في صورة حصول الظن بظلمة موهمة مع عدم المراعاة الى القيل مشعر بتمريضه وجعل في المسالك ايضا قول ابن ادريس
ايضا من مقتضى الجمع بينهما بحمل ما دل على لزوم القضاء على ما كان الظن ضعيفا والآخر على ما كان قويا **اقول** ولا يخفى بعد ذلك في الاخبار واقتضائها
ان كلها من باب واحد وهو ما حصل الظن بسبب العارض وان فرض التمكن من المراعاة وتركه في صورة حصول الظن من غشيان السحاب وحصول الغيم
الذي اظلم حتى حصل الظن بالليل نادر لا ينصرف اليه الاطلاقات فيكون مورد الاخبار هو عدم التقصير في المراعاة او ما يشمل صورة التقصير
ايضا ولا استبعاد في وجوب القضاء لو انكشف الفساد اذا قام الدليل فالشان في اقامة الدليل **و** الكلام في ترجيح الادلة **فمما** يدل من الاخبار
على القول الاول هو ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح على الاظهر عن ابي بصير وسماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب
اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم ثم ان السحاب قد انجلى فاذا الشمس فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل
يقول ثم اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا **واما** ما يدل على القول الثاني فكثيرة منها صحيحة
زرارة المتقدمة ومنها رواية ابي الصباح الكناني وكثيرا ما يصف هذا السند بالصحة في المخ قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان
الشمس قد غابت وفي السماء غيم فافطر ثم ان السحاب قد انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ورواية زيد الشحام عنه عليه السلام في رجل
صائم ظن ان الليل قد كان وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال تم صومه ولا يقضيه و
الصدوق ره اخذ بهذه الاخبار ورد رواية سماعة لانه واقفي **و** الشيخ والقاضي في الاستبصار حمل الرواية الاولى على صورة الشك **و** ربما قدح
بعضهم في سند هذه لمكان العبيدي **و** ربما قدح بعضهم في دلالة صحيحة زرارة الثانية على عدم وجوب القضاء بان قوله عليه السلام مضى صومه يعني سقط
يعني مضى من يده **والحق** ان هذه الاشكالات كلها ضعيفة ودلالة الاخبار على الطرفين واضحة ولا يخلو كل من الطرفين من اسناد معتبرة
وكون سماعة واقفيا مع تسليمه غير مضر لحجية الموثق مع ان في الكافي والتهذيب رواه عن ابي بصير ايضا **و** الاظهر فيه الصحة كما وصفه به في المخ نعم
وقولهم فراوا انه الليل ظاهر في الظن مع ان في بعض النسخ فظنوا وكذا العبيدي اظهره الصحة **فلا بد** من الرجوع الى الترجيح **فمما** يرجح القول
الاول كثرة القائلين به واشهريته وكون روايته معللة لكن التعليل بكونه اكل متعمدا لا يخلو من شيء فتامل ولو كان ذلك للزوم الكفارة ايضا وهم لا
يقولون به بل ظاهرها الاتفاق كما يظهر من المسالك ويضعفه ايضا كونه موافقا للعامة كما نقله في التذكرة ونقل فيها روايتهم عن حنظلة انه قال
كنا في شهر رمضان وفي السماء سحاب فظننا ان الشمس قد غابت فافطر بعضنا فامر عمر من كان افطر ان يصوم مكانه **ومما** يرجح القول الآخر كثرة
الاخبار واعتبار اسنادها وموافقتها للاصل واعتبار اسنادها والموافقة لنفي الحرج والعسر والملة السمحة السهلة ومخالفتها للعامة فلم يبق في المرجح
للاول الا كثرة القائل وليس ذلك بحيث يغلب على تلك المرجحات القوية مع ان هذا ليس بشاذ بل القائل به ايضا كثير فلا يبعد حمل رواية الاولين على
التقية **و** الاقوى عدم وجوب القضاء **واما** الكفارة فلا دليل عليها الا اشعار قولهم لانه اكل متعمدا **و** قد عرفت ضعفه **بقي** الكلام فيما ذهب
اليه ابن ادريس من الفرق بين مراتب الظنون وهو غير ظاهر الوجه لعدم انضباط مراتب الظن حتى يجعل بعضها غالبا وبعضها غير ذلك بل الظن كله غالب
كما اشار اليه في المسالك مع ان المذكور في الاخبار هو مطلق الظن **و** قال في المخ ومنشأ خياله هذا ما وجد في كلام شيخنا ابي جعفر انه متى غلب
على ظنه لم يكن عليه شيء فتوهم ان غلبة الظن مرتبة زائدة على الظن ولم يقصد ذلك الشيخ فان الظن هو رجحان احد الاعتقادين وليس ترجيح
مرتبة مخصوصة محدودة يكون ظنا والاخرى يكون غلبة الظن ثم قوله ان افطر لا عن امارة ولا ظن وجب عليه القضاء والكفارة خطا لانه لو افطر مع الشك
لوجب عليه القضاء خاصة فهذا كله كلام من لا يحقق شيئا انتهى **اقول** وهذه العبارة الموهمة موجودة في كلام غير ابن ادريس ايضا مثل
عبارة المحقق في الشرائع فانه عد امورا يجب فيها القضاء فقط وقال في آخرها والافطار للظلمة الموهمة دخول الليل فان غلب على ظنه لم يفطر و
قد جعل في المسالك احد معاني العبارة التفاوت بين مراتب الظن من الوهم كما هو احد معانيه لغة **و** الاظهر عندي ان مراده من الافطار للظلمة
الموهمة هو ما لم يحصل معه الظن فيكون الوهم في كلامه بمعنى الغلط كما هو احد معانيه اللغوية ايضا فالظلمة الغالطة موجب للافطار الموجب للقضاء
وما حصل معه الظن مستثنى من اقسامه بسبب النصوص ولذلك قال فان غلب على ظنه لم يفطر يعني لم يحكم بكونه مفطرا وان بان خطاؤه فيكون
مختاره ره في المسألة عدم وجوب القضاء بخلاف مختاره في المعتبر وعلى ذلك ينزل عبارة التذكرة وغيرها **و** اصرح العبارات في ذلك عبارة
اللمعة حيث قال وقيل لو افطر لظلمة موهمة ظانا فلا قضاء **و** الكلام في العبارات سهل **و** انما المهم تحقيق اصل المسألة **فاما** الكلام في صورة
حصول الظن فقد عرفته **واما** في صورة الوهم والشك المصطلحين فلم نعثر في الاخبار ما يدل عليه فمقتضى العمومات لزوم القضاء عليه لانه غير
ماذون فيه بل وهو كذلك لو لم ينكشف كونه في النهار كما ذكره في المسالك واختاره في التذكرة بل لزوم الكفارة ايضا كما اشار اليه في المسالك

كما ذكره ابن ادريس وانه الظن

وان كان لجهل بالحرمة فقد مر حكم الجاهل واما لو انكشف كونه في الليل ففيه اشكال والاظهر عدم وجوب القضاء كما صرح به في السرائر بعض
في الاصل وعدم طرو المفسد واما الكفارة ففي سقوطها اشكال من جهة هتك الحرمة وعدم حصول الافطار وسيجيء الكلام فيه ثم ان الظاهر ان
الكلام فيمن ظن الدخول في الليل ولم يتطرق الى العلم كما ذكروه في المسالك السابقة قال بعضهم من متاخري الاصحاب لا كفارة في هذه الصورة وقد عرفت
ما فيه والوجهان آتيان فيمن افطر في يوم يعتقد انه من شهر رمضان ثم تبين انه العيد او افطر المسافر قبل تحقق حد الترخص ثم ظهر له انه في محله او
ظن ان سفره بعد الزوال فافطر ثم تبين انه قبل الزوال وعدم الكفارة في الجميع متوجه وان حصل له الاثم انتهى وتمام الكلام فيه سيجيء بعد ذلك

**الثاني عشر** كفارة شهر رمضان عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا واختلفوا في انه مخير فيها او مرتبة على الترتيب
المذكور فيتعين الاولى مع القدرة ثم الثانية مع العجز عن الاولى ثم الثالثة هكذا والاشهر الاظهر المدعى عليه الاجماع من السيد في الانتصار
وابن زهرة هو الاول للاصل والاخبار المستفيضة منها موثقة ابي بصير المتقدمة في مسألة من اصبح جنبا متعمدا ومنها روايته الاخرى المتقدمة
في مسألة الاستمناء ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة
او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن معتكف واقع اهله
قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وهناك روايات كثيرة اكتفي
فيها باحدى الخصال وهي لا تلائم الترتيب بل هي اوفق بالتخيير فلاحظها وذهب ابن ابي عقيل الى الترتيب وعن الشيخ في الخلاف انه حكاه رواية
الا انه قال وخبر الاعرابي يقوي الترتيب والظاهر انه اراد بخبر الاعرابي رواية عبد المؤمن الآتية وذكروا في دليله الاحتياط ورواية عبد المؤمن
بن الهيثم الانصاري عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وآله فقال هلكت واهلكت فقال وما اهلكك فقال اتيت امرأتي في شهر رمضان وانا
صائم فقال له النبي اعتق رقبة قال لا اجد قال فصم شهرين متتابعين فقال لا اطيق قال تصدق على ستين مسكينا قال لا اجد فاتي النبي صلى الله عليه وآله
بعذق في مكتل فيه خمسة عشر صاعا من تمر فقال النبي خذها وتصدق بها فقال والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فقال
خذه وكله انت واهلك فانه كفارة لك وحسنة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فقال ان رجلا
اتى النبي فقال هلكت يا رسول الله فقال ما لك فقال النار يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال وما لك قال وقعت على اهلي قال تصدق واستغفر ربك
فقال الرجل فوالذي عظم حقك ما تركت في البيت شيئا قليلا ولا كثيرا قال فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعا يكون عشرة
اصوع بصاعنا فقال له رسول الله خذ هذا التمر فتصدق به فقال يا رسول الله على من اتصدق به وقد اخبرتك انه ليس في بيتي قليل ولا كثير
قال فخذه واطعمه عيالك واستغفر الله عز وجل قال فلما رجعنا قال اصحابنا انه بدأ بالعتق قال اعتق او صم او تصدق ورواية المشرقي عن ابي الحسن
قال سألته عن رجل افطر من شهر رمضان اياما متعمدا ما عليه من الكفارة فكتب من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبة مؤمنة ويصوم يوما
بدل يوم فانها تدل على تعينه عليه **والجواب** عن الرواية الاولى بعد ضعفها انها ليست نصا في الترتيب في التكليف بل انما هو ترتيب في
الفعل والحكم ولعله ابتدأ بما ابتدأ لاجل الافضلية سلمنا الدلالة لكنها لا يعارض بها ما قدمنا من الاخبار المعتبرة الصريحة في التخيير الموافقة
لاكثر العامة ووافقنا في التخيير مالك وورد روايتها عن علي عليه السلام وعن ابي هريرة واما ابو حنيفة والشافعي وغيرهما فذهبوا الى الترتيب واستندوا
بحكاية الاعرابي المتقدمة ولموافقتها للاصل ونفي العسر والحرج واكثريتها واصحيتها واوضحيتها فحملها على الاستحباب واما الرواية الثانية
فالامر بالتصدق يدل على وجوب الابتداء بالعتق وحملها على انه كان بعد عجزه عن الاخريين تاويل وليس باولى من ارادة ذكر احد افراد الواجب المخير
**واما** آخر الرواية فنقل حكاية جميل قول اصحابه في مضمون حديث مرسل ولا حجة فيه وكانه اراد اني لم اسمع الا حكاية التصدق ولكن اصحابنا قالوا
انه بدأ بالعتق الى آخره مع انه لا دلالة في الابتداء بالعتق على تعينه فلعله للفضيلة ايضا فالى ان كلمة او ظاهرة في التخيير **واما** الثالثة فمع تسليم
سندها فهو اعم من التعيين فلعله في الافضلية سلمنا لكنها معارضة بالاخبار الكثيرة التي عين فيها غيره مع ان بعضها لا يقبل التاويل بانه من
جهة ان الامام كان يعلم عجزه عن غيره مثل ان الراوي سأله عن رجل فعل كذا فقال يكفر كذا لان ذلك سؤال عن صورة فرضية **هذا** كله مع ما
عرفت من ان التوجيه والتاويل في هذه الاخبار اصح وانسب واولى من جهة قربها دون اخرانا ومن جهة ان ارجاع الاضعف الى الاقوى متعين
ولا يجوز العكس **ثم** انهم اختلفوا في ثبوت الفرق بين الافطار بالمحرم والمحلل وعدمه فظاهر الاكثر عدم الفرق ونسبه العلامة الى المشهور
في المختلف وذهب جماعة من الاصحاب الى الفرق وهو مذهب الصدوق والشيخ في كتابي الاخبار وابن حمزة والعلامة في الارشاد والقواعد وولده في
شرحه وفي جواب مسائل المهنا بن سنان ويحيى بن سعيد في الجامع والشهيد في الدروس واللمعة والشهيد الثاني في المسالك والروضة ونسبه

للنوع فنشرح حول الفقيه الى اشتهر بين المتأخرين واختاره وهذا اقوى لنا ما رواه الصدوق عن عبد الواحد بن عبدوس النيسابوري عن علي
بن محمد بن قتيبة عن حمدان بن سليمان عن عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا قال قلت له يا بن رسول الله قد روي عن ابائك فيمن جامع في
شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فبأي الحديثين نأخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على
حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان كان نكح حلالا او افطر على حلال
فعليه كفارة واحدة وقضاؤه وفي باب الكفارات من الفقيه وفي العيون ومعاني الاخبار وقال في كتاب الصوم من الفقيه واما الخبر الذي روي فيمن
افطر يوما من شهر رمضان متعمدا ان عليه ثلث كفارات فاني افتي به فيمن افطر بجماع محرم عليه او بطعام محرم عليه لوجود ذلك في روايات ابي
الحسين الاسدي رضي الله عنه فيما ورد عليه من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه وهذا يشهد بان هنا سندا واسنادا اخرى غير سند الرضا
ثم الصحيح والرواية الاولى ايضا ظاهرة الصحة كما وصفها بها العلامة في كفارات التحرير والشهيد الثاني في المسالك والروضة والآن في عبد
الواحد كما قال في المنتهى انه لا يحضرني الان حاله ولو كان ثقة لكان الرواية صحيحة يتعين العمل بها الا ان جهالته مع ملاحظة كونه معتمد الصدوق وروى
عنه بلا واسطة وقال بعد ذكره رضي لا يحصل الظن بالوثوق من عدالته بما يحصل من ذلك واما علي بن محمد بن قتيبة فيظهر من العلامة
في هذا الكتاب من المختلف توثيقه وكذا من الشهيد الثاني مع انه ممن اعتمد عليه الكشي كما صرح به النجاشي واما عبد السلام فهو ابو الصلت الهروي
ولا ريب في توثيقه وما يظهر من العلامة في باب الكنى من اشتباه في ذكره في باب المعتمدين بلا اشكال مع انه يظهر من الروايات التي نقلها
الكشي ان العامة وثقوه ولم يعيبوا عليه شيئا الا التشيع ومحبة آل الرسول فلعل تغفل من تغفل مثل ابن داود في اواخر كتابه مع تصحيحه قبل ذلك في
موضعين انما كان لاجل كونه عاميا وهذا الجمع اولى من الجمع بكونه عاميا ثقة حتى يكون موثقا مع ان الموثق ايضا حجة ولعل مراد الصدوق وغيره
بالخبر الذي ذكره هو موثقة سماعة قال سألته عن رجل اتى اهله في شهر رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين
متتابعين وقضاء ذلك اليوم واني له مثل ذلك اليوم ورواه الشيخ في التهذيب واولها باولين احدهما كون الواو بمعنى او كما في مثنى وثلث و
رباع والثاني بيان ان اهله في حال تحريم الوطي كحال الحيض وحال الظهار قبل الكفارة واستشهد عليه برواية الهروي فطرح هذه الرواية
الثلث المفصلة او اخراجها من الظاهر وحملها على الاستحباب مع اعتبارها وموافقتها للاعتبار وعمل كثير من الاصحاب مع انه ليس في طرف الخلاف الا
الاصل والاطلاقات وترك الاستفصال في غاية الاشكال فالاظهر العمل على التفصيل واما رواية الفتح بن يزيد الجرجاني المروية في العيون والخصال
وستجيء في مسئلة وجوب تكرر الكفارة بتكرر المفطر فهو لا ينافي ما ذكرنا كما يظهر بالتأمل ثم انه لا فرق في المحرم بين الاصلي كاكل الميتة ولحم الخنزير
والزنا والاستمناء المحرم وغيرها وما لا يجوز تناوله كالتراب او العارضي كوطي الزوجة في حال الحيض او حال الظهار قبل الكفارة ونحوها ويشكل
الكلام في الخبر الا ان المذكور في الرواية ان كفارته صيام شهرين والتمسك بعدم القول بالفصل مشكل وقد يعد من المتناول بالمحرم ارتماس نحو
الرأس اذا صار في قضاء الغمز وهو ضعيف وسيجيء الكلام فيه الثالث عشر قد عرفت انه لا خلاف في وجوب الكفارة في النذر المعين
واختلفوا في تقديرها ولما كان الاقوال متواردة على مطلق النذر فلنتكلم على مطلقه ففيه اقوال عديدة الاول ان كفارة خلف النذر والعهد
كفارة شهر رمضان مخيرة سواء كان النذر صوما او غيره وادعى السيد في الانتصار الاجماع على وجوب القضاء وما يجب على من افطر يوما من
شهر رمضان من الكفارة على من افطر صوم النذر المعين وذهب الصدوق الى انها كفارة يمين ونقل ابن ادريس عن السيد في المسائل الموصلية
التفصيل بانه ان كان النذر صوما معينا فافطره فكفارة رمضان والا فكفارة يمين واختاره جماعة من الاصحاب وقال في الارشاد الاقرب
ان خلف نذر الصوم كرمضان وخلف نذر غيره كاليمين وكذا العهد والفرق بين التفصيلين ظاهر وعن الكركي وسلار ان كفارة خلف النذر هو
كفارة الظهار وهو مقتضى الترتيب وقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية ان من خالف النذر وجبت عليه كفارة وهو عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وهو مخير في ذلك فان عجز عن الجميع كان عليه كفارة يمين والاقوى قول الشهيد لما رواه الشيخ
عن عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله قال من جعل لله عليه ان لا يركب محرما سماه فركبه قال لا اعلم الا قال فليعتق رقبة او ليصم شهرين
متتابعين او ليطعم ستين مسكينا والظاهر ان الرواية صحيحة لانه ليس فيمن قبل عبد الملك بن عمرو والظاهر عدم الاشكال فيه لوجوه منها
ان الكشي روى في الصحيح عن ابن ابي عمير عن جميل بن صالح عن عبد الملك بن عمرو قال قال ابو عبد الله عليه السلام اني لادعو لك حتى اسمي دابتك او قال
ادعو لدابتك والمدح في ذلك [illegible] شهادة لنفسه الا ان ابن ابي عمير وجميل [illegible] الحديث فيكون الحديث
معتبرا او هذا المدح مع صحته لا ينقص عن التوثيق بل اكبر منه ومنها ان جماعة من الفضلاء المحققين وصفوا هذه الرواية بالصحة مثل العلامة

رة في الخلاف وعلله والشهيد الاول في غاية المراد والدروس وغيرها والمحقق ابن فهد في المهذب وبعض من تأخر عنهم فهذا في محل الوثوق من
فلا وجه للتردد ومنها ان الراوي عنه في هذا السند ابن ابي عمير عن جميل بن دراج وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد قال في
شان ابن ابي عمير ما قالوا فهذه الرواية مع عمل جمهور الاصحاب بل ادعاء الاجماع عليه من السيد في اول الامرين العمل عليها وحجة الصدوق
روايات منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يجعل عليه نذرا ولا يسميه قال ان سميت فهو ما سميت وان لم تسم شيئا فليس بشيء فان قلت
لله علي فكفارة يمين ونحوها رواية حفص بن غياث عن ابي عبد الله قال سألته عن كفارة النذر فقال كفارة النذر كفارة اليمين واما دليل التفصيل فهو
الجمع بين الاخبار بحمل صحيحة جميل على الصوم وصحيحة الحلبي على غيره مؤيدا بالمناسبة للصوم بالصوم وبروايات وردت في خصوص الصوم مثل رواية
القسم بن الفضيل انه كتب اليه يا سيدي رجل نذر ان يصوم يوما لله تعالى فوقع في ذلك اليوم على اهله ما عليه من الكفارة فاجابه يصوم يوما بدل يوم و
تحرير رقبة مؤمنة ومثله رواية علي بن مهزيار ورواية الحسين بن عبيدة وفيه مع ان تلك الاخبار ضعيفة لا دليل فيها على ذلك اذ تحرير
الرقبة موجود في تلك الكفارتين مع انه يضعفه صحيحة علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي اني نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا
لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من
غير علة فتصدق بعدد كل يوم على سبعة مساكين نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضى فان هذا الخبر يدل على ان كفارة الصوم ليس كفارة رمضان
بل الظاهر انها كفارة يمين والظاهر ان السبعة تصحيف عشرة ويشهد به ان الصدوق في المقنع ذكر لفظ عشرة بدل سبعة ومن دأبه ذكر متون الاخبار
والافتاء بمضمونها والحاصل ان التفصيل ضعيف لان مطلق الجمع بين الاخبار لا دليل عليه وليس في الاخبار ما يدل عليه فبقي الكلام في الترجيح
مع المشهور ان كثرة الاخبار الدالة على كفارة اليمين مع انفراد الصدوق به وهجر اكثر الاصحاب العمل عليها مما يضعفها ويظهر من الانتصار ان ذلك
مذهب الامامية ولا يبعد ان يكون مخالفته مما ورد من باب التقية ومن الغريب ان الشهيد الثاني رجح في الروضة رواية الحلبي بتأييدها برواية حفص بن غياث
وقال وهو وان كان عاميا الا ان الشيخ قال ان كتابه معتمد وباتفاق روايات العامة التي صحيحها عن النبوة قال وهي وان لم تكن حجة الا انها
يصلح عاضدا ان يكون مرجحا انتهى وانت تعلم ان هذا لتوئيد لما ذكرنا وهو من المضعفات لقول الصدوق وبالجملة الكلام في المخالف في الصوم
الذي هو مورد لما ذكرنا مما نحن فيه سيما في افطار اليوم المعين بنذره ولا ينبغي الريب في ان الاقوى قول المشهور سيما مع ملاحظة الاجماع المذكور
في الانتصار وكذا في غير الصوم وفي الصوم مع التخلف بغير الافطار الاقوى قول المشهور لانه لا يعارض صحيحة الحلبي ورواية حفص الصحيحة مع
اشتهار العمل بها ولا يضرها اشعار لفظها بالترديد مع ملاحظة فهم الاصحاب واما دليل التفصيل الاخير فهو الاجماع الذي نقله المرتضى وهو
مقتضى حسنة جميل بن صالح عن ابي الحسن موسى قال كل من عجز عن نذر نذره فكفارته كفارة يمين ويحمل عليها صحيحة الحلبي وما في معناها على
ذلك فكذلك غيره ولا باس به واما كفارة العهد فهو ايضا مثل النذر بحسب المشهور لرواية علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر قال سألته عن رجل
عاهد الله في غير معصية ما عليه ان لم يف بعهده قال يعتق رقبة او يتصدق بصدقة او يصوم شهرين متتابعين ورواية ابي بصير عن احدهما
انه قال من جعل عليه عهد الله وميثاقه في امر لله طاعة فحنث فعليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا الرابع عشر
يتكرر الكفارة اذا تكرر الموجب في يومين او اكثر سواء كفر عن الاول ام لا باجماع علمائنا كما نقل في التذكرة والمنتهى ونفي عنه الخلاف في المبسوط
كما نقل في الخلاف واختلفوا في تكررها بتكرره في يوم واحد فعن الشيخ في المبسوط انه قال ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه مذهبنا ان
لا يتكرر الكفارة وهو المنقول عن ابن حمزة وجماعة من الاصحاب واختاره المحقق وهو المنقول عن ابي حنيفة والشافعي والمالك وعن السيد انه تتكرر ب
الوطي وعن ابن الجنيد انه ان كفر عن الاول كفر ثانيا والا فكفارة واحدة ونقل في التذكرة عن احمد بن حنبل وقال لا باس به ونوقش فيما لو اختلف
جنس المفطر كالوطي والاكل وقال في المختلف قال ابن ابي عقيل ذكر ابو الحسن زكريا بن يحيى صاحب كتاب شمس المذهب عنهم ان الرجل اذا جامع في
شهر رمضان عامدا فعليه القضاء والكفارة فان عاود الى المجامعة في يومه ذلك مرة اخرى فعليه في كل مرة كفارة ثم قال فيه والاقرب عندي
انه ان تغاير جنس المفطر تعددت الكفارة سواء اتحد الزمان او لا كفر عن الاول او لا وان اتحد جنس المفطر في يوم واحد فان كفر عن الاول تعددت الكفارة
والا فلا وقال في المسالك لا ريب في تكررها مع اختلاف الايام مط واما في اليوم الواحد فالاصح تكررها بتكرر الجماع ومع تخلل التكفير ومع اختلاف
نوع الموجب واما مع انتفائه فقال في الدروس لا يتكرر قطعا وفي المهذب اجماعا واختار المحقق الشيخ علي تكررها مط وهو الاصح ان لم يكن قد سبق
الاجماع على خلافه والاكل والشرب مختلفان ويتعددان بالازدراد والجماع بالعود بعد النزع انتهى كلامه رحمه الله ولم نعثر في هذا الباب على نص سوى
ما نقله في المختلف عن ابن ابي عقيل انه نقله عن زكريا بن يحيى وفيه في التذكرة انه مروي عن الرضا عليه السلام ولعله هو ما رواه الصدوق في العيون والخصال

بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني انه كتب الى ابي الحسن يسأله عن رجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلال او حرام في يوم عشر مرات قال عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة فان اكل او شرب فكفارة يوم واحد وهذه الرواية وان لم يكن صحيح السند الا ان الظاهر ان السيد عمل بها وهو مؤيد للمدّعي ولا معارض لها بالخصوص في الاخبار ولكن بتصريح الشيخ بانه لا نص فيه لاصحابنا وهجر سائر الاصحاب اياها والاسناد لا يخلو ضعفها غاية الضعف خصوصا مع ملاحظة نقل ابن ابي عقيل اياها والسكوت عنها وخصوصا مع ملاحظة الاجماع المنقول عن المهذب بصريحها وعن المبسوط ظاهرا واما القدح فيها بمنافاتها لما دل على وجوب كفارة الجمع للافطار بالمحرم فلا وجه له لظاهر العطف المنافاة انما الرواية بيان نفي الكفارة بسبب تعدد الوطي سواء كانت كفارة الجمع او غيرها وكيف كان فالاحوط ملاحظة العمل بها وان كان الاظهر ما اختاره الشيخ في المبسوط لنا الاصل وضعف تمسك القائلين بالتعدد مطلقا بمثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة في الاستمناء وغيرها العدّ العشر وتبادر ما يفسد الصوم منها يعني اذا وقع في حال يكون المكلف صائما ولا ريب ان الفعل الحاصل بعد فساد الصوم لا يصدق انه مفسد الصوم وتمام التقريب تداخل الاسباب انما يحسن التمسك بها الوسيلة السببية وانما المسلم من السببية ما وقع في حال الصوم لا بعد فساده واما الجواب بان اسباب الشرعية من قبيل المعرفات ولا يبعد في اجتماعها على سبب واحد كما في تداخل الاغسال فهو ضعيف لما فيه فانه لا يفهم العرف في الامتثال وان امكن اجتماعها عقلا والمسلم في مثل تداخل الاغسال انما هو المنصوص عليه كما لو كان عليه غسل الجنابة وهو مفقود فيما نحن فيه ويؤيد ذلك مثل صحيحة عبد الله بن سنان حيث قال في جواب سؤاله عن رجل افطر في شهر رمضان او يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا من دون استفصال ولا باس به ومما ذكرنا يظهر ضعف التمسك في الاجناس المختلفة بالاخبار الواردة فيها بتقريب ان مقتضى ما دل على ان الاكل يوجب الكفارة وجوبها له ومقتضى ما دل على ان الجماع يوجبها وجوبها له فيجب العمل بهما لما ذكرنا من ان المتبادر انما هو ما وقع في حال يوجب فساد الصوم وبعد وقوع احدهما لا يبقى صوم حتى يوجب الاخر فساده وبذلك يظهر ضعف الفرق بما وقع المفطر ثانيا بعد الكفارة عن الاول فيجب دون ما لم يقع تمسكا في الاول بان الثاني مفطر وقع في نهار رمضان فيوجب الكفارة ولا يرفعه الكفارة الاولى بخلاف ما لو لم يكفر فانه يحصل من ماهية المفطر وهو شيء واحد فعليه كفارة واحدة ومن ابعد الاقوال واضعف التمسكات ما اختاره في المسالك من حصول التعدد بتعدد الازدراد لصدق الافطار لكل منها الخامس عشر لو اوجد موجب الكفارة ثم حصل مسقط الصوم كالمرض والحيض وغيرهما فعن الاكثر ومنهم الشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والعلامة في التحرير عدم سقوط الكفارة وقيل يسقط واختاره العلامة في القواعد والتذكرة والارشاد والمختلف وولده في الايضاح والاول اقرب لنا الاجماع المنقول وانه يصدق عليه انه افسد صوم يوم من رمضان فيجب عليه الكفارة مضافا الى ان العلة في الوجوب هو هتك حرمة الشهر ظاهرا وقد حصل وحجة الثاني بان صوم هذا اليوم غير واجب في علم الله وقد انكشف لنا بتجدد العذر فلا يجب الكفارة كما لو انكشف بالبينة انه من شوال والجواب ان التحقيق وان كان ان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية ولكنا نقول ان التكاليف متعلقة بما هو في نفس الامر في نظر المكلف وان كان بظنه المتبع في هذه المقامات مع تعذر العلم الا في نفس الامر والمفروض انه حين الافطار مكلف في اعتقاده بالصوم فيصدق عليه انه افطر ما هو صوم في نفس الامر بحسب اعتقاده فيتعلق به الكفارة ويستصحب وجوبها بعد انكشاف فساد اعتقاده والقضية مطلقة وليست مقيدة بما لم ينكشف فسادها وهي قابلة للاستصحاب واحتجاجهم بان صوم هذا اليوم غير واجب في علم الله انما يتم اذا سلمنا ان الكفارة انما تجب على افطار ما هو صوم في علم الله فالاجماع المنقول والاستصحاب يكفي مضافا الى الشهرة بل العلامة صرح في التذكرة بعد ان نقل مختاره عن بعض علمائنا قال والقول الثاني لعلمائنا ثم ان العلامة ومن تأخر عنه فرعوا هذه المسألة على القاعدة الاصولية وهي ان الحكيم هل يصح منه الامر بشيء مع علمه بانتفاء شرطه في نفس الامر ام لا فعلى الاول يجب الكفارة لانه مكلف بالصوم وافسده بخلاف الثاني لانتفاء التكليف فلم يفسد صوما وهذا التفريع فاسد خصوصا على مذهب جمهور علمائنا لانه لا دليل على استلزامه وجوب الكفارة على من اكل او جامع في نهار رمضان اذا كان يعتقد على الظن بوجوب صيامه وان لم يكن مكلفا به في نفس الامر مع انه كيف يتمشى من العلامة ومن وافقه من الاصحاب في المسألة ان يكون بناؤهم في السقوط على انه ليس بمكلف وان يكون بناء سائر الاصحاب في عدم السقوط على انه مكلف بالصوم مع انهم لا يقولون به جزما الا ما نقل فخر المحققين في الايضاح عن الشيخ موافقته للاشاعرة في المسألة والظن ان مراد الشيخ ايضا ليس كما نسب اليه بل لعل بعض الاصحاب ان جمهور الاشاعرة مع قولهم بجواز تكليف ما لا يطاق لا يقولون بوقوع هذا التكليف فقول النزاع الى انه هل يجوز ان يأمر العباد ويواجههم بالامر وان لم يرد منهم وقوع المأمور به في الخارج اذا علم انتفاء شرط الوقوع بان يكون مراده نفس التوطين على الامتثال او امتحانهم او غير ذلك مما يترتب عليه الثواب والعقاب وسائر الفوائد على نفس ذلك الامر من حيث هو ام لا فمع انكار عدم كون نفس الصوم فيما نحن فيه مطلوبا بنفسه مفروغ عنه عندهم وخلافهم في سائر فوائد لفظ الامر ولذلك قال فخر المحققين في الايضاح بعد ذكره ان هذه المسألة فرع

مسئلة اصولية وهي انا اذا علم المكلف انتفاء شرط التكليف عن المكلف في وقت الفعل هل يحسن منه تكليفه ام لا الشيخ والاشاعرة في وقت على الاول والسيد والمعتزلة على الثاني انتهى وايضا يعني هذه المسئلة الاصولية متفرعة على مسئلة اخرى اصولية وهي انه هل يحسن الامر لمصلحة ناشئة من نفس الامر لا من نفس الامر لا عن نفس المامور به في وقته ام لا يحسن الامر الا مع مصلحة ناشئة منهما الشيخ وابن الجنيد والاشاعرة ويحصل الثواب بعزم المكلف على الفعل والسيد والمعتزلة على الثاني انتهى ولازم هذا البناء ان العلامة ومن وافقه لا يقولون بان هذا المكلف المفطر في نهار رمضان اذا انكشف انه لم يكن مكلفا بالصوم في نفس الامر لانه لم يتوجه اليه خطاب اصلا اما بالنسبة الى الصوم نفسه فواضح واما بالنسبة الى المؤطين فمن فلان كلامهم مبني على عدم حسن الامر بمجرد مصلحة ناشئة عن نفس الامر لا المامور به كما بني عليه المسئلة وهو كما ترى اذ الظاهر اتفاق كلماتهم على انه

**وينبغي** التنبيه على امور **الاول** ان تشبث المستدلين على سقوط الكفارة فيما نحن فيه بصورة انكشاف كون الايام من شوال يشعر بعدم الاشكال في سقوطها فيها **و**لذلك قطع به في المدارك وقال ان ظاهرهم ان الحكم فيها مفروغ عنه مسلم عند الطرفين فيكون دفعا وعلله بان الكفارة انما يتعلق بمن افطر في نهار رمضان والمفروض خلافه **اقول** ولم يظهر لي اجماعهم على ذلك فان ثبت فهو والا فيشكل بانه اذا اكتفينا في تعلق بما هو عند المخاطب فلا ريب انه معتقد كونه من رمضان وانه افطر صوم رمضان في اعتقاده فكما يكفي تكونه صوما في اعتقاده يكفي بكونه صوما في اعتقاده يكفي بكونه يوما يجب فيه الصوم من رمضان **و**كيف كان فالاصل وظاهر اتفاقهم يكفي في دفع الوجوب **الثاني** لم يفرق الاكثرون بين الحيض والمرض والسفر الضروري مما لا يتمكن المكلف من دفعه عقلا او شرعا وبين السفر الاختياري **و**قال العلامة في القواعد بعد اختياره سقوط الكفارة بالمرض والحيض ونحوهما لو جامع ثم انشأ سفرا اختيارا لم يسقط الكفارة ولو كان اضطرارا سقطت على رأي **اقول** اذا كان مبناه في سقوط الكفارة على عدم كونه مكلفا بالصوم مع تجويز انشاء السفر الاختياري واختيار المكلف له يكشف ذلك عن عدم كونه مكلفا **و**اما ترديده في الاضطراري مع كونه مثل الحيض والمرض في اسقاط التكليف فقال في الايضاح في وجهه ان الحيض ليس لها عليه قدرة بوجه ما بخلاف السفر فان الحاجة اليه يقتضي قدرته وقصده ولم يجز الافطار والا فيه اختيار ما فعل فقد يكون لسقوطها احتمال عدمه هنا فالاقوى عدم السقوط انتهى **و**اما في المسالك فالاقوى اسقاط الكفارة عن كل مفطر باختياره والاقدام على المحرمات ويظهر من بعضهم انه الحق في ذلك ويدل عليه حسنة حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم لابراهيم بن هاشم رواها في الكافي وهي طويلة وموضع الحاجة هذا قال وقال زرارة ومحمد بن مسلم قال ابو عبد الله ع ايما رجل كان له مال فحال عليه الحول فانه يزكيه قلت له فان وهبه قبل حله بشهر او بيوم قال ليس عليه شيء اذا قال زرارة عنه انه قال انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم خرج في اخر النهار في سفر فاراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت عليه وقال انه حين راى الهلال الثاني عشر وجبت عليه الزكوة ولكنه لو كان وهبها قبل ذلك لجاز ولم يكن عليه شيء بمنزلة من خرج ثم افطر **اقول** والرواية لا تخلو عن اغلاق سيما على ما في التهذيب فانه لم يذكر فيه لا قوله وقد روى زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال ايما رجل كان له مال وحال عليه الحول فانه يزكيه قيل فان وهبه قبل حوله بشهر او بيوم فقال ليس عليه شيء اذا وروى زرارة عنه انه قال انما هذا بمنزلة رجل افطر في شهر رمضان يوما في اقامته ثم يخرج في اخر النهار في سفر واراد بسفره ذلك ابطال الكفارة التي وجبت انتهى **و**الظاهر ان قوله وقال انه حين راى الهلال الى اخره في حديث الكافي بيان ما سبقه فلا بد من حمل ما سبقه على ان المراد مما رواه الراويان معا هو ان تزكية حلول الحول والمراد مما ذكره زرارة وحده بيان تعلق اخراج الزكوة **و**حاصله بملاحظة قوله وقال انه حين راى الهلال انه اذا كان الهبة بعد حلول الحول فهو بمنزلة من افطر وفر بسفره عن الكفارة فلا ينفعه واذا كان قبل حلول الحول فيجوز ولا شيء عليه بمنزلة من خرج الى السفر ثم افطر **الثالث** ان بعض الذين جعلوا هذه المسئلة مبنية على المسئلة الاصولية كصاحب المدارك انما الذي ذكر في جملة ادلة القائلين بعدم سقوط الكفارة ان تعلقه في الوجوب حال حرمة الشهر وقد وجد فيترتب عليه معلوله **و**لا يخفى ما بينهما من التنافي فانما ما ذكره فخر المحققين من ابتناء احدى المسئلتين الاصوليتين على الاخرى على اطلاقه منظور فيه كما يشهد كلماتهم في كتب الاصول وكلما تتبعت هذا يدل على انه لا خلاف بينهم في عدم تعلق التكليف بنفس المامور به **و**الظاهر انه ليس كل احد من الاشاعرة من يقول بوقوعه مضافا الى الجواز كما يظهر من اسناد الامامية في المسئلة الا ان يكون نظرهم الى اقوال اصحابنا فقط **و**فيه ايضا ما مر من انه مستلزم لعدم حصول الاثم ايضا على قول من يقول بسقوط الكفارة **و**هو كما ترى **الرابع** من افطر في شهر رمضان عامدا مستحلا للافطار بما علم تحريمه من دين الاسلام ضرورة كالاكل والشرب والجماع فهو مرتد ان كان فطريا ولم يكن في حقه شبهة محتملة ولا يقبل توبته ظاهرا ويحتمل انه لا يسقط الحد بها وان امكن في حقه الشبهة وادعاها يقبل منه لو نشأ في بريته ولم يعرف قواعد الاسلام ولا موجبات الافطار يعرف ويعامل بعد ذلك معاملة المرتد الفطري **و**نقل عن ابي الصلاح القول بتكفير من افطر بغير ما علم تحريمه ضرورة وهو ضعيف

السادس عشر

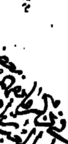
كان افطاره

وان كان عن غير فطرة فدية ستا ويقبل توبته هذا اذا استحل واما معتقد العصيان فيعزر فان عاد فيعزر ثانيا وان عاد فيقتل في الثالثة على قول
وفي الرابعة على اخر والظاهر ان الاول قول الاكثر لرواية سماعة قال سالته عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام
ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة ويدل عليه صحيحة يونس عن الكاظم ان اصحاب الكبائر يقتلون في الثالثة **واما** دليل القول الاخر
فقال في المدارك انه هو ما رواه الشيخ مرسلا عنهم من ان اصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة **اقول** بعد تتبع المسائل في الزنا واللواط وشرب
الخمر وغيرها يظهر ان ثبوت القتل في المرتبة الثالثة انما هو فيما اذا عمل به الاكثر في اكثر الكبائر ووردت الاخبار على خلافها خاصا في الرابعة في
بعضها وفي بعضها نقل الاجماع عليه مثل الزنا واللواط ففيه السيد المرتضى وابن زهرة الاجماع على انه في الرابعة **وكيف كان** فلا حظة
خصوصيات الموارد والعمل بما يقتضي الدليل فيها يجب العمل بالثالثة سيما مع ملاحظة خصوصية الاخبار في سائر الموارد وعمومية ما ورد في اصحاب
الكبائر ويحمل على الموارد المذكورة قال في التذكرة اذا ثبت هذا فالعمل على القول الثاني قال في التذكرة انما يقتل في الثالثة او الرابعة على تقدير
لو رفع في كل مرة الى الامام وعزر اما لو لم يرفع فانه يجب عليه التعزير خاصة ولو زاد على الاربع انتهى **و** هو كما ذكره للرواية المتقدمة والاحتياط
في الدماء **ومن** الاخبار الواردة المناسبة للمسئلة ما رواه الكليني في الصحيح عن بريد بن معوية العجلي قال سئل ابو جعفر عن رجل شهد
عليه شهود انه افطر من شهر رمضان ثلثة ايام قال يسأل هل عليك في افطارك اثم فان قال لا فان على الامام ان يقتله وان قال نعم فان على الامام ان
ينهكه ضربا **الخامس** روى الكليني عن مفضل بن عمر عن الصادق في رجل اتى امرأته هو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها فعليه كفارتان
وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا **و**
بمضمونها عمل الاصحاب لا يضر ضعفها لانجبارها بالشهرة بل الاجماع كما ادعاه الفاضلان بل قال المحقق ان علمائنا ادعوا على ذلك اجماع
الامامية **نعم** نقل في الخلاف عن ابن ابي عقيل انه ليس على الزوج المكره الا كفارة واحدة وهو غير مضر لندرته وتردد هو في المنتهى ثم تظهر
من الصدوق في المقنع التوقف في ذلك **و** لرواية **وكيف كان** فالمذهب هو المشهور **و** لا فرق بين الدائمة والمنقطعة للاطلاق **و** الاصح عدم الحاق الامة
للاصل خلافا للعلامة في القواعد وولده في الشرح وجزم به في المختلف لانها في معنى الزوجة والسيد عميد الدين رحمهما الله **و**
هو كما ترى **وكذا** النائمة خلافا للشيخ للاصل وبطلان القياس سيما مع الفارق لان في المكرهة نوعا من الاختيار ليس فيها كما صرح به في المنتهى **وكذا**
لا يثبت الحكم في الاجنبي المكره لها لما ذكرنا **وكذا** الزوجة المكرهة للزوج **واما** اكراه الاجنبية على ذلك **فقيل** يلحق بها لان تحمل الكفارة لاجل
انما هو لاجل تغليظ العقوبة وهو اولى به في المحرم **و** رد بان الكفارة مسقطة للذنب او مخففة له غالبا وكذلك حين كفارة فجاز اختصاصها
بالاخف ويكون الاثقل مما ينتقم الله به كما قيل في الصيد عمدا مع وجوبها في الخطاء قال في المسالك ومن هنا يعلم ان الكفارة عن العبادة لا تدل
على عظم شانها على غيرها فان الصلوة افضل من الصوم ولا كفارة في افسادها **واعلم** انه لا فرق بين الاجبار الرافع للتمكن من الدفع و
بين ما يحصل من جهة التهديد والتخويف او الضرب المضر الموجب له لشمولهما الاطلاق الرواية وقد مر خلاف الشيخ في بطلان الصوم ولزوم
القضاء في الصورة الاخيرة فاوجبه كما في المريض **و** قد بينا ان الاظهر فيه عدم البطلان وعلى فرض البطلان الاظهر عدم القضاء كما في المسالك
**وقد** يجتمع في الحالة الواحدة الاكراه والمطاوعة كما لو اكرهها ابتداء ثم طاوعته بعد ذلك فيلزمه حكم الاكراه ويلزمها حكم المطاوعة
**وهذا** في مجرد الاستمرار وعلى الايلاج الاول مشكل لعدم تبادر ذلك من الرواية الا ان يكون اجماعا كما ادعوه فيمن طلع الفجر وهو مجامع فانه
انه يجب عليه القضاء والكفارة **نعم** لو نزع بعد الاكراه ثم لم يستمر ان الثاني فيجري فيه ما ذكر **و** يظهر من جميع ما ذكرنا حكمها لو اكره المجنون
زوجته فلا يجب عليه شيء لعدم التكليف في الزوج وعدم الاختيار في الزوجة ولو طاوعته فعليها الكفارة **بقي** الكلام في المسافر لو اكره
زوجته الصائمة **قال** في القواعد وجبت الكفارة عليه عنها لا عنه ويحتمل السقوط لكونه مباحا له غير مفطر لها وقال ولده في الشرح وجه
الاول انه لو فعلت مختارة وجبت عليها الكفارة والاكراه يقتضي تحمل ما يجب على المكره لو فعل طوعا في كل موضع يتحقق الاكراه والاقوى
عندي الثاني لانه لم يفطر احدهما فلا يوجب كفارة انتهى **و** ما اختاره ولده ارجح في النظر للاصل وعدم دلالة الرواية وضعف التمسك
بالعلة **لكن** الاشكال فيما يستفاد من كلام العلامة من اباحة الاكراه **قال** في المدارك الاصح التحريم لاصالة عدم جواز اجبار المسلم
على غير الحق الواجب عليه **و** هو حسن **وكيف كان** فهو لا ينافي عدم ثبوت الكفارة **الثامن عشر** لو عجز عن الخصال الثلث وجب عليه
صوم ثمانية عشر يوما فان عجز استغفر الله ذكره ابن حمزة واكثر المتاخرين وهو مذهب المفيد والمرتضى وابن ادريس ونسبه في المسالك
الكفارات الى المشهور بين الاصحاب والمحقق الاردبيلي نسبه الى المشهور بين المتاخرين وقال الصدوق في المقنع وابن الجنيد انه يتصدق بما يطيق ونسب

السابع عشر

العلامة في المختلف والشهيدان الى التخيير بينهما وههنا مذاهب اخر سنذكرها **حجة** الاولين رواية ابي بصير وسماعة قالا سألنا ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية
عشر يوما من كل عشرة مساكين ثلثة ايام **ويدل** على القول الثاني ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر
رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر يتصدق بما يطيق
**وربما** يحتج له بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور وهو كما ترى اذ لا ريب ان ذلك بعد العجز عن الجميع فلا يصح ان يؤتى اذا كان عجز عن
الجميع فلا يصح ان يؤتى فلم اختيار احدهما وهو الصدقة والعمل فيها لان مقتضى التخيير في العمل بالقاعدة معا التخيير في الاتيان بايهما اراد
المقدور كما هو مذهب القائل مع ان التصحيح انما يفيد البت والتعيين **وحجة** المخيرين الجمع بينهما والحمل على التخيير ولم وجد لهم ترجيح
خبر الثمانية عشر والا فالترجيح لشهرة العمل واعتضادها بما ورد في الظهار كما ستشير اليه **واعلم** ان كلماتهم هنا في غاية الاضطراب نظرا
نفيا للطلب في كلامهم **فان** المحقق في الشرائع والنافع ذكر في باب الكفارات ان كل من وجب عليه صوم شهرين متتابعين فعجز صام ثمانية عشر
يوما فان لم يقدر تصدق عن كل يوم بمد من الطعام وان لم يستطع استغفر الله **وكذا** العلامة في القواعد في كتاب الكفارات **وكذا** الشهيد
في اللمعة وابن ادريس في الكفارات **بل** نسبه في المسالك الى المشهور **وقيل** بوجوب الاتيان بالممكن من الشهرين حتى لو امكن صوم ما يزيد عن
**وعن** العلامة القول بوجوب الاتيان بالممكن من الصوم والصدقة وان تجاوز الثمانية عشر يعني اذا امكنه شيء فانه ياتي به ما استطاع **وقال**
المحقق في الشرائع في كتاب الصوم كل من وجب عليه شهران متتابعان فعجز صام ثمانية عشر يوما فان عجز عن الصوم اصلا استغفر الله فهو كفارة
مثل عبارة القواعد والارشاد **وظاهر** المحقق الاردبيلي انه المشهور بين المتأخرين **وقال** العلامة في المختلف في كتاب الصوم من عجز عن الثلث يعني
الخصال الثلث فوجب عليه صوم ثمانية عشر يوما قاله المفيد والسيد المرتضى وابن ادريس وقال ابن الجنيد والصدوق محمد بن بابويه في المقنع
يتصدق بما يطيق والاقرب عندي التخيير ثم شرع في الاستدلال على مذهبه **وتبعه** جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في الدروس والثاني
**وقال** الشيخ في النهاية في كتاب الصوم بعد ذكر الخصال الثلث المخير فيها فان لم يتمكن فليتصدق بما يتمكن منه فان لم يتمكن من الصدقة صام ثمانية
عشر يوما فان لم يقدر صام ما تمكن منه فان لم يستطع قضى ذلك اليوم واستغفر الله ومقتضاه جعل صوم ثمانية عشر مرتبة متوسطة بين الصدقة
بالمقدور وبين صوم ما تمكن **وعن** المنتهى يصوم ثمانية عشر يوما وان لم يقدر تصدق بما وجد او صام ما استطاع فان لم يتمكن استغفر الله ولا
شيء عليه في نسبه الى علمائنا **وليس** في المنتهى ولعل مراده بالنسبة الى علمائنا هو عدم لزوم شيء بعد العجز عن الخصال والاتيان بالبدل في
الاقل ليس مجموع ما ذكره مشهورا بين العلماء فضلا عن كونه اجماعيا كما يشير به عبارة التذكرة قال فيها لو عجز عن الاصناف الثلثة صام ثمانية عشر يوما
فان لم يقدر تصدق بما وجد او صام ما استطاع فان لم يتمكن استغفر الله تعالى ولا شيء عليه قاله علماؤنا لما رواه العامة ان النبي صلى الله عليه وآله قال للاعرابي
اذهب فكله انت وعيالك ولم يامره بالكفارة في ثاني الحال ولو كان الوجوب ثابتا في ذمته لامره بالخروج عنه عند قدرته الى قوله وقال الزهري و
الثوري وابو ثور اذا لم يتمكن من الاصناف الثلثة كانت الكفارة في ذمته الى ان قال اختلف عبارة الشيخين هنا فقال المفيد رحمه الله لو عجز عن الاصناف
الثلثة صام ثمانية عشر يوما متتابعات فان لم يقدر تصدق بما اطاق او فليصم ما استطاع فجعل الصدقة مرتبة بين العجز عن صوم ثمانية عشر والشيخ
عكس فقال ان لم يتمكن الى آخر ما نقلنا عنه سابقا فظهر ان مراده من النسبة الى علمائنا هو ان لا يبقى في ذمته شيء بعد العمل بما هو بدل عن الخصال
وان كان نفس البدل مختلفا فيه ثم ان اكثرهم حيث يقولون بعد العجز عن الخصال يبقى الكفارة في الذمة **واختار** ابن ادريس بقاء هذا القول و
لم يذكر الاستغفار ثم قال في كفارة صوم النذر بعد ما اختار انه مثل كفارة رمضان فان لم يتمكن منه صام ثمانية عشر يوما فان لم يقدر تصدق بما
يتمكن منه فان لم يستطع استغفر الله وليس عليه شيء **وقال** ابن حمزة في الوسيلة وان عجز عن الكفارات الثلث **والظاهر** ان مراده كفارة رمضان ان
امكنه صيام ثمانية عشر يوما صام وان لم يمكن استغفر ولم يعد وان عجز في كفارة النذر عن صيام شهرين وعن بدله وعن صيام ثمانية عشر يوما صام
ثلثة ايام وان عجز استغفر هذا هو ذكر الاقوال اجمالا **وقبل** الخوض في المقصود لابد من بيان معنى العجز عن الكفارة ومعنى قولهم من وجب عليه
صيام شهرين وعجز عنه صام ثمانية عشر يوما والتفرقة بين مواضعه **فنقول** العجز عن الكفارة لما بعد الاستطاعة والظاهر انه لا خلاف بين
الاصحاب في ان العبرة في الكفارة بحال الاداء لا الوجوب وكما يلحق به بعض العامة فلو قدر على العتق اولا ثم عجز فلا يبقى في ذمته بل ينتقل
تكليفه الى صيام الشهرين وهكذا اذا قدر على صيام الشهرين ثم عجز فينتقل فرضه الى الاطعام فيصدق على من عجز عنه انه ممن عجز عن صيام شهرين
والمراد بقولهم من وجب عليه صيام شهرين انه كان ممن يكون من شأنه الخطاب بالصيام لو كان واجدا الشرائط وتعلق به في الجملة لا خصوص الوجوب المطلق

البتة فقوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا يعني ان وجدها ثم قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يستطع فصيام شهرين متتابعين ان استطاعه وهكذا فليس المراد الواجب المطلق وهذا المعنى الذي ذكرناه موجود في المرتبة والمخيرة وكفارة الجمع ولكن في مضمونه ذلك في الجميع عوض فلم يتبين ان لا معنى لقول الجماعة في غير الكفارات وحصوا ما ذكروه واستشكله جماعة من المتأخرين مثل الشهيد الثاني في المسالك وصاحب الكفاية وغيرهما انه لا دليل على ذلك ولا مستند له **اقول** الظاهر ان مراد الجماعة من هذه العبارة ان من تعلق به وجوب صيام الشهرين وكان من شأنه ذلك بالمعنى الذي قدمناه ولم يمكن الاتيان به ولا بالبدل الاولي التخييري فيما بدل تخييري او بدلي ترتيبي اولي وبعضه فقط فيما لم يكن بدل اولي كما في كفارة الجمع فيصوم ثمانية عشر يوما وليس المراد انه اذا عجز عن صيام الشهرين يلزمه ذلك وان قدر على العتق او الاطعام في المرتبة والمخيرة **نعم** مقتضى قولهم ثبوته في كفارة الجمع مع القدرة عليهما او على احدهما ذلك لانا في ما ذكرناه انها ليس فيه بدل عن الصيام واطلاقهم الكلام في هذا المقام لاجل الاعتماد على ما ثبت بالادلة مع ان العجز عنه يتفصل الى البدل الاولي لا غير خصوصا مع ملاحظة رواية ابي بصير لا يكون الثمانية عشر بدلا عن الشهرين مطلقا بل هو مصرح به في كلام بعضهم ومن عبارة التحرير الآتية في كفارة رمضان **والظاهر** ان مستند الجماعة هو رواية ابي بصير ومقصودهم الاطلاق **ويتطرق** الاشكال في الاستدلال بها بعد تسليم سندها من وجوه **الاول** جعل الثمانية عشر بدلا عن صيام الشهرين مع منافاته لاخر الرواية حيث قال عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام **والثاني** انه لو فرض تمكنه عن الصيام ثم عجز عنه وتمكن من الاطعام وعجز عنه بعد ذلك فبملاحظة ان العبرة في الكفارة بحال الاداء وقد انتقل فرضه الى الاطعام فالذي فات عنه هو الاطعام فلا بد ان يكون الثمانية عشر بدلا عنه دون الصيام سلمنا الامكان فما وجه الترجيح **والثالث** انه لا دلالة في الرواية على انه ان عجز عن الثمانية عشر تصدق عن كل يوم بمد **والرابع** انه ليس فيها دلالة على انه يستغفر ولا شيء عليه **والخامس** ان الرواية لا دلالة فيها على حكم الشهرين الواجبين بالنذر وشبهه وعلى حكم كفارة الجمع اذا عجز عن الشهرين وقدر على الاخرين وكلامهم يفيد الاطلاق **ويمكن** ان يدفع **الاول** بان الظاهر ان الجماعة ذهبوا في هذا الكلام على مشي الرواية حيث عنونوا الرواية بالسؤال عن العاجز عن الصيام فليس مرادهم ان من عجز عن صيام شهرين متتابعين انه يصوم ثمانية عشر يوما بدلا عن صيام الشهرين من حيث انه بدل عنه بل المراد انه يجب على من عجز عن الشهر صوم ثمانية عشر يوما وان كان الذي بدلا عن جميع الخصال اذ قد بينا انه لو يفعل احد ملزم صياما ثمانية عشر يوما مع التمكن عن العتق والاطعام بل المراد صورة العجز عنه وعن غيره لذلك جعل العلامة في المختلف وغيره عنوان المسألة من عجز عن الخصال الثلاث فهي ايضا ليست بصريحة في اختصاص صوم ثمانية عشر يوما ببدلية الصيام بل قوله عليه السلام في اخرها عن كل عشرة مساكين ثلاثة ايام ظاهر في خلافه وانما اقتصر الراوي على السؤال عنه لاجل انه كان يتوهم ان العجز عن العتق والاطعام لا اشكال فيه **ولكن** يمكن المناقشة في صيام الشهرين المتتابعين باسقاط التتابع مثلا او تقليل العدد وان كان توهما ضعيفا لامكان تقليل العدد في الاطعام ايضا بل في التسوية بالتجزية **وهذا** مما يؤيد القول باشتراط التتابع في الثمانية عشر كما سنشير اليه **وبذلك** يندفع الاشكال الثاني ايضا اذ لو نقل بالاختصاص حتى يرد ذلك **مع** انا ذكرنا ان المراد بوجوب الشهرين هو تحقق تعلقه وكون المكلف من جملة من يكون من شأنه ذلك فلا عبرة بالانتقال الى الاطعام في ذلك **واما** الاشكال الثالث فيندفع بانه لا يجب ان يكون دليلهم في لزوم الصدقة المذكور هو هذه الرواية بل هو مقتضى تتبع النظائر وملاحظة الاخبار المستفيضة جدا المتفرقة منها ان بدل كل يوم من الصيام مد من الطعام في مواضع كثيرة من مواضع العجز **منها** ما دل على بدلية اطعام ستين مسكينا عن صيام شهرين في المرتبة مع ملاحظة ان الاشهر الاظهر كفاية مد لكل مسكين **ومنها** ما ورد في افطار الشيخ الكبير وذي العطاش والحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن **ويؤيده** لزوم الكفارة بمد اذا اخر قضاء رمضان الى القابل بلا عذر **ومنها** ما ورد في فدية صوم النذر **بل** منها ما يدل بعمومه على ما نحن فيه وهو صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام في رجل نذر على نفسه ان هو سلم من مرض او تخلص من حبس ان يصوم كل يوم اربعاء وهو اليوم الذي تخلص فيه فعجز عن الصوم لعلة اصابته او غير ذلك فمد الله للرجل في عمره واجتمع عليه صوم كثير ما كفارة ذلك قال يتصدق لكل يوم مد من حنطة او تمر ثم قال الظاهر المراد بقوله او غير ذلك من الصيام الواجب ويوضحه ما رواه الصدوق في الحسن عن ادريس بن زيد وعلي بن ادريس قالا سألنا الرضا عليه السلام عن رجل نذر نذرا ان هو تخلص من الحبس ان يصوم كل يوم يتخلص فيه فعجز عن الصوم او غير ذلك فمد له في العمر الى اخر ما مر وفي تفاوت **ثم** ان بعضهم فهم من هذه العبارة المشهورة ان مرادهم ان بعد العجز عن الثمانية عشر يوما يتصدق عن كل يوم من الستين يوما بمد **وهو** توهم انه خلاف المتبادر من العبارة لا يصح لسقوط حكم الستين قبل ذلك فان من اقسام المسألة الكفارة المخيرة ولا ريب انه لا ينتقل فيها من صيام شهرين الى الثمانية عشر مع التمكن من اطعام ستين مدا بعد فرض العجز عنه لا معنى للعود اليه مع انه صار الا بدل بل لا يتم في المرتبة ايضا لان اطعام الستين انما هو بعد العجز عن صيام ا



بلا واسطة فلا معنى لتوسيط الثمانية عشر واما الاشكال الرابع فيندفع ايضا بانه لا يلزم ان يدل عليه هذه الرواية بل هو مستفاد من خبر غيرها
مثل رواية ابي بصير عن الصادق ع قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على
صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرم عليه ان يجامعها وفرق بينهما الا ان ترضى المرأة ان
يكون معها ولا يجامعها واما الاشكال الخامس فلا مسرح له بعد نفي النذر وشبهه لكونه قياسا ولمنع اتحاد الطريق واما كفارة الجمع فيشكل ذلك
ايضا فيها ولا بد من حملها على الاطعام والعتق المعهودين والا فلا يصح السؤال والجواب وح فنقول ان المتبادر منه هو العتق والصدقة اللذان
وجوبهما من باب البدل تخييرا او ترتيبا لا عينا ان ارادتهما معا يوجب استعمال اللفظ في المعنيين المختلفين وهو خلاف التحقيق مع ان مراده
اطلاق الوجوب عند العجز عن الصيام ولا يشمل الرواية اما لو قدر عليهما في كفارة الجمع وان قيل ان مراده العجز عن بدل الصيام المنصوص في الاصل
يعني ان ذلك الصيام المطلوب في كفارة الجمع هو الصيام الذي له بدل في الاصل فقد جمع هنا مع الآخرين فمراد العجز عنه وعن بدليه فان قدر على العتق
والصدقة المعينين في كفارة الجمع يلزمه الجمع بل لزمه احد البدلين الآخرين عوضا عنه ايضا وان قدر على المعينين عليه فالمراد انه اذا عجز عن الصيام
في كفارة الجمع وعجز عن بدله الاصلي فيصوم ثمانية عشر يوما وان قدر على العتق والصدقة المعينين فمع انه لم يدل دليل على ملاحظة البدل الاصلي
هنا يلزم استعمال اللفظ في ثلث معان مختلفة احدها العجز عن الصوم وبدليه المترتبين او المخيرين والثاني العجز عنه وعن بدليه المنصوص في اصل
وضع الكفارة وقد عرفت فيما ان ظاهر الرواية هو الكفارة المخيرة او المرتبة المشتملة على صيام الشهرين واما كفارة الجمع فلا يدل عليه الرواية وقد
وجدت في حواشي نسخة من القواعد حاشية منسوبة الى فخر المحققين على هذه العبارة في باب الكفارات قال محمد بن المطهر هذه فيمن عليه الشكر
ولا يكون لها بدل واما في المرتبة فاذا عجز عنه يستغفر الله تع ولم يجب الثمانية عشر ورأيت في هذه النسخة ايضا في كتاب الظهار
مكتوبة على قول المص ولو عجز عن الكفارة وما يقوم مقامها كفاه الاستغفار حاشية منقولة من خطه ره وهذه صورتها واعلم ان الكفارة هي
الخصال الثلث وما يقوم مقامها الكفارة ثمانية عشر يوما وتقدير ذلك ان نقول ان عجز عن العتق والصيام والاطعام ابتداء كفاه الاستغفار وهو ظ
لان الثمانية عشر يوما بدل الشهرين واذا عجز عن الشهرين انتقل الى الاطعام ولو عجز عن الشهرين وتمكن من الاطعام ثم عجز عنه فانه يكفيه الاستغفار
وانما اذا عجز ابتداء عن العتق والاطعام وقدر على الصيام تعين الصيام للشهرين ثم بعد تعين الصوم عجز عنه تعين صيام ثمانية عشر يوما هذا في
المرتبة واما في كفارة الجمع فانه يجب عليه اذا عجز عن الصوم وغيره صيام ثمانية عشر يوما عن الصوم واستغفر الله تع عن الباقي ولو قدر على غير الصوم
من الخصال الثلث وجب والعبد كفارته الصوم لا غير له يصوم شهرا فان عجز عنه صام تسعة على الاقوى وفي معنا الكفارة المخيرة اذا عجز عن الخصلتين
غير الصوم متعين الصوم فاذا عرض له العجز بعد القدرة صام الثمانية عشر يوما واما اذا عجز عن الكل دفعة واحدة ابتداء فالثمانية عشر يوما بخلاف المرتبة
والفرق بينهما ان المرتبة الواجب منها واحد دائما واما الواجب على التخيير فاخترنا في اصول الفقه وجوب الكل وبفعل البعض يسقط هذا هو
الذي استقر عليه رأينا ورأي والدي ولهذا لو ترك الكل استحق العقاب على ترك الكل بمعنى انه يستحق العقاب على ترك امور يجزي بعضها عن بعض
فكل واحد من خصال المخيرة يوصف بالوجوب دفعة واما المرتبة فلا ويجب الاستغفار هنا مع صوم الثمانية عشر يوما وكذا في كل موضع ينتقل
الى الثمانية عشر يوما توبة لا كفارة والفرق بين الاستغفار الذي هو توبة والذي هو كفارة انه يجوز ان يكون عن بعض الامور دون البعض اجماعا واما
التوبة ففيها الخلاف وكتب محمد بن المطهر انتهى الحاشية اقول قد ظهر مما بينا ان مراد الفقهاء من هذه العبارة موافقا لما ورد في كتاب
السنة هو مطلق الوجوب الاعم من المطلق والمشروط والعيني والتخييري والترتيبي وليس المراد بالعجز العجز بعد القدرة بل الاعم كما مر فنقول
ان فاقد جميع الخصال والعاجز عنها يصدق عليه انه وجب عليه الصيام وعجز عنه سيما بملاحظة رواية ابي بصير فقوله ره واذا عجز عن الشهرين ينتقل
الى الاطعام مراده انه ليس مكلفا بالصيام انه سقط بسبب العجز وانتقل الى الاطعام انما هو اذا استمر حكم القدرة على الصيام بعد قدرة على الصيام
واما اذا لم يقدر على الاطعام فانتقاله اليه مم والا لما وجب عليه الصيام بعد حصول القدرة عليه يعني انما كان التكليف قد انتقل الى الاطعام بعد
العجز عن الكل بتبادر الكل في ضمن العجز عنها ولا يحتمل الاطعام سفر بيانه اخر المراتب فيصدق عليه انه تعلق به حكم وجوب الصيام في الجملة فانه
عجز عنه فيتم كون الثمانية عشر بدلا عن الصيام قوله ره ولو عجز عن الشهرين وتمكن من الاطعام ثم عجز عنه الخ مراده انه استقر عليه الاطعام
ويتعين عليه فاذا عجز عنه بعد القدرة فهذا عاجز عما وجب عليه من الاطعام العكس وجوب الصيام عليه حتى يكون الثمانية عشر عوضا عنه
اقول ان كان مراده استقرار الاطعام عليه وتعينه عليه بعد التلف ايضا فهو مم بل هو ح كفاقد الجميع ابتداء وقد مر ان الصيام في الكفارة
بحال الاداء لا الوجوب بلا خلاف والكفر وحض ان حالة الوجوب تعد نحو والمعتبر انما هو هذه الحالة التي يريد ان يدفع فيها فالظاهر ان الثمانية عشر

في تحقيق المطلب

اذ السؤال في الرواية انما هو عن العجز عن الصيام مع العجز عن الاطعام والعتق ايضا م

صيامه المتعين في الثالث العجز عنه وعين م

ذكرنا م

عن الصوم وجب الاطعام فاذا عجز عنه م

في نقل كلام فخر المحققين حاشية على القواعد في هذه العبارة م

ان الاستغفار الذي هو كفارة م

ويرد عليه ان الانتقال الى الاطعام م

سا داء موجود فهو كفاقد فكنه خلاف المفروض فان كان مراده الاستقرار عليه بعينه منه

يتعلق به ايضاً **قوله** تعين صيام ثمانية عشر يوماً ان اراد من جهة تعين الصيام عليه ففيه المنع المتقدم وان اراد انه ح فاقد للجميع وعاجز عن الجميع الذي من جملتها صيام الشهرين فهو حسن **قوله** واما في كفارة الجمع لا تعدد فيها لان الرواية لا تدل على حكم كفارة الجمع بوجه من الوجوه فلا دلالة لها على وجوب الثمانية عشر سواء قدر على الاخرين ام لا **قوله** بخلاف المرتبة فقد عرفت ان المرتبة ايضاً كذلك **قوله** الواجب منها دائماً **اقول** نعم ولكن لا يستبين الا بالعجز عن سابقه او الممكن عنه والمفروض عدم التمكن عن المرتبين الاخيرين ايضاً فانما يبقى تعلق الوجوب في الجملة الى الجميع فيصح انه عجز عن الصوم المتعلق به في الجملة مع العجز عن الاخرين كما هو مدلول الرواية **قوله** فاختيار نافي الاصول الفقه **اقول** لا يخفى انه مبني على انه يكون كل واحد منها واجباً بالاصالة ولكن على البدل بمعنى انه لا يجب فعل الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع ايضاً وذلك يكفي في صدق تعلق التكليف بالصوم بشرط التمكن في الجملة ويصدق عليه انه عاجز عنه مع العجز عن الاخرين **و** من جميع ما ذكرنا في معنى الحديث والاشكال الوارد ونفاوت الحكم بتفاوت معاني الرواية وتفاوت حال الكفارات بتفاوت الموجبات لها ظهر وجه اختلاف الاصحاب في التعبير عن عنوان المسئلة **فلنفصل** الكلام في مقامات **و** ننقل الخلاف **و** نذكر ما هو الحري بالاختيار بذكر مباحث **الاول** كفارة شهر رمضان واختلف فيه الاصحاب فذهب المفيد والمرتضى وابن ادريس في القواعد والارشاد والمنتهى والشهيد في اللمعة ذكره بل نظر انه المشهور ان من عجز عن الكفارات الثلث يصوم ثمانية عشر يوماً وذهب الصدوق في المقنع وابن الجنيد وصاحب المدارك وبعض من تاخر عنه الى انه يتصدق بما يطيق وهو ظاهر الشيخ في كتابي الاخبار وذهب العلامة في المخ والشهيد في حاشية الى التخيير بينهما وكذا الشهيد الثاني في المسالك وقال في التحرير لو عجز عن صيام شهرين متتابعين وتمكن من صيامهما متفرقة ولم يقدر على العتق ولا الاطعام فالوجه وجوب الشهرين متفرقة ولو عجز صام ثمانية عشر يوماً ثم قال لو عجز عن الشهرين وقدر على شهر فالوجه وجوبه ولا ينتقل الى ثمانية عشر وكذا لو قدر على عشرين يوماً على اشكال في ذلك ولو عجز عن اطعام ستين وتمكن من اطعام ثلثين وجب ولم يتمكن من صيام شهر والتصدق على ثلثين فالاقرب وجوبهما معاً وعن المنتهى انه جعل التصدق بالممكن بعد ثمانية عشر يوماً وقال الشيخ في النهاية ان لم يتمكن عن الكفارات الثلث فليتصدق بما تمكن منه فان لم يتمكن من التصدق صام ثمانية عشر يوماً وان لم يقدر صام ما تمكن منه فان لم يتمكن من ذلك قضى واستغفر الله وليس عليه شيء وعن السيد لو عجز عن الثلث صام ثمانية عشر يوماً متتابعات فان لم يقدر تصدق بما وجد وصام ما استطاع **حجة** الاول رواية ابي بصير المتقدمة **و** **حجة** الثاني صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله في رجل افطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكيناً فان لم يقدر تصدق بما يطيق وحسنة عبد الله بن عبد الله بن هاشم عنه في رجل وقع على اهله في شهر رمضان فلم يجد ما يتصدق به على ستين مسكيناً قال يتصدق بقدر ما يطيق والظاهر ان المراد العجز عن الخصال الثلث **و** **حجة** الثالث الجمع بين الروايتين **و** الاظهر العمل على الاول والقدح في سند الرواية من جهة اسمعيل بن مرار وعبد الجبار بن مبارك مع عمل الاصحاب عليه لا وجه له مع ان اسمعيل بن مرار ممن يروى عنه ابرهيم بن هاشم في غاية الكثرة وهو مؤيد قوى وروى الكشي عن عبد الجبار ايضاً خبراً دالاً على مدحه لكن بسنده ضعيف ولا يضر وان الناقل للرواية هو عبد الجبار **و** كيف كان فالشهرة بحبره ولا ينزح عليه الصحيحة مع العامل بها شاذاً والجمع انما هو اذا حصل التكافؤ وهو مفقود **و** **اما** قول التحرير فلعله مستند الى عموم قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ونحوه من الاخبار **و** **فيه** ان رواية الثمانية عشر يوماً بل وصحيحة عبد الله بن سنان اخص من تلك القاعدة والخاص مقدم على العام ومع هذا فلا دليل على الجمع بين روايتي رواية الثمانية عشر بجعلها متأخرة عنه **و** ابعد من ذلك ما نقل عن **و** **اما** دليل الشيخ والسيد فلعله الجمع بين الاخبار وقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور وما في معناها **و** لكنها التفصيل الذي ذكراه لم يدل عليه دليل **و** ربما يبنى الاتيان بحسب المقدور على ان وجوب الجزء هل هو تابع للكل او بالعكس او كل واحد منهما مستقل **و** الاظهر ان وجوب الجزء تابع والدليل عليه ثبت **و** ربما يؤيد الاستقلال بان الاصل عدم اشتراط وجوب بعض الاجزاء بالقدرة على الاخر والا لزم اما الترجيح بلا مرجح او الدور **و** **فيه** ان الحكم متعلق بالكل وهو وان استلزم الامر بالجزء لكنه من باب وجوب المقدمة وليس وجوبه اصلياً بل تبعي فلا يحتاج الى التمسك بالاصل في عدم اشتراط وجوب بعضها ببعض مع ان الدور المتوهم ليس من باب الدور التوقفي بل هو معي ولا استحالة فيه **ثم** على القول بلزوم الثمانية عشر يوماً ففي وجوب التتابع وعدمه قولان ناظراً الى اطلاق الرواية منضماً الى الاصل والى اقتضاء البدلية ذلك وفي عمومه منع **نعم** يؤيده ما قدمنا سابقاً مع كونه احوط **و** يؤيد الاول رواية سليمان بن جعفر الجعفري عن ابي الحسن انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين ولعله الاظهر **و** لو فعل البعض ثم قدر على الباقي لان الامر يقتضي الاجزاء وورود الاطلاق الواردة في الظهار المخالفة لذلك محمولة على الاستحباب **و** لو حصل العجز بعد صوم شهر فيحتمل وجوب الثمانية عشر لصدق العجز عن صيام شهرين وعدم وجوبه لان الثمانية عشر بدل عن الشهرين فيكون ضعفها بدلاً عن ضعفه والسقوط راساً لصدق صيام الثمانية عشر في ضمن الشهر **و** الاول اظهر **ثم** بعد البناء على

العجز عن الجميع

كونه

ثم الكلام في ... في حكم كفارة شهر رمضان

ثم في حكم التتابع على القول بلزوم الثمانية عشر يوماً



صيام الثمانية عشر لو عجز عنه فربما يظهر من المحقق في الشرائع انه يأتي بما يمكن منه ولعله للعمل بان الميسور لا يسقط بالمعسور قال وان عجز استغفر الله فهو كفارته وقال في المدارك ان هذا الحكم يعني الانتقال الى الاستغفار مقطوع به في كلام الاصحاب بل ظاهرهم انه موضع وفاق ويدل عليه روايات منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او صدقة او عتق في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار واما حد العجز فمعناه في العتق والصوم ظاهر اذ عتق بعض الرقبة لا يسمى رقبة وكذا صيام الاقل من الشهرين واما الصدقة فحده ان لا يجد ما يصرفه في الكفارة فاضلا عن قوته وقوت عياله في ذلك اليوم وكذا عن مستثنيات الدين قال المحقق الاردبيلي ره وكذا العجز عن قيمة الرقبة مع وجودها بها فكانهم اخذوه من كون ذلك في الدين ونحوه فان فاض ونقص فهل يتصدق به فلا يبعد الاجزاء كاحتمال كون ذلك للرخصة **الثاني** كفارة الظهار فعن المفيد وابن الجنيد فيما لو عجز عن الخصال الثلث انه لا بدل له بل يحرم عليه وطيها الى ان يؤدي الكفارة وقال الشيخ في النهاية حكم بانه يفرق بينهما الحاكم ولا يقربها الى ان يؤدي الكفارة ولكن في بعد ذلك اذا عجز عن اطعام الستين صام ثمانية عشر يوما فان عجز عن ذلك ايضا كان حكمه ما قدمناه من تحريم وطيها الى ان يكفر وقال ابن البراج مثل ما قال الشيخ اخيرا وقال ابن حمزة اذا عجز عن صوم شهرين متتابعين صام ثمانية عشر يوما فان عجز تصدق عن كل يوم بمد من طعام فان عجز استغفر الله ولعل مراده ايضا بعد العجز عن خصال الثلث وقد نقله قول العلامة في القواعد انه لو عجز عن الكفارة وما يقوم مقامها كفاه الاستغفار في الوطي وقال ابن ادريس بعد نقل عبارة النهاية الاولى والاولى انه يستغفر الله بدلا عن الكفارة ولا يفرق الحاكم بينهما لعدم الدليل وقال انه رجع عنها في الاستبصار وقال انه يطأ زوجته بعد الاستغفار ويكون الكفارة في ذمته الى ان يقدر عليها انتهى وهو مختار العلامة في المخ وذهب الصدوق قال الى ان بدل الكفارة هو التصدق بما يطيق وقال الصدوق في المقنع بعد ذلك وروي في حديث اخر انه اذا لم يطق اطعام ستين مسكينا صام ثمانية عشر يوما **حجة** المفيد وابن الجنيد الاصل وان نص القرآن انما جاء على هذه الخصال الثلث فلا يجزي غيرها ورواية ابي بصير المتقدمة في الجواب عن الاشكال الرابع **وفيه** ان الاصل يخرج عنه بالدليل وكذلك الاية تخصص به ولا يستلزم ذلك النسخ كما توهم والرواية معارضة بما هو اقوى منها مع انها لا تنفي لزوم الثمانية عشر او التصدق اذا امكن كما لا يخفى بل انما تدل على ان الاستغفار بعد العجز عنها يوجب حلية بوجب الحل وسيجيء ما يعارض ذلك ايضا **وحجة** القول بوجوب الثمانية عشر يوما عموم رواية ابي بصير المتقدمة في اول الابحاث من الكتاب بل ثنائها وخصوص موثقة ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل ظاهر من امرأته فلم يجد ما يعتق ولا ما يتصدق ولا يقوى على الصيام قال يصوم ثمانية عشر يوما لكل عشرة مساكين ثلثة ايام وهذا هو الدليل الذي ذكرنا انه يخرج عن الاصل ويخصص الاية لجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد سيما اذا اشتهر العمل به **واما حجة** جواز الوطي بعد حصول ما يقوم مقام الكفارة فهو ظاهر اطلاق هاتين الروايتين في مقام الحاجة وخصوص موثقة اسحق بن عمار بل حسنته لابرهيم بن هاشم او صحيحته لمنع كون سهو هذا واقفيا وكون مدح ابرهيم بمنزلة التوثيق عن ابي عبد الله ع قال الظهار اذا عجز صاحبه عن الكفارة فليستغفر ربه وينوي ان لا يعود قبل ان يواقع ثم ليواقع وقد اجزأه ذلك من الكفارة فاذا وجد السبيل الى ما يكفر يوما من الايام فليكفر وان تصدق واطعم نفسه وعياله فانه يجزيه اذا كان محتاجا والا لم يجد ذلك فليستغفر ربه وينوي ان لا يعود فحسبه بذلك والله كفارة **واما حجة** الصدوق فلم اقف لهما على شيء ولا دلالة في صحيح عبد الله بن سنان المتقدمة على حكم الظهار ولا يمكن التمسك بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولجريانها في الصوم ايضا وتعين الاطعام عليه بعد العجز عن الصيام انما يسلم اذا تمكن عن تمامه **مع** ان القاعدة عامة والموثقة خاصة فهي احرى بالعمل واعلم ان المراد بالاستغفار في هذا الباب وغيره مما ورد فيه التوبة ولكن مع التكلم بقوله استغفر الله فهو كاشف عن التوبة كما ان كلمة الشهادة كاشفة عن الاسلام فلا ينفع اذا لم يكن تائبا بينه وبين الله وان حكم بسقوط الكفارة عنه وحل الوطي ظاهرا ويستفاد ذلك من روايات كثيرة منها رواية ابي بصير المتقدمة ومنها رواية داود بن فرقد الواردة في وطي الطامث ففي اخرها ان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة ولا بد فيه من النية لانه عبادة موقوفة عليها ومقتضى كونه بدلا لسقوط الكفارة فما اشتمل عليه موثقة اسحق بن عمار من لزوم الكفارة اذا وجد السبيل بعد ذلك محمول على الاستحباب **الثالث** كفارة النذر وقد مر ما قاله ابن حمزة وابن ادريس وقد عرفت مقتضى عبارتهم هنا في كتب الكفارات والمتجه حملها على المختار من كون كفارة النذر هي كفارة شهر رمضان وقد ذكرنا ان عموم رواية ابي بصير تشمله فيجب عليه صيام ثمانية عشر يوما بعد العجز عن الاخرين ايضا واما الاطعام عن كل يوم بمد فلم نعرف عليه دليلا الا ما اشرنا اليه سابقا واما الاستغفار فلا اشكال فيه كما تقدم ويدل عليه رواية ابي بصير المتقدمة في الاشكال الرابع واما قول العلامة بلزوم الاتيان بما قدر عليه من اصل الكفارة نظرا الى قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور وفيه ما في الروايات كما مر **الرابع** صيام النذر يوما في معناه من نذر صيام شهرين فعجز عنه فلا دليل على وجوب ثمانية عشر

يوما عليه ولا التصدق بمد عن التمانية عشر يوما عليه قيل لا التصدق بمد عن الثمانية عشر يوما ولا غيره **نعم** يجزي فيه فعل المجزو لا يسقط بالعجز وهو ايضا مشكل فلا ينبغي الامارود من التصدق عن كل يوم بمد في كفارة صوم النذر بعد العجز عنه كما مر الاشارة **و** سيجي الكلام والخلاف في وجوب فدية صيام النذر بعد العجز عنه كما مر الاشارة اليه وفي مقدار كفارته **و** كيف كان فلا دليل على التفصيل المذكور فيه فحاصل المختار في المسئلة ان من كان عليه الكفارات الثلث مرتبة او مخيرة وعجز عن الجميع فيجب عليه صيام ثمانية عشر يوما على الاظهر **و** ان كان التتابع احوط **و** ان عجز عنه فاطعام ثمانية عشر مسكينا بمد من طعام على ما نردد فيه مع رجحان عدم الوجوب من جهة الشهرة وتدفع النظاير في روايتي المتقدمتين ومع العجز عنه فكفارته الاستغفار بمعنى سقوط الكفارة عنه وان كان الظاهر فيجله الجماع **و** اما كفارة الجمع واليمين من النذر وان قلنا بنفسه فيهما على دليل يعتد به هذا التفصيل **التاسع عشر** لو تبرع متبرع عمن يجب عليه الكفارة فان كان ميتا فالاصح جوازه مطلقا لعموم الروايات المستفيضة الدالة بعمومها على ان كل من عمل عملا صالحا على الميت فينفعه **و** قد مر بعضها في كتاب الصوم ويؤيده جواز اداء الدين بل الكفارة ايضا دين **و** يؤيده ما مر في الزكوة للغارمين وكذلك ما دل على جواز فعل الولي عن الميت وغير ذلك **و** يظهر من العلامة في التحرير حيث اكتفى بذكر الخلاف في الحي كون المسئلة اتفاقية **و** لكن يظهر من المسالك وجود الخلاف حيث جعله اقوى القولين **و** اما الحي فنقل في المختلف عن المبسوط انه كالميت قال وقال بعض اصحابنا لا يجزي ولو جعوه قويا عندي الاول **و** احتج عليه بانه كوفاء الدين **وحجة** المنع الاصل وان التعبد به مشروطة بالنية ومن شانها ان لا يقبل النيابة وان ليس للانسان الا ما سعى **و** هنا قول ثالث اختاره في الشرايع وهو الجواز في غير الصوم واختار في المسالك هذا القول لكن مع الاذن والظاهر انه مختار المحقق الشيخ علي ايضا **و** وجهه اما في الصوم فلاصل وكونه بدنيا توقيفيه والقياس على الميت باطل واما في غير الصوم فلانه مما يقبل النيابة **و** يؤيده ما تقدم من اداء الدين وغيره **و** اما قوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى فقيل في الايمان هو سعي المؤمن وهذا من ثمراته فالاظهر مختار المسالك **المقصد الرابع** فيما يكره للصائم وهو امور **منها** التقبيل واللمس والملاعبة **و** الاظهر انه لمن يحرك ذلك شهوته سواء كان شيخا او شابا فالاطلاق كما يظهر من بعض العبارات ليس بجيد وكذلك التفصيل بالشيخ والشاب كما يظهر من الخلاف لانه حصل ذلك تقولان مقابل من فصل بتحريك الشهوة وعدمه **و** دليل المسئلة وتحقيق الحال تقدم في مسئلة الاستمناء فلا نعيد **ومنها** الاكتحال بما فيه صبر او مسك كما نقل عن الشيخ وجماعة وعن ابن حمزة زيادة العنبر وفي المعتبر نقل الاجماع على المسئلة عن ابن زهرة بما فيه صبر وما اشبهه **و** لعل المراد بما اشبهه ما له طعم يصل الى الحلق كما في التحرير والتذكرة ولعل مراد من اقتصر بالبعض المثال **و** قد اختلف الاخبار في ذلك فمنها ما يدل على المنع من الاكتحال مطلقا كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم فقال لا اني اتخوف ان يدخل راسه وصحيحة سعد بن سعد الاشعري عن الرضا عليه السلام قال سألته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم **و** منها ما يدل على الجواز مطلقا كصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الصائم يكتحل قال لا باس به ليس بطعام ولا شراب وصحيحة عبد الحميد بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالكحل للصائم **و** منها ما يدل على التفصيل كصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن المراة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس وموثقة سماعة عن عثمان بن عيسى قال سألته عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس به **و** منها ما يدل على انه لا يضر وجود ما فيه طعم ايضا كرواية الحسين بن ابي غندر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكتحل بكحل فيه مسك وانا صائم فقال لا باس **و** يؤيده صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الصائم يذوق الشراب والطعام يجد طعمه في حلقه قال لا يفعل قلت فان فعل فما عليه قال لا شيء عليه ولا يعود **و** قيل **و** مما يدل على عدم الافساد وان وجد طعمه في حلقه بخصوصه ان الحنظل اذا طلي به اسفل الرجل وجد طعمه في الحلق مع انه لا يفطر اجماعا فالاولى كراهة كل ما له طعم يصل الى الحلق مطلقا وربما احتمل الكراهة مطلقا لاطلاق مثل صحيحة سعد بن سعد الاشعري **ومنها** اخراج الدم المضعف **و** الظاهر عدم الفرق بين الحجامة والفصد وغيرهما كما صرح به الفاضلان لاستفادة ذلك من العلة المستفادة من الاخبار مثل صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصائم ايحتجم قال اني اتخوف عليه اما يتخوف على نفسه قلت ماذا يتخوف قال الغشيان او تثور به مرة قلت ارايت ان قوي على ذلك ولم يخش شيئا قال نعم ان شاء وصحيحة سعيد الاعرج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصائم يحتجم فقال لا باس الا ان يتخوف على نفسه الضعف وصحيحة عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام قال لا باس ان يحتجم الصائم الا في رمضان فاني اكره ان يغرر بنفسه الا ان لا يخاف على نفسه انا اذا اردنا الحجامة في رمضان احتجمنا ليلا الى غير ذلك من الاخبار **و** يدل على عدم الحرمة والافساد الاصل والاجماع كما في المنتهى والتذكرة وهذه الروايات وغيرها مثل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الاكتحال من جهة التعليل بانه ليس بطعام ولا شراب ورواية عبد الله

بن ميمون عن ابي عبد الله ع قال ثلثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وقد احتجم النبي ص وهو صائم ولما رواه في العلل
عن الشحيح وكذا الخاص عن الصادق ع افطر الحاجم والمحجوم فقيل له منه قال ذلك لاجل اعتيابهما شدنا وعن الصدوق في معاني الاخبار احتمال
ان يكون المراد ان من احتجم فقد عرض نفسه للاحتياج الى الافطار بسبب احتمال الضعف وهو بعيد في الحاجم الا ان يؤول ان يعرض المحجوم
افطاره له ونقل عن بعض مشايخه ان المراد الدخول في فطرة النبي ص وسنته **ومنها** دخول الحمام المضعف لصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع
انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم فقال لا باس ما لم يخش ضعفا **ومنها** السعوط بما لا يتعدى الى الحلق وهو نفخ الشيء في الانف
ما يصل الى الدماغ من الانف على الاشهر الاظهر وقال الصدوق في الفقيه لا يجوز للصائم ان يستعط وعن المفيد وسلار انهما اوجبا القضاء
والكفارة ونقل في المخ عن الشيخ في المبسوط القضاء والكفارة ثم نقل ذلك القول عن قوم من اصحابنا وعن ابن ادريس انه لا يوجب شيئا منهما وعن ابي الصلاح
وابن البراج انه يوجب القضاء فقط ونقل عن السيد انه نقل هذا القول عن قوم من اصحابنا والاظهر الاول للاصل ورواية ليث المرادي قال
سألت ابا عبد الله ع عن الصائم يحتجم ويصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره ورواية غياث بن ابرهيم عن جعفر عن ابيه ع قال لا
باس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ولا ينهض حجة لابن بابويه واحتج في المخ للاخرين بانه لو وصل المفطر الى الدماغ فكان عليه القضاء او
الكفارة او القضاء خاصة لان الدماغ جوف واجاب عنه بالمنع بل ثم انما هو الايصال الى المعدة **واما** في المتعدي الى الحلق فذهب جماعة ممن
لم يمنع في غير المتعدي الى المنع هنا وقالوا بوجوب القضاء والكفارة وهو مختار العلامة في المخ واكتفى في التذكرة بالقضاء ونسبه للشيخ في المبسوط
واحتج عليه بانه اوصل الى حلقه المفطر متعمدا فكان عليه القضاء او الكفارة كما لو اوصل الى حلقه لقمة **وفيه** منع كلية الكبرى وبطلان
القياس **فالاظهر** ان عدم الحرمة وعدم لزوم شيء للاصل ويؤيده ما مر في الاكتحال **ومنها** شم الرياحين قال في المدارك وهو كل
نبت طيب الريح كما نص عليه اهل اللغة وليس عندي من كتب اللغة الان الا الصحاح وفيه انه نبت معروف وكراهته اجماع علمائنا كما في المنتهى
والتذكرة مدلول عليه بالاخبار كرواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الصائم يشم الريحان فقال لا لانه لذة ويكره ان يتلذذ وفي رواية الحسن
الصيقل عنه ع قال سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ولا يشم الريحان وتتأكد الكراهة في النرجس لما رواه الكليني عن محمد بن الفيض
قال سمعت ابا عبد الله ع ينهى عن النرجس فقلت جعلت فداك لم ذلك قال لانه ريحان الاعاجم وهذه الرواية تفيد كراهته مطلقا ولكن
ان المراد في حال الصوم كما فهمه الاصحاب قال الكليني ره واخبرني بعض اصحابنا ان الاعاجم كانت تشمه اذا صاموا وقالوا انه يمسك الجوع وقال
ولا باس بشم الريحان كله ويكره شم النرجس خاصة للصائم وذلك ان ملوك الفرس كان لهم يوم في السنة يصومونه فكانوا في ذلك اليوم يعدون
النرجس ويكثرون من شمه ليذهب عنهم العطش فصار كالسنة لهم فنهى آل محمد صلوات الله عليهم اجمعين عن شمه خلافا على القوم وان كان شمه
لا يفسد الصيام **ولعل** وجه التأكيد هو كونه منصوصا عليه مع احتمال ارادة النرجس من الريحان المذكور في الاخبار **ولعله** معلل بتشبه
الاعاجم ولانه بالخاصية اعني دفع الجوع والعطش مخالف لوضع الصوم المطلوب منه ذلك **واما** الاخبار الدالة على جواز شم الريحان
فهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها **و**عن الشيخين والاكثر الحاق المسك بالنرجس لشدة رائحته ولما رواه الكليني عن غياث عن جعفر عن ابيه ان
عليا ع كره المسك ان يتطيب به الصائم **واما** سائر الطيب فلا يكره للصائم جزما بل هو مستحب **و**عن الشيخ وابن حمزة وابن ادريس زيادة ما
يجري مجراه على المسك **و**عن المفيد وابن زهرة زيادة الزعفران خاصة ثم عن المفيد انه علل بان المسك والزعفران يصلان الى الحلق
ويجد شامهما طعمهما **و**كيف كان فلا ريب في عدم كراهة غير المذكورات ففي رواية الحسن بن راشد انه قال كان ابو عبد الله ع اذا صام تطيب و
يقول الطيب تحفة الصائم **و**في الفقيه روي ان من تطيب بطيب اول النهار وهو صائم لم يكد يفقد عقله وفيه ايضا وسئل الصادق ع عن
المحرم يشم الريحان قال لا قيل والصائم قال لا قيل يشم الصائم الغالية والدخنة قال نعم قيل كيف حل له ان يشم الطيب
ولا يشم الريحان قال لان الطيب سنة والريحان بدعة للصائم الى غير ذلك من الاخبار هذا **واما** العلة المستفادة من رواية الحسن بن راشد
بانه لذة ويكره التلذذ فيفيد الكراهة مطلقا وكذا يستفاد من رواية الاخرى قال كان ابو عبد الله ع اذا صام لا يشم الريحان فسألته عن ذلك
فقال اكره ان اخلط صومي بلذة ويمكن ان يجاب عنه بان المرغوب تركه هو التطيب بقصد اللذة واما بقصد السنة وملاحظة تحصيل موافقة
الملئكة وموافقة المؤمنين كما يستفاد من المنع عن البصل والثوم لمن دخل المسجد فلا باس به بل هو سنة **واما** الريحان سيما النرجس فلعل
فيه هو مخالفة طريقة الاعاجم والمجانبة منها وان لم يقصد بها التلذذ حماية للحمى ولعله لذلك خص المفيد الكراهة بالنرجس **وحاصل**
المقام ان هنا امورا ثلثة هو مظنة الكراهة احدها الاجتناب عن وصول شيء الى الحلق والثاني التلذذ ودفع الجوع والعطش والثالث مخالفة

في بيان السعوط ... الى الحلق

في بيان كراهة شم الرياحين خصوصا النرجس

تقييد

في بيان حكم التطيب للصائم

لكنّ الظاهر ان المراد بالاغتماس هو الغوص فيحسن الاجتناب عن موافقتهم ولو من باب حماية الحمى فيمكن القول بالكراهة فيما وجد فيه شيء من ذلك وعدمها في غيره والله العالم **ومنها** استنقاع المرأة في الماء على المشهور بين الاصحاب لرواية حنان بن سدير قال سألت ابا عبد الله ع عن الصائم يستنقع في الماء قال لا بأس ولكن لا ينغمس فيه والمرأة لا تستنقع في الماء لانها تحمل الماء بفرجها المحمولة على الكراهة لعدم مقاومتها للاصل والاخبار الحاصرة للمفطرات وليس هذا من جملتها ويؤيده صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة في الاكتحال المعللة بانه ليس بطعام ولا شراب وعن سلار وابي الصلاح وابن زهرة وابن البراج التحريم وكذا عن ظاهر المقنع والمقنعة وعن الاولين النص على وجوب القضاء ايضا وعن الشاميين لزوم الكفارة ايضا وعن ابن زهرة التمسك بالاجماع والاحتياط ولعل حجة المحرمين رواية حنان وحجة الموجبين للقضاء العلة الواردة فيها بانها تحمل الماء بقبلها وظاهر صحيحة محمد بن مسلم فانه داخل في الشراب وفيه منع مقاومة الرواية لادلة المشهور سيما مع هجرهم ظاهرها ومنع كون وصول الماء الى الجوف موجبا للقضاء مطلقا ومنع اطلاق الشرب عليه حقيقة وان كان شرابا واما الاجماع المدعى على وجوب الكفارة فهو غريب مع ان القول به يختص بالامرين عن سلار والاصل عدم وجوبها وهو مدافع للاحتياط ثم ان العلامة في القواعد والشهيد في اللمعة الحقا الخنثى بالمرأة ولعله من جهة العلة او لفظ عدم الفرق بين المشكل وغيرها اذا كانت لها فرج تحمل الماء وزاد الشهيد الخصي الممسوح والظاهر ان وجود الذكر خاصة ايضا كذلك بل الظاهر ان الخنثيين فقط لا يدخل فيها لعدم العلة لا يقال ان الجامع مفقود وحسنه مفقود المرأة للماء لانا نمنع ذلك مطلقا حتى في البكر **ومنها** بل الثوب على الجسد لروايات منها رواية الحسن الصيقل عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الصائم يلبس الثوب المبلول فقال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا تلزق ثوبك الى جسدك وهو رطب وانت صائم حتى تعصره ومنها ما سيجيء ويدل على الجواز خصوص رواية محمد بن مسلم عنه ع قال الصائم يستنقع في الماء ويصب على رأسه ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس رأسه في الماء ولا يضر بل الحمد جلوس الرجل في الماء وان كان الاولى ترك بل كما في الروضة للاصل وصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ورواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال اول من قاس ابليس قال قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا قلت من اين جاء هذا قال من ذاك **ومنها** الهذر واستماعه والمراد به الكلام الذي لا يعبؤ به لعدم فائدته ديناً بل ينبغي ان يصون صومه عن ذلك جدا لا ينبغي ولا يشتغل الا بطاعة الله ففي حسنة محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع اذا صمت فليصم سمعك وبصرك وشعرك وجلدك وعدد اشياء غير هذا وقال لا يكون يوم صومك كيوم فطرك وعن سيد العابدين ع انه اذا كان شهر رمضان لم يتكلم الا بالدعاء والتسبيح والاستغفار والتكبير وروى جراح المدائني عن الصادق ع قال ان الصيام ليس من الطعام والشراب وحده ثم قال قالت مريم اني نذرت للرحمن صوما اي صمتا فاذا صمتم فاحفظوا السنتكم وغضوا ابصاركم ولا تنازعوا ولا تحاسدوا قال وقال ابو عبد الله ع اذا صمت فليصم سمعك وبصرك من الحرام والقبيح ودع المراء واذى الخادم وليكن عليك وقار الصيام ولا تجعل يوم صومك كيوم فطرك

## المقصد الخامس فيمن يصح منه الصوم

وفيه مباحث **الاول** لا يصح الا من العاقل المسلم بل المؤمن فلا يصح من المجنون والكافر بل المخالف **اما الاول** فلا اشكال فيه لعدم التكليف لتعلق الامر المقتضي لحصول الامتثال وموافقة الامر الذي هو معنى الصحة وفيما لو عرض في اثناء النهار مع سبق النية وقال الاشكال وسيجيء الكلام **واما الثاني** فلا اشكال فيه ايضا لاشتراط نية التقرب والطاعة لولي الامر وهو لا يحصل من الكافر منكر الصانع كان او مشركا او اهل ملة وهو لا ينافي كونه مكلفا للتمكن من الايمان الذي هو مقدمة الواجب لانه مقدور له فبطل شبهة المنكر وهو لزوم التكليف بما لا يطاق لان التكليف انما هو في حال الكفر لا بشرط الكفر **واما الثالث** فقد مر في كتاب الصلوة وغيره ان الاصح عدم صحة عباداتهم وان ما يحصل لهم بعد الاستبصار انما هو تفضل من الله سبحانه وتعالى **واما** الصبي المميز فالاظهر صحة صومه لان الاظهر كون عباداته شرعية لا كما توهمه الشهيد الثاني من القول بها تمرينية ايضا لانه من باب الوضع وقد مر تحقيق ذلك بنحو في مباحث النية **واما** المغمى عليه فعن الاكثر انه يفسد بحصول الاغماء ولو في جزء من اجزاء النهار كالمجنون وقال المفيد في المقنعة وان اغمي على المكلف للصيام قبل استهلال الشهر ومضى عليه ايام ثم افاق كان عليه قضاء ما فاته من الايام فان استهل عليه الشهر وهو يعقل فنوى صيامه وعزم عليه ثم اغمي عليه وقد صام شيئا منه او لم يصم ثم افاق بعد ذلك فلا قضاء عليه لانه في حكم الصائم بالنية والعزيمة على اداء الفرض وفي الخلاف اذا نوى ليلا واصبح مغمى عليه حتى ذهب اليوم صح صومه وان نوى الصوم من الليل واصبح مغمى عليه يوما او يومين وما زاد عليه كان صومه صحيحا وكذلك ان بقي نائما يوما او اياما وكذا اذا اصبح صائما ثم جن في بعضه او مغمى عليه فافاق في بعضه ونوى فلا قضاء عليه ويظهر منهما ان المغمى عليه اذا سبقت النية فيصح صومه وان طبق الاغماء يومه بل واكثر من يومه **حجة** الاكثر ان التكليف يسقط بزوال العقل وجوبا وندبا فلا يصح لعدم الامر الموجب للصحة وان كلما افسد الصوم اذا وجد في بعضه كالجنون والحيض وان القضاء ساقط عن المغمى

عليه فهو مستلزم لسقوط الاداء **والجواب عن الاول** الاول النقض بالنوم وعن **الثاني** بالمنع وقياسه بالحيض باطل وكذا الجنون مع ان الحكم فيه ايضا مبني على اطلاقه وعن **الثالث** ان القضاء فرض جديد ويجتمع مع سقوط الاداء كصوم الحائض وثبوته وكذا سقوطه مع ثبوت الاداء كما ومع ثبوته كصلوة الحائض **قال** في المدارك ويتم ما قال المحقق ان الصوم ان كان عبارة عن مجرد الامساك عن الامور المخصوصة مع النية كما هو من العموم وجب الحكم بصحة صوم المغمى عليه اذا سبقت منه النية كما اختاره الشيخان وان اعتبر مع ذلك وقوعه بجميع اجزائه على وجه الوجوب او الندب بحيث يكون كل جزء من اجزائه موصوفا بذلك اتجه القول بفساد ذلك الجزء الواقع في حال الاغماء لانه لا يوصف بوجوب ولا ندب ويلزم من فساده فساد الكل لان الصوم لا يتبعض الا ان ذلك منفي بالاصل ومنقوض بالنائم فانه غير مكلف قطعا مع ان صومه لا يفسد بذلك اجماعا انتهى **والحاصل** انا لا ننكر سقوط التكليف بالاستمرار في حال الاغماء ولكن نمنع مدخلية استمرار التوطين على الصيام في ماهية الصوم فيصدق الصوم عليه في عرف المتشرعة اذ من المشاهد ان المتشرعة يحتاطون عن صب الدواء في حلقه تمسكا بانه صائم والاصل عدم النقل فكيف عند الشك فيه مدخلية ماهية الصوم سيما على القول بكون العبادات اسامي للاعم من الصحيح كما هو الاظهر **بقي** هنا شيء وهو ان الباقي من كلام الشيخين ان ذلك يجري في المغمى عليه ازيد من يوم **ولعله** مبني على اكتفائهم بنية واحدة لتمام الشهر كما هو الاشهر الاظهر **ولكنه** مشكل فيما نحن فيه للشك في صدق الصائم عليه في اليوم الثاني فصاعدا سيما وعمدتنا في مسئلة كفاية النية الواحدة للشهر هو استمرار الداعي وهو مفقود هنا بالنسبة الى اليوم الثاني والثالث بل بالنسبة الى الاول ايضا بل بالنسبة الى جزء منه ايضا اذ المفروض انه لم يثبت شيء بعد الاغماء لا الكف ولا التوطين ولا استمرار العمل الا بخلاف المغمى المكتفي بالداعي لجميع الايام والنوم انما خرج بالنص والاجماع والاصل مع صدق الصوم عليه في عرف المتشرعة وهذا يشمل الاغماء في بعض اليوم بل في تمام اليوم الاول ايضا **ولولم** يكن هذه المذكورات لجرى الكلام في النوم ايضا **ولكن** النص والاجماع وصدق الاسم انما يثبت فيما لو سبقت النية بالنسبة الى هذا اليوم الخاص **بقي** الكلام فيما ذكره في الخلاف من ذكر النوم والجنون وانهما ايضا لا يضران **فاما** مستند النوم فما فيه استمر عليه النوم ما فوق يوم اذا سبقه النية فالاشكال المتقدم في المغمى عليه آت فيه **واما** في يوم واحد او جزء يوم فلا ريب في انه غير مضر وعليه اتفاق العلماء **ويدل** عليه الضرورة والاخبار بل فيها ما يدل على رجحانه وانه بمنزلة العبادة ظاهرا اذا استوعب اليوم بمنزلة مع سبق النية **والاولى** الاكتفاء في الاستدلال بذلك لا بتحقق الصوم الذي هو عبارة عن الامساك المخصوص مع النية فان اجزاءه في المستوعب او غير تام قبل الفجر ما بعد الزوال مشكل فان غاية ما يكتفى به في الصوم هو استمرار النية والاقوى القول باعتبار الكف والتوطين في الامر صعب **ولكن** يشكل الامر في الاغماء المستوعب لعدم دعوى الاتفاق عليه بل المشهور خلافه **ثم** ان الشهيد الثاني ره قال ونقل عن ابن ادريس ان النائم غير مكلف بالصوم وليس صومه شرعيا **والظاهر** ان مراده من النائم قبل العلامة في المختلف ونقل عن صاحب المدارك ايضا تصريحا **ولم** نقف على هذا الاطلاق في كتاب السرائر **و** ما وجدنا فيه هو انه بعد ما نقل عبارة المبسوط المشتملة على ان من جملة من حصل له حكم النية وان لم يفعل النية بالفعل النائم طول الشهر والمجنون والمغمى عليه فانه لا نية لهما ومع ذلك يصح صومهما قال والذي يلوح لي ويقوى في نفسي ان النائم الذي ذكره والمغمى عليه غير مكلفين بالصيام ولا هما صائمان صياما شرعيا ما ذكره لهما غير واضح **اقول** وظاهر هذه العبارة تخصيص الكلام بالنائم الذي ذكره الشيخ لا مطلق النوم ولا حاجة الى ما وجه كلامه في المدارك من ان مراده ان الامساك في حال النوم لا يوصف بوجوب ولا ندب فلا يوصف بالصحة ولكنه بحكم الصحيح في استحقاق الثواب عليه للاجماع القطعي على ان النوم لا يبطل الصوم كما ليس مراده ذلك جزما بل مراده ان صوم النائم المذكور باطل كما يظهر من كلامه بعد ذلك في المغمى عليه والنائم طول الشهر **والظاهر** ان نظر ابن ادريس ايضا الى ما ذكرنا من عدم بقاء الداعي في المفروض والاقوى صحة صوم من يكتفي بنية واحدة لتمام الشهر وقال في المختلف بعد نقل عنه فهو غلط لانه بحكم الصائم ولا يسقط عنه التكليف بنومه لو نال عنده سر نيابه **و** تبعه الشهيد الثاني ره في المسالك **و** فصل وفرق بين النوم والاغماء والسكر والجنون بان النوم من الجبلة والعادة يزول سريعا ولا يزيل العقل بل انما هو يغطي الحواس ولا يخرج عن اهلية التكليف ولذلك ينبه اذا نبه بخلاف الجنون والسكر بل الاغماء على الاصح فلذلك لا يبطل العبادات التي ليست مشروطة بالطهارة الصغرى كالاحرام والاعتكاف وغيرهما ثم قال فان قيل النائم غير مكلف لانه غافل ولقوله رفع القلم عن ثلثة وعد منهم النائم حتى يستيقظ وقد اطبق المحققون في الاصول على استحالة تكليفه وذلك يقتضي عدم وقوع الجزء الحاصل وقت النوم شرعيا لانه غير مكلف في تلك الحالة قلنا ان الصوم لا يقبل التجزي في اليوم الواحد واولى منه الوقوع لو نوى ليلا ثم نام مجموع النهار وهذا يوجب ما ذكره ابن ادريس بل يقتضي عدم جواز النوم اختيارا على الوجه المذكور قلنا ان تكليف النائم والغافل وغيرهما ممن يفقد شروط التكليف ينظر فيه من حيث الابتداء به بمعنى توجه الخطاب الى المكلف بالفعل وامره بايقاعه على الوجه المأمور به بعد الخطاب وقد ينظر فيه من حيث

الاستدامة بمعنى انه لو شرع في الفعل قبل النوم والغفلة وغيرهما ثم عرض له ذلك في الاثناء والقسم الاول لا اشكال في امتناع التكليف به عند المانع من تكليف ما لا يطاق من غير فرق فيه بين نوع الفعل وهذا هو المعنى الذي صرح به الاكثر من الاصوليين وغيرهم بامتناعه كما يرشد الى ذلك دليلهم عليه وان اطلقوا الكلام فيه لانهم احتجوا عليه بان الاتيان بالفعل المعين لغرض امتثال الامر يقتضي العلم به المستلزم للعلم بتوجه الامر نحوه فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة في كثير من الموارد اجماعا اذ لا يتوقف صحتها على توجه الذهن اليها فضلا عن ايقاعها على الوجه المطلوب كما ستنبه واما الثاني فقد يعارض قد يكون مخرجا عن اهلية الخطاب لشموله مثل الجنون والاغماء على اصح القولين وهذا يمنع استدامة التكليف كما يمنع ابتداءه وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم والسهو والنسيان مع بقاء العقل وهذه المعاني وان منعت ابتداء التكليف بالفعل لكن لا يمنع من استدامته اذا وقع على وجهه وان استلزم ابطاله من جهة اخرى كالنوم المبطل للصلوة لا من حيث هو غفلة ونقص عن فهم الخطاب بل من حيث نقضه للطهارة التي هي شرط للصلوة ومن ثم لو ابتدأ الصلوة على وجهها ثم عرض له في اثنائها ذهول عنها بحيث اكملها وهو لا يشعر بها او نسي وصفا منها شيئا على غير وجهها او ترك بعضها مما هو ليس بركن ونحو ذلك لم يبطل الصلوة اجماعا مع انه غير صادق عليه انه في حالة النسيان والغفلة غير مكلف فكذا القول في الصوم لو ذهل عن كونه صائما في مجموع النهار مع تبييت نية الصوم بل لو اكل وشرب ناسيا ونحو ذلك من المنافيات لم يبطل الصوم اجماعا وهي مع مشاركتها للنوم في عدم التكليف حالتها اعظم منافاة للصوم مما ذكرها ومن هذا القصد لا نطيل بذكره **اقول** وما يتخيل في هذا الكلام من التكلف ظاهر **وفيه** مواضع تامل ونظر **اما اولا** فقوله انه لا يزيل العقل اي او اراد ان القوة العاقلة بالنفس لا يزول فهو مسلم ولكنه لا ينفع في شيء مما يتعلق بفعلية التكليف مع انه ينافيه ما بل المنع يؤيده صحيحة عبد الله بن المغيرة عن الرضا اذا ذهب النوم بالعقل فليعد الوضوء وفي معناها حسنة زرارة وغيرها **و** ان اراد ان الادراك الذي هو مناط التكليف لا يزول فهو مزيف لكون النوم حيث وعادة وسريع الزوال مما ذكره لا ينفع في صحة الخطاب والتكليف في هذا الحين **قوله** فان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة الى اخره **فيه** ان حاصل دليلهم ان العبادة مشروطة بالنية اي القصد الى الفعل المعين امتثالا لامر الله فان طاعة المولى لا تحصل الا بقصد طاعته عرفا وهذا هو معنى النية والاتيان بالفعل لغرض امتثال الامر يقتضي العلم بتوجه الامر اليه وهو لا يتصور من الغافل الذاهل فلا يصح تكليفه بل يقبح لانه بمنزلة خطاب الجماد فما ذكره من ان هذا الدليل غير قائم في اثناء العبادة في كثير من الموارد بمنزلة التصريح منه بعدم اشتراط جميع اجزاء العبادة بالنية والظاهر انه خلاف اجماعهم بل هم متفقون على اشتراطها ولكن لما لم يمكن اخطار النية في الاثناء دائما ولو بتجديد اقاموا الاستدامة الحكمية مقامها بل هي عين النية فان التحقيق ان النية هو الداعي الى الفعل لا المخطر وهو الذي يحرك الجوارح بالحركات والسكنات المخصوصة التي اجزاء العبادة مع ذهوله وغفلته عن اخطارها بالبال فكل من يفعل الفعل على حسب الداعي فهو ما لم يتوجه الامر اليه اجمالا او على وجه من وجوه الالتفات وهذا القدر كاف في الخروج عن الغفلة والذهول واما لو تحرى عن ذلك لما يعتبر بان نوى شيئا مخالفا للطاعة ومنافيا لها فلا ريب انه فاقد للداعي وليس عبادته صحيحة والاشباه هي انما نشأ من الغفلة عن تحقيق النية وكفاية الاستدامة الحكمية منها **فالتحقيق** ان الغفلة والذهول في الاثناء ايضا مضر ولا وجه لما ذكره من التفصيل وانما خرج مثل النوم والاغماء ايضا ان جعلنا مثل النوم كما هو الاظهر في مثل الصوم بالدليل بمعنى ان الله تعالى تفضل بمثل ذلك عن صوم اليوم كما عفى عن الصيام او يقطع النهار لا انه في هذا الآن مكلف ومخاطب باستمرار الصوم واستدامته ولا انه يمكن ان يختص بعض العبادات بلا نية وبدون قصد الامتثال **قوله** ره وهذا يمنع ابتداء **فيه** انا وان سلمنا ذلك في استدامته لكن الاشكال في الحكم ببطلان صوم من جن لحظة في اثناء اليوم ثم افاق مع سبق النية ثم وقد عرفت ذهاب الشيخ الى صحته في الخلاف وكذا في الاغماء كما مر **قوله** وقد لا يخرج عن ذلك كالنوم **فيه** انه اول الكلام وهل ذلك الا محل النزاع اذ المعتبر هو قابلية التكليف بالفعل وهو مرتفع في النائم ولا فرق في الغفلة حال النوم بينه وبين المغمى عليه في القول بانه غير مضر من جهة النص والاجماع معنى آخر وليس مراده ره جزما فهذا العدول منه من اعاجيب كلامه **و** التحقيق ما مر من الاعتماد على النص والاجماع وصحة الصائم عليه مضافا الى الاصل **قوله** ره وان استلزم ابطاله من جهة اخرى **فيه** ان قولك ان النائم قابل للتكليف في الصلوة وانتفاء صلوته بالتطهير ولكن النص دل على ان النوم من نواقض الطهارة والصلوة مشروطة بها فبطلت من هذه الجهة ليس اجرى من قولنا الصائم النائم غير مكلف في حال النوم وغير قابل للمخاطبة بالصوم ولكن النص دل على ان مثل هذا الانقطاع في الاثناء غير مضر **قوله** ره ثم عرض له في اثنائها ذهول عنها **فيه** ان هذا قياس مع الفارق فان ذلك انما هو لاجل الداعي ونية اجمالية وان لم يخطره بالبال تفصيلا وكذلك يجري بالافعال على وجهها وليس ذلك موجودا في حال النوم جزما وهذا واضح **قوله** ره او ترك بعضها مما هو ليس بركن **هذا** انما هو لاجل النص والدليل الخارجي والامر البين الواضح

انه من لم يأت بكل جزء من المركب فقد اتى ببعض المركب قوله انه في حالة النسيان والغفلة غير مكلف لا يخفى ان الغفلة عن اخطار النية بالبال ليست غفلة عن الصلوة وكذلك الغفلة عن جزء منها فعلها صح ان عدم البطلان ح انما هو بالنص والدليل الخارجي قوله بل لو اكل او اكل ذلك انما هو بالنص والدليل الخارجي فهو بمنزلة التخصيص ولا كلام فيه اذا عرفت هذا فالظاهر ان النوم في بعض اليوم مع سبق النية غير مضر اجماعا وكذا اذا نام تمام الليل واليوم كما صرح في المدارك بانه المتفق في الاصل وصحة الصوم والاطلاقات تعضده وان اذا نام مع سبق النية لا يصح في غير اليوم الاول على الاظهر لان الذي يعتبر من نية تمام الشهر في اوله انما اذا استمر للدعي ولا نية خلل لا سيما ومنه يظهر حال الاغماء المطبق عليه ايام وامّا الاغماء في بعض اليوم فالاظهر انه غير مضر وكذا ما احاط اليوم على اشكال فيه وامّا المجنون اذا سبقه النية وافاق في ذلك اليوم سواء اصبح مجنونا او طرء في الاثناء فلا يبعد القول بصحة صومه كما ذهب في الخلاف وكتب في المدارك انه هذا كله مع سبق النية واما لو لم تسبقه نية وصح ثم تم ذلك النقص فلا يصح ويجب عليه القضاء وفي وجوب الكفارة اذا تعمد تركها قولان اظهرهما العدم للاصل و نقول بالوجوب كما نقله الشهيد في البيان عن بعض مشايخه نظرا الى ان ترك الشرط اقوى من فعل المفطر كالاكل والشرب ضعيف ويظهر منه الكلام في الاغماء وسيجي الكلام في لزوم القضاء وعدمه واما المجنون فلا ريب في بطلانه اذا لم يفق قبل الزوال ويجدد النية واما فعل ما يوجب السكر والاغماء من مكلف بدون اضطرار فقصد فعله لا يوجب بطلانه مع سبق النية واما السكران من الليل فلا يسقط عنه التكليف لانه اوجبه بنفسه ولا يبعد صحة صومه مع سبق النية على اشكال تقدم في نظيره وسيجي سبق النية فلا يصح منه جزما ولكن الظاهر انه مكلف ولا يصح في مثله لكونه هو الباعث على فقد الشرط ويؤيده ما روى عن علي ع ان الرجل اذا شرب الخمر سكر واذا سكر هذي واذا هذي افترى فاجلدوه حد المفتري وكذا الاخبار الواردة في ان ترك صلوة السكران ليس معه عذر لانه ونحو ذلك يكون كافيا في ايجاب القضاء عليه بل الكفارة ايضا على اشكال للاصل ونحوه كما لو تعمد في ترك الصوم الثاني لا يصح صوم من الحائض والنفساء ولو حصل العذر قبيل غروب الشمس او زال بعيد طلوع الفجر بلا خلاف فيه بل الظاهر انه اجماعي للعلماء كافة كما يظهر من الفاضلين في المعتبر والتذكرة و يدل عليه الاخبار مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن العيص بن القاسم قال سالت ابا عبد الله ع عن امرأة تطمث في شهر رمضان قبل ان تغيب الشمس قال تفطر حين تطمث وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن المرأة تلد بعد العصر أتتم ذلك اليوم ام تفطر فقال تفطر ثم تقضي ذلك اليوم وعن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله ع في امرأة اصبحت صائمة فلما ارتفع النهار او كان العشي حاضت اتفطر قال نعم وان كان وقت المغرب فلتفطر وعن امرأة ترى الطهر في اول النهار في شهر رمضان ولم تغتسل ولم تطعم كيف تصنع بذلك اليوم قال انما فطرها من الدم واما المستحاضة فيصح منها الصوم اذا اتت بما يجب عليها من الاعمال بلا خلاف فيما نعرفه بل يجب عليها القضاء وهو مذهب الاصحاب كما في المدارك بل ادعى في المسالك الاجماع عليه ولكن لا شك ان ظاهر النص بوجوب ترك القضاء هو ظاهر الشيخ في النهاية وابن ادريس وصريح المبسوط اعتبار الجميع حتى الوضوء وتجديد القطنة والخرقة فمتى ترك شيء منها يجب القضاء وعن ظاهر المبسوط في كتاب الحيض توقفه في الحكم كما اشار اليه في الذكرى وكذا عن العلامة في المنتهى ومقتضى ذلك انه لا يجب بترك شيء منها وقيل باشتراطه بالاغسال النهارية خ وهو مختار جماعة منهم العلامة في التذكرة في كتاب الصوم والشهيد في البيان والدروس ولا مدخلية لغسل العشائين في صوم الحاضر بل الظاهر انه المشهور بين المتأخرين قال في الذكرى ان غسل الليل لا يؤثر في صوم النهار ويذكره عبارة انه يعمل النهاية وما في معناها على لزوم الاغسال النهارية من الامور المذكورة لا غسل الليل فهذه اقوال ثلثه وهناك قول رابع وهو شرطيه بما فاتته او تقدم عليه من الاغسال لا بما تأخر عنه وهو مختار الشهيد الثاني في شرح الروضة حيث نفى مدخلية في ليلة فان لم تفعله في محله فلا بد من الغسل قبل الفجر للحدث السابق لانه يجب عليها غسل آخر للمستقبل والا احتمل وهناك احتمال خامس وهو شرطيه بالغسل الفجري خاصة مع وجوب تقديمه على الصوم بناء على انه لا يكون مشروطا الا بما تقدمه وهو احتمال نقله بعض الاصحاب عن العلامة في النهاية فانه قال فيها وهل يشترط في الصوم غسل العشائين او الظهرين او تقديم غسل الغداة على الفجر اشكال قيل ينبغي ان التوقف على غسل الفجر معلوم وفي توقفه على غسل العشائين وكذا غسل الظهرين اشكال ويحتمل التوقف على الجميع وعلى الثاني دون الاول وعدم التوقف على شيء منهما وفي التوقف على تقديم غسل الفجر عليه ايضا اشكال واحتمال سادس وهو اشتراطه بالغسل الفجري وعدم اشتراطه بغسل الظهرين لتجدد الكثرة في اليوم وهو محتمل في التذكرة قال فيها لو كان الدم قليلا او لحقت بالوضوء او صلت وصامت ثم كثر في اثناء النهار فان كان قبل الزوال وجب الغسل عند الصلوة والصوم وان لحقت به احتمل بطلان الصوم اذ لم تفعل ما هو شرط له والصحة لانعقاده فلا يؤثر فيه عدم الطهارة كالحائض

المتجددة وان كان بعد ان صلت لم يجب للصلوة اذ قد فعلتها وفي وجوبه للصوم اشكال وقال في التحرير بعد ذكر وجوب الاغسال للمتوسطة و الكثيرة اذا اخلت بهذه الاغسال اصابت ظاهر الحال ان قال ولو لم تغسل الاغسال كان حدثها باقيا ولا يصح صومها وظاهره اشتراط الغسل مطلقا ولكن ظ قوله كان حدثها باقيا انما هو ما بين غسل العشائين في الصوم المقبل **والاصل** في المسئلة هو صحيح علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا قال تقضي صومها ولا تقضي صلوتها لان رسول الله ص كان يامر فاطمة ع والمؤمنات من نسائه بذلك **و** قد نوقش فيها بالاضمار **وفيه** انه لا يضر من مثل هذا الثقة الجليل الوكيل وان ذلك انما صار من جهة تقطيع الاخبار من الاصول وكان المرجع مذكورا في الاصل مع كونه مذكورا في كتب المشايخ الثلثة ومع ذلك ففي الكافي كتبت اليه ع وفي الفقيه فكتب ع وبانه مشتمل على ما لا يقول به الاصحاب من عدم وجوب القضاء للصلوة وفيه ان ذلك لا يخرج الخبر عن الحجية وقلما وجد خبر لا يحتاج الى توجيه وخروج عن الظاهر في بعض اجزائه **وقد** يوجه بان كلمة لا توهم او تصحيف كلمة قد او لا للمد وهو رد على من يتوهم من لزوم التفريق في قضاء الصوم فرقا بينه وبين الاداء فلعله كتب تحت قول السائل تقضي صومها ولا وتحت قوله صلوتها تقضي صلوتها وتؤيده مكاتبة الصفار فان في جملتها تقضي شهرا بياض ولا وهي وردت في قضاء صوم الولي **نعم** يخدش فيها ما افاده بعض المحققين من ان الجواب غير مربوط بالسؤال **و** لعله من جهة عدم معنى نظر لنا قال فان المكاتبة من شانها جمع الاسئلة والاجوبة منفصلة فبادنى غفلة تلتبس او تضيع السؤال او الجواب وفيه ذلك لان هذه العبارة يعني قوله كان يامر تستعمل فيما يكثر وقوعه ويتكرر وهذا ليس منه ولان هذه العبارة بعينها اريد بها في خبر من احاديث الحيض قضاء الحائض الصوم دون الصلوة **ولا** يخفى على الذوق السليم مناسبتها لحكم الحيض لتكرره و كثرة السؤال عنه **و** على هذا فيشكل الاعتماد على هذه الرواية فان ثبت الاجماع فهو والا لكان للتوقف في هذا الحكم مجال كما اصله الشيخ في المبسوط حيث اسند ذلك الى رواية الاصحاب **ثم** ان اراد الشيخ من رواية الاصحاب هذه فقد عرفت الحال والا فيمكن التعويل عليها بمعونة عملهم واشتهاره بينهم بل واجماعهم كما ادعاه في المسالك بقي الكلام في تطبيق الرواية على الاقوال المتقدمة فيمكن ان يكون المراد بطلان الصوم بترك جميع الاغسال ويكون ذكر الغسل لكل صلوتين بعنوان المثال **و** اما ترك الاعمال فلعلها من لوازم الغسل او المراد فيهما تترك صلوة الليل فمعناه وح فمكن استنباط حكم المتوسطة غير مضر لعدم القول بالفصل مع ان القيد وارد مورد الغالب لندرة المتوسطة وان جعلنا الغسل لكل صلوتين من باب المثال الاعم حتى يشمل ما يجب فيه غسل واحد بتمه فيجري فيه ترك الاستفصال ايضا ويشمل المتوسطة ويمكن ان يكون المراد بطلانه بترك بعض عمل المستحاضة **و** وجهه ان غاية ما يستفاد من سؤال الراوي هو السلب الجزئي اذ هو الاصل في رفع الايجاب الكلي فترك الغسل لكل صلوتين لا يستلزم ترك الغسل راسا **او** نقول ان عمل المستحاضة هو المجموع وهو ينتفي بانتفاء البعض او هو الغسل لكل صلوتين ومجموع الغسل الثابت لكل صلوتين ينتفي بانتفاء جزئه **و** كيف كان فالمتبادر من الرواية منضما الى كمال بعد تاثير الشرط المتاخر في الصوم المتقدم وظهورها في المتاخر وظهور الرواية فيه ايضا كما هو المش ولو تركه في محله فلا بد ان تغتسل قبل الفجر غسلا لرفع ذلك الحدث وان لم يجب عليها غسل للمقبل والا لاخلت كما ذهب اليه الشهيد الثاني ره **و** انقدح من هذا وجوب غسل الاستحاضة للصوم المقبل اذا حصل موجبه لم تفعله في محله قبل الفجر كالحائض والنفساء اذا طهرتا قبل الفجر كما تقدم في كتاب الطهارة مع دليله وانه يجب التيمم بدلا عنه مع العجز كالجنب العاجز عنه **واما** الكفارة فالاظهر عدم وجوبها لا في ترك الغسل ولا في ترك التيمم في بدل غسل الجنابة **و** لكن احتمال وجوبها هنا اقوى لثبوته في ترك غسله و احتمال مساواة البدل للمبدل منه

**تنبيهان الاول** انه هل يجب عليها غسل للبرء الا ذهل يتوقف عليه صحة الصوم ام لا قال العلامة في التحرير قال الشيخ اذا انقطع دمها استانفت وضوئها او الوضوء ذلك ان كان للبرء والا فلا والمراد بالبرء هو الشفاء قال في المدارك وهو مشكل لكن لا يخفى ان الموجب له في الحقيقة هو الدم السابق على الانقطاع لا نفس الانقطاع فان دم الاستحاضة يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى واسناد الايجاب الى الانقطاع والاقتضاء على ايجاب الوضوء خاصة لا يستقيم وقال في الذكرى وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت ع ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا هذا كلامه ره ومحصله ان الحدث هو دم الاستحاضة فينبغي ان يترتب عليه سببيته وضوءا كان او غسلا ولو قلنا ان المعتبر في دوامه في اوقات الصلوة وجب اعتبارها انتهى عبارة المدارك **اقول** وفي هذا الكلام يحصل التنبيه لمسئلتين **الاولى** ان المستحاضة يجب عليها غسل للبرء مضافا الى الاغسال الواجبة فيها للصلوة والصوم وان كان وجوبه ايضا للغير من صلوة او صوم لا لنفسه فيظهر الثمرة فيما لو رات كثيرا واغتسلت غسل الصلوة اما للصلوة الفجر او للصلوتين وصلت ولم تر بعد الصلوة دما كثيرا ولم

عدم تأثير غسل المتاخر في الصوم المتقدم

الاولى كونه في ترك التيمم

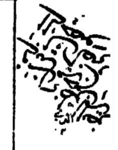
بنقطع الدم بالمرة ثم انقطع وحصل البرء قبل الصلوة الاتية فهل يجب عليها غسل للبرء ام لا ولو كان الكلام في الوضوء في القليلة وان لم نقل بوجوب الغسل عند البرء وكذا الوضوء فيجوز لها الدخول في كل مشروط بالطهارة وان لم يحصل حدث اخر بعدها والا فيجب الغسل او الوضوء ونظهر من التذكرة عدم الوجوب قال فيها فروع الاول لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل عند الزوال لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب ولو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلث ويظهر من هذا الكلام ان انقطاع كاف في استمرار حكم كثيرة الدم ما لم يبرء بالمرة فاذا كان الدم قبل صلوة الفجر كثيرا واغتسلت لها وصلت ولم تر بعد الصلوة الا قليلا او لم تر حتى دخل الظهر فيجب عليها الغسل لكل صلوتين وهكذا وعلى هذا فلعل قوله ره ولو كانت تعلم الخ لبيان حكم ما لو انقطع بالمرة بحيث لم يبق انقطاع ايضا ولكن تعلم بحسب عادتها عوده ليلا فهو ايضا في حكم المستمر ويظهر من الفاضل الاصبهاني في شرح الروضة ثبوته في شرح قول الشارح ره هو شرط في اليوم الاتي ويدخل في غسل الصبح لو اجتمعا حيث قال يعني انها لو تركته كفاها للصوم غسل الصبح وكذا يدخل فيه غسل البرء لو تركته وبرئت في الليل انتهى والاظهر عدم وجوب غسل للبرء ولا وضوء اذ الذي يستفاد من الاخبار هو الاغسال المعهودة في اوقات الصلوات والوضوءات المعهودة نعم يمكن التمسك بالاستصحاب فيما فرضه الفاضل فان المفروض ثبوت الحدث الموجب للغسل والمفروض عدم تحققه ولكن هذا ليس بغسل عليحدة من جهة البرء والظاهر من الذكرى القول بثبوته كظاهر التحرير بل المدارك ايضا والمسئلة الثانية هي ان طرو حصول هذا الدم كاف او يعتبر تحقق اوقات الصلوة وهو ايضا خلافي كما ظهر من عبارة المدارك السابقة وقال في المسالك فيجب الغسل للصوم مع حصول الغمس قبل صلوة الفجر ويتوقف عليه صحة الصوم ولو كان بعد الصلوة لم يجب الا مع الكثرة فيتوقف صوم اليوم على غسل مثل الظهرين وان لم يستمر الكثرة الى وقتهما وقيل يعتبر حصولها وقت الصلوة

**اقول** والظاهر من اخبار المستحاضة ان حصول الحالة موجب لسببها وان لم يقترن باوقات الصلوة **الثاني** ان الاصل في غسل الاستحاضة للصلوة والروايات التي هي دليل الصوم انما دلت على اعتبار تلك الاغسال الثلثة للمستحاضة في صحة الصوم وكما لا يشترط تقديم غسل الغداة على الفجر في الصلوة فلا يعتبر في الصوم ايضا **معتبر** ذكر الشهيد الثاني في روض الجنان بعد ما استقرب توقف الصوم المقبل على غسل الليلة الماضية ان الحق ابقا ان علمت غسل الفجر ليلا اجزأها عن غسل العشائين فان تركته بالنسبة الى الصوم وان اخرته الى الفجر بطل الصوم هنا وان كان تقديم الغسل على الفجر غير واجب لولا ذلك وهو مختاره في المسالك والروضة كما نقلنا عنه سابقا وليس ببعيد بناء على ما ذكرنا ان ظاهر الرواية ان ترك مجموع الاغسال الحاصل بترك بعضها مبطل وانما نقول بصحة ذلك لدليل التداخل والامكان في الصورة اشكال ومما ذكرنا من ان الاصل مراعاة الصلوة ظهر انه لا يجب الغسل للصوم اذا طرء الكثرة بعد صلوة الغداة الى ان يدخل الزوال وكذا بعد صلوة العصر الى ان يدخل المغرب **الثالث** ان الصوم لا يصح من مسافر يجب عليه التقصير بان لا يكون ناويا لعشرة ايام او متردد ثلثين يوما او عاصيا بسفره او كثير السفر ونحو ذلك الا في مواضع **اما** عدم صحة الصوم من المسافر في الجملة فهو اجماع اصحابنا ويدل عليه الايات والاخبار المعتبرة والمستفيضة جدا لا حاجة الى ذكرها وقد مر بعضها في كتاب الصلوة ومن جملتها صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع انه سئل عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم فقال ليس من البر الصوم في السفر والسؤال ليس بمخصص للجواب فتم ومن جملتها ما دل على تلازم القصر والافطار ومن جملتها رواية محمد بن حكيم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه وسيجيء بعضها **واما** استثناء بعض المواضع فالاكثر على استثناء ثلثة ايام في بدل الهدى وثمانية عشر في بدل البدنة لمن افاض من عرفات قبل الغروب عامدا والنذر المشترط سفرا وحضرا **اما** الاول فيدل عليه مضافا الى قوله تعالى ومن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج اخبار كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن رفاعة بن موسى قال سألت ابا عبد الله ع عن المتمتع لا يجد الهدى قال يصوم ثلثة قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قلت فانه قدم يوم التروية قال يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصبة وبعده يومين قال قلت وما الحصبة قال يوم نفره قلت يصوم وهو مسافر قال نعم اليس هو يوم عرفة مسافرا انا اهل بيت نقول ذلك لقول الله عز وجل فصيام ثلثة ايام في الحج يقول في ذي الحجة واما صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الصوم الثلثة الايام ان صامها فاخرها يوم عرفة وان لم يقدر على ذلك فليؤخرها حتى يصومها في اهله ولا يصومها في السفر فقد حملها الشيخ على انه لا يجوز صومها معتقدا انه لا يسوغ له غير ذلك بل يعتقد انه مخير بين ان يصومها في السفر وبين ان يصومها اذا رجع الى اهله ويؤيده ما رواه المفيد في المقنعة مرسلا عن الصادق ع في خبر الزيادات فقال وسألته عمن لم يجد هديا وجهل ان يصوم الثلثة الايام كيف يصنع فقال ع اما انني لا امره بالرجوع الى مكة ولا اشق عليه ولا امره بالصيام في السفر ولكن يصوم اذا رجع الى اهله فان قوله ع لا امره مشعر بالتخيير كما يستفاد من صحيحة معوية بن عمار **واما** الثاني فهو قول كثير من الاصحاب ويظهر من كثير منهم عدم الخلاف لانهم حصروا الصوم المرخص فيه في غيره ولم يذكروه كسلار والسيد في الجمل والراوندي في فقه القرآن قال كثير

في الاقتصاد وابن حمزة وابن زهرة وكيف كان فالمذهب هو الاول لما رواه الكليني صحيحا عن ضريس الكناسي عن ابي جعفر قال سألته عن رجل افاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او في الطريق او في اهله **واما** الثالث فهو المشهور بين الاصحاب بل وعن المنتهى انه لا يعلم فيه مخالفا ويدل عليه صحيحة علي بن مهزيار قال كتب بندار مولى ادريس يا سيدي نذرت ان اصوم كل يوم سبت فان انا لم اصمه ما يلزمني من الكفارة فكتب وقرأته لا تتركه الا من علة وليس عليك صومه في سفر ولا مرض الا ان تكون نويت ذلك وان كنت افطرت فيه من غير علة فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى قال في المسالك انه خبر مقطوع ضعيف لكن العمل به متعين لعدم القائل بخلافه قال العلامة في المنتهى بعد حكايته عن الشيخين لا نعلم لهما مخالفا في ذلك **اقول** لا وجه لتضعيف السند لانه ليس فيه من يتأمل فيه الا بندار فانه مجهول ولكنه غير مضر لان الاعتماد على قراءة علي بن مهزيار وكتابه **والظاهر** ان مراده من القطع هو الاضمار ووجهه ان المكتوب اليه وهو غير مضر لان مثل هذا الثقة الجليل الوكيل لا يروي ما لم يكن المكتوب اليه اماما وكان المحقق في المعتبر قال ولمكان ضعف هذه الرواية جعلنا قول الاشهر وهو **قيل** ولعل وجه تضعيفها الاضمار واشتمالها على ما لم يقل به احد من وجوب الصوم في المرض اذا قيد الناذر به واشتمالها على التصدق على سبعة مساكين لكفارة خلف النذر **وفيه** ان خروج بعض اجزاء الرواية عن الحجية لا يوجب سقوطها رأسا **مع** ان الصدوق ذكر مثل الرواية كما هي في المقنع فظاهره انه افتى به فاكثر ما فيه مع عمل الاصحاب كاف في تمام المطلب **واعلم** ان تعلق النذر بالسفر يتصور على وجوه **احدها** ما ذكرنا والظاهر انه لا فرق فيه بين ان ينذر صومه في السفر خاصة او ينذر فعله سفرا وحضرا لشمول الصحيحة لهما **والثاني** ان ينذر صوم يوم بعينه فاتفق كونه مسافرا في ذلك اليوم مثل ان ينذر صوم كل خميس فاتفق الخميس في سفره فالاشهر الاظهر عدم جواز الصوم وعن المرتضى والمفيد وسلار لزوم صومه لعموم اوفوا بالعهد ويوفون بالنذر وخصوص رواية ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن قال سألته عن الرجل يجعل لله عليه صوم يوم مسمى قال يصوم ابدا في الحضر والسفر **والجواب** عن الاولين ان المراد بالنذر والعهد المشروعان **وهو** فيما نحن فيه اول الكلام اذ النسبة بين ما دل على المنع عن الصوم سفرا وما دل على وجوب الوفاء بالنذر عموم من وجه فالرجحان في متعلق النذر معتبر والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط وانما قلنا بالصحة في الصورة الاولى لاجل الصحيحة المتقدمة فالرجحان لحصول النذر وانما يثبت بها فالرجحان والصحة حصلا بجعل واحد فلا يرد ان صحة النذر بها انما هي موقوفة على ثبوت الرجحان وعموم المنع في السفر **وعن** الثالث انها مع ضعفها ما ولتها دلت عليه صحيحة علي بن مهزيار معارضة بروايات كثيرة منها حسنة كرام لابراهيم بن هاشم **والظاهر** ان كراما هذا هو عبد الكريم بن عمرو وثقه النجاشي مرتين لكنه واقفي فالحديث موثق مع ان الراوي عنه ابن ابي عمير وقد يروي عنه البزنطي ايضا قال قلت لابي عبد الله اني جعلت على نفسي ان اصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم في السفر الحديث وموثقة زرارة قال ان امي كانت جعلت على نفسها لله عليها نذرا ان الله رد عليها بعض ولدها من شيء كانت تخاف عليه ان تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت فخرجت معنا مسافرة الى مكة فاشكل علينا لمكان النذر ان تصوم ام تفطر فسألت ابا عبد الله عن ذلك واخبرته بما جعلت على نفسها فقال لا تصوم في السفر قد وضع الله عنها حقه وتصوم هي ما جعلت على نفسها قلت فما ترى اذا هي قدمت وتركت ذلك قال لا اني اخاف ان ترى في الذي نذرت فيه ما تكره وحسنة ابن جعفر عن ابي جعفر بهذا المضمون ورواية القاسم بن ابي القاسم الصيقل **والثالث** ان ينذر صوم ايام معدودة مثل شهر مثلا فلا يصومه في السفر ومقتضى بعض الاخبار المتقدمة عدم جوازه في السفر وكذا موثقة عمار قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له من ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر لانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيره والصوم في السفر معصية وعبارة السيد وسلار لا تشمل هذه الصورة وكيف كان فالمذهب عدم الجواز **ثم** انا قد ذكرنا ان الاكثر على الاقتصار في الاستثناء على الثلاثة المذكورة **وهنا** قولان آخران **احدهما** للمفيد من استثناء الفاضلان في المعتبر والمختلف والشهيد الثاني في الروضة وهو جواز الصوم المندوب مطلقا عدا شهر رمضان **وربما** استدل له بالاصل وبما يستفاد من الاخبار ان الافطار في السفر انما هو رخصة من الله وهدية منه لاحبائه فيما اوجب عليهم ولا يجب احد ان يرد هديته واما الصوم الذي يوجبه العبد من نفسه على نفسه فلا يجري فيه ذلك **وفيه** انما ذكر لا يعارض به ما تقدم من الادلة عموما وخصوصا **والثاني** للصدوقين وهو جواز الصيد للمحرم ولم نقف على مستند والتمثيل بانه بدل عن جبران جنى في الحرم فجاز صومه في السفر كصوم دم المتعة الثلاثة الايام قياس منقوض بالتشبيه **هذا** الكلام في الصوم الواجب **واما** المندوب فاختلف فيه كلام الاصحاب فالصدوق في الفقيه والمقنع ذهب الى الحرمة وهو المنقول عن ابن البراج وابن ادريس وذهب ابن حمزة الى الجواز والاكثر على الكراهة **ولعل** الاقوى الحرمة كما ذهب اليه صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه تبعا للاخبار الكثيرة المستفيضة عموما وخصوصا وقد مر كثير منها ومن جملتها صحيحة البزنطي



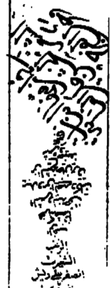
قال سألت ابا الحسن عن الصيام بمكة والمدينة ونحن في سفر قال فريضة فقلت لا ولكن تطوع كما نتطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم
فقال لا تصم وتنجبر بعضها ببعض ايضا و لعل دليل ابن حمزة هو رواية اسمعيل بن سهل عن رجل عن ابي عبد الله ع قال خرج ابو عبد الله من المدينة في
ايام بقين من شعبان فكان يصوم ثم دخل عليه شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل له اتصوم شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمته
وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله عز وجل على الافطار وروايتا الحسن بن بسام الجمال عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله ع فيما بين مكة والمدينة في
شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال شهر رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك
تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض فليس لنا ان نفعل الا ما امرنا و انت خبير بانه لا يجوز تخصيص الاخبار المعتبرة بمثل هذين الخبرين
الضعيفين الغير القابلين للتأويل بان يكون صومه لاجل نذر على نفسه لنذر المقيد بالسفر فيكون مراده لنا ان نفعل ما شئنا من جملة نذر صومه مقيدا
بالسفر و اما الاكثر فهو الجمع بين الاخبار بحمل المنع على الكراهة في خصوص المندوب و هو ايضا غير جيد اذ لا دليل على هذا الجمع مع انه يستلزم
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ان اردنا من المنع فيها المرجوحية على سبيل عموم المجاز فمع انه مجاز لا دليل عليه يسقط الاحتجاج في جانب
الصوم الواجب مع انهم استندوا في ابطاله عليه هذا كله مع انه يمكن توجيه الكراهة بان يقال ان المتبادر من كثير من الاخبار هو شهر رمضان وقلنا
في غيره من الواجبات مثل النذر وغيره على الاخبار الخاصة بها و يحمل ما ورد في خصوص التطوع كصحيحة البزنطي السابقة على الكراهة و يؤيده نقضا
فيها او لانهما ثابتان الروايتان مع المسامحة في ادلة السنن والشهرة بين الاصحاب وفهمهم للاخبار يقرب هذا القول و كيف كان فالاحوط الترك
لدوران الامر بين الحرمة والاستحباب ثم على القول بالحرمة فيستثنى منه الصوم ثلثة ايام للحاجة بالمدينة للاخبار المستفيضة منها صحيحة معوية بن
عمار عن الصادق ع قال ان كان لك مقام بالمدينة ثلثة ايام صمت اول يوم الاربعاء وتصلي ليلة الاربعاء عند اسطوانة ابي لبابة وهي اسطوانة التوبة
التي كان ربط اليها نفسه حتى نزل عذره من السماء وتقعد عندها يوم الاربعاء ثم تأتي ليلة الخميس التي تليها مما يلي مقام النبي ص ليلتك و يومك
وتصوم يوم الخميس ثم تأتي الاسطوانة التي تلي مقام النبي ص ومصلاه ليلة الجمعة فتصلي عندها ليلتك و يومك وتصوم يوم الجمعة فان استطعت
ان لا تتكلم بشيء في هذه الايام الا ما لا بد لك منه ولا تخرج من المسجد الا لحاجة ولا تنام في ليل ولا نهار فافعل فان ذلك مما يعد فيه الفضل ثم
احمد الله في يوم الجمعة واثن عليه وصل على النبي واهل بيته وسل حاجتك وليكن فيما تقول اللهم ما كانت لي اليك من حاجة شرعت انا في طلبها او شرع
سألتكها او لم اسألكها فاني اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة في قضاء حوائجي صغيرها وكبيرها فانك حري ان تقضي حاجتك ان شاء الله و الحق
بعض مشاهد الائمة ع ولا اعرف دليله و عن المصنف في الحاق صوم الاعتكاف في المسجد الحرام او في مسجد الرسول ص او مسجد الكوفة او مسجد [illegible]
وكذا عن ابن ادريس الرابع يصح الصوم من المريض ان لم يتضرر به اما الاول فللعمومات والاطلاقات و الاية الدالة على لزوم الافطار للمريض مقيدة
بالاخبار والاجماع ظاهرا بل المتبادر من الاية انما هو المرض المضر فنفس المرض من حيث هو مرض لا يوجب الافطار وان كان شديدا بل لابد ان يضر بالصوم
وعلى ذلك يحمل موثقة عمار عن ابي عبد الله ع سئل عن الرجل يجد في رأسه وجعا من صداع شديد هل يجوز له الافطار قال اذا صدع صداعا شديدا او
اذا حم حمى شديدة واذا رمدت عيناه رمدا شديدا فقد حل له الافطار فلا عبرة بمجرد الشدة و اما الثاني فللتصريح بنفي الضرر والعسر والحرج و
بما رواه الصدوق في الصحيح عن حريز عن ابي عبد الله ع قال الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر وقال ع كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب و
في الصحيح عن الوليد بن صبيح قال حممت بالمدينة يوما في شهر رمضان فبعث الي ابو عبد الله ع بقصعة فيها خل وزيت وقال لي افطر وصل وانت قاعد
ويتحقق الضرر بخوف زيادة المرض كيفا بان يشتد الالم او كما ببطوء البرء او حدوث مرض آخر او بحصول نفس المشقة كزيادة العطش والتضجر الشديد من الجوع
و في كثير من العبارات تحديده بما لا يتحمل عادة و الاولى التعبير بما يشق تحمله عادة و من جملة ذلك حصول الضعف كما دل عليه موثقة سماعة قال
سألته ما حد المرض الذي يجب على صاحبه فيه الافطار كما يجب عليه في السفر من كان مريضا او على سفر قال هو مؤتمن عليه مفوض اليه فان وجد ضعفا
فليفطر وان وجد قوة فليصمه كان المرض ما كان و يمكن القدح فيه بان المراد بالضعف العجز بسبب المرض لا مطلق الضعف نعم روى
الكليني في الحسن عن يونس عن شعيب عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع ما حد المريض اذا نقه في الصيام قال ذلك اليه هو اعلم بنفسه اذا قوي فليصم
ثم لا اشكال في صحة العلم بحصول الضرر و اما عدم الاشكال في حصول الظن به فلا الاكتفاء بالاحتمال فهو قوي لان اكثر من اطلاعاتهم ذلك
عبروا بخوف الضرر و بما يستدل عليه بصحيحة حريز المتقدمة و هو مشكل بملاحظة تتمة الرواية نعم رواها الكليني في الحسن بدون التتمة لا
بهذا الوجه و يؤيده ما ذكروه في التيمم من الاجتزاء باحتمال الضرر و بما يستدل على وجوب الصوم بثبوته في الذمة فيستصحب حتى يظهر المسقط
ليس الا العلم او الظن و هو مع الاصالة البرائة لتجدد الخطاب كل يوم والاصل عدمه فالاولى الاستدلال بالعمومات والاطلاقات لان خوف



ما ذكرنا والمرجع في النظر الى ما يحصل من امارة او تجربة او قول من يفيد قوله الظن ولو كان كافرا او قد يجد الانسان من نفسه ذلك فيجوز اتباع كل
ذلك كما يستفاد من الاخبار ففي صحيحة ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام اسأله ما حد المرض الذي يفطر صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة
من قيام فقال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذاك اليه هو اعلم بنفسه وفي معناها موثقة ابن بكير وغيرها وفي اخرها هو اعلم بما يطيقه وفي الصحيح
عن بكر بن محمد الازدي عنه قال سأله ابي وانا اسمع عن حد المرض الذي يترك الانسان فيه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر وروى الصدوق في الفقيه
عن سليمان بن عمرو عنه قال اشتكت ام سلمة رحمها الله عينها في شهر رمضان فامرها رسول الله ان تفطر وقال عشاء الليل لعينك ردي ثم ان في الصحيح
انا اخاف حدوث المرض بالصوم هل يجوز له الافطار ام لا فيه اشكال من جهة العمومات والاطلاقات وعدم دخوله تحت قوله ومن كان مريضا من جهة
العمومات والاطلاقات وعدم دخوله تحت قوله من الضرر والحرج وعموم قوله كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب وقد يستدل عليه بصحيحة
حريز المتقدمة وفيه اشكال للزوم استعمال اللفظ في المعنيين وحمله على القدر المشترك بعيد ولا يبعد ترجيح الحاقه بالمرض ومال اليه في
المدارك ثم ان كلما ثبت الضرر وجب الافطار ويبطل الصوم ويجب عليه القضاء وان تكلف فاما رواية عقبة بن خالد عن الصادق في رجل صام
رمضان وهو مريض قال يتم صومه ولا يعيد يجزيه فمع انها ضعيفة محمولة على المرض الذي لا يضر معه الصوم كما حمله الشيخ او على الجاهل كما نقله
بعض الاصحاب القول باجزائه عنه **الخامس** قد عرفت ان لا اولوية لصوم الصبي المميز وان عبادته شرعية واما الحد الذي
يجب فيه الصوم وسائر العبادات فيعرف بامور منها خروج المني من قبله ذكرا كان او انثى نائما كان او مستيقظا خرج بشهوة ام لا يكون منه الولد
ام لا وما ورد في بعض العبارات من تقييد المني بما كان منه الولد فهو مسامحة بل هذا التقييد انما يصح لك كما وقع في الخبر وربما فرق بينهما
بالرسوخ في الشافي كون منه الولد بخلاف ما نفي عليه في الاجماع والنصوص به من الكتاب والسنة مستفيضة لا حاجة الى ذكرها وسيجيء بعضها
اما الخنثى المشكل فلا يعلم بالخروج من قبله الشك في قبلية احتمال كون ما خرج منه المني عضوا زائدا فيحصل الشك في الخروج منه كما ذكره الشيخ
والفاضلان وتوقف في التحرير واللمعة وعن المحقق الثاني والشهيد الثاني بلوغها اذا امنى من الذكر بعد مضي تسع سنين ان امكن امناء
الذكر فيه للبلوغ لان كان ذكرا فالامناء وان كان انثى فبتسع سنين ان كانت انثى وقد يقال ان خروج المني من مخرج الذكر يوجب الحكم بكونه ذكرا كما اذا بال منه فقط
فيتعين كونه رجلا اذا انزل منه وكذا الانزال من مخرج الانثى وهو قياس مع الفارق ولا يجدي مجرد ذلك في الحكم بالبلوغ نعم لو
اعتاد باحدهما لكان للالحاق وجه لو لم يعارضه علامة اقوى والمعتبر في الامناء الوضع المعتاد لحمل اطلاق الشرع على المتعارف فلا عبرة بغيره
ويؤيده تحديده ببلوغ النكاح في بعض النصوص ويشكل بالولع بغيره والظاهر الاكتفاء به وعن التذكرة ان الحد الذي يمكن ان يكون
الخارج منيا استكمال تسع سنين مطلقا عند الشافعي وفي المرأة خاصة عندنا ولم يذكر لحده في الذكر عندنا شيئا وفي كتاب حجر المسالك ما دون
لا على حد يستند اليه وفي التذكرة فيه للشافعية وجهان اخران ذكرهما الجويني احدهما مضي ستة اشهر من العاشرة والثاني تمامها ثم قال في المسالك
ولا يبعد انه ما بعد العاشرة محتمل وافتى به المحقق في كتاب اللعان من الشرايع واسنده في المسالك الى العلامة والشيخ ايضا ثم ان الاستعداد
فقط لا يكفي بل لابد من الفعلية قال في المسالك ولا يجب التعرض للجماع لو ظن انه يمني به نعم لو وجد على بدنه او ثوبه المختص منيا حكم
ببلوغه ولو كان مشتركا فلا وهو كما ذكره **ومنها** الانبات يعني خروج الشعر الخشن على العانة وفي بعض العبارات حول الفرج وهو اشمل وهذا
يصح اجماعا كما عن الخلاف والغنية والتذكرة وصرح به في الاخبار ولا فرق بين الذكر والانثى والخنثى ولا بين المسلم والكافر عندنا اجماعا كما
عن الخلاف والتذكرة وربما نسب القول باختصاصه بالكافر الى الشيخ كما ذهب اليه بعض العامة لعدم امكان الاعتماد بقولهم في الاحتلام والسن
ولانه موجود فيهم في المسلمين لانه يحصل الاستقلال به للضرورة فقد يستعجلون فيه بالعلاج دون الكفار فان في ثبوته قتلهم وجزيتهم
فلا يستعجلون فيه ولا عبرة بالزغب وهو الشعر الضعيف الذي ينبت قبل الخشن ثم يتساقط والشارح علامة لسبق البلوغ لا انه نفس البلوغ ولا
لما كان الغاية في قوله تعالى حتى بلغوا النكاح واذا بلغ الاطفال منكم الحلم غاية ولان الانبات قد يكتسب بالدواء ولا يكتسب البلوغ ولانه
والبلوغ كلمة ... الاول النقض بالسن فانه نفس البلوغ لا علامة سبقه والقول بانه بحريحها الاخبار والاجماع يجري في الانبات ايضا
فان الاخبار وقد ... موجودة فيها ... لو فرض العلم بعدم بلوغه بحسب السن وحصل الانبات ولم يحصل الحلم
قبله بينهما اذا جرت الجماع فكيف يكون هذا التكليف قبل ذلك فان المراد بالبلوغ حقيقة وان كان هو المرتبة التي يستعد للتكليف فيها
واقتضت التكليف عليه من جهة فهم والادراك ... ولكن لما كان يختلف بحسب الاشخاص والاحوال جعل الشارع لذلك حدا
لا يتغير بنفسه وان كان قد يكون مرتبة فهم من هو ... انه مساوية لما هو فوقه لان بناء الشرع على حماية الحمى وسد الطرق فالمعتبر في

اذا وجب الافطار





ليس

البلوغ هو فعلية الاحلام لا الاستعداد، ولا يجري القول بكون علامة للسبق في الاحلام ايضاً مع انه ليس كل جزء منها بل المراد من النكاح والحلم هو ما كان يحصل منه الولد كما هو مقتضى التشبيه والامر للشاهد ان الصبي قبل البلوغ قادر على الجماع وانزال النكاح و المراد من الفعلية لعسر الانضباط بدونه وهو خلاف الحكمة الا ان في الخبر المشتمل على الخبر بان غاية اليتيم والصغر هو الاحلام وحكم بان الاحكام يتعلق به الاحكام يتعلق بجميع الاسباب فيحصل لنا الجزم بفعلية الاحلام قبل ذلك بان يكون ذلك واقعاً في النوم من دون اطلاعه و هو بعيد وهذا الحمل والتوجيه اولى من تخصيص عام الكتاب سيما مع انه مخصص قبل ذلك بالسن جزماً و اما قولهم ان الانبات مكتسب فيحتمل انه لا يخدش فيما ليس بمكتسب منه ويحمل الاخبار على المعتاد الناشئ بالطبيعة و اما قولهم انه تدريجي فغير ان نموه ونكتته تدريجي لا ينفرج وجهه فان الاصل يعتبر بحقيقي كونه نفس البلوغ نعم لما كان الاطلاع على اول ظهور الشعر من الجلد في غاية الشدة ونهاية العسر وان الغالب انه لا يطلع عليه الا بعد طوله سيما اذا خرج حول المقعد ونحو الخصية فلم يعتنوا بالنادر ولا ريب ان الغالب ان الاطلاع بعد سبق البلوغ الذي هو اول الشروع في الخروج من الجلد فيكون النزاع لفظياً ثم ان المشهور عدم اعتبار غير شعر العانة وما حول الفرج مثل الابط والفخذ وغيرهما بل ظاهرهم الاجماع في غير شعر اللحية قال في المسالك في كتاب الحجر لا عبرة بغير شعر العانة عندنا وان كان الاغلب تأخرها عن البلوغ اذ لم يثبت كون ذلك دليلاً شرعياً خلافاً لبعض العامة وقال في الروضة وفي الحاق اخضرار الشارب وانبات اللحية بالعانة قول قوي وعن المبسوط انه نقل الاخلاف ان انبات اللحية لا يحكم بمجرده بالبلوغ وكذا سائر الشعور وفي التاسع قال انه علم على البلوغ وهو الاولى لانه لم يجر العادة بخروج اللحية من غير بلوغ و في التحرير الاقرب ان انبات اللحية دليل على البلوغ اما باقي الشعور فلا و عن التذكرة ولا اعتبار بشعر الابط عندنا وللشافعي وجهان هذا اصحهما اذ لو كان معتبراً في البلوغ لما كشفوا عن المؤتزر ولحصل الغرض من دون كشف العورة والثاني انه انبات شعر الحاجة لان انبات العانة يقع في اول تحريك الطبيعة في اول الشهوة ونبات الابط يتراخى عن البلوغ في الغالب فكان اولى بالدلالة على حصول البلوغ واما انبات اللحية والشارب فلا نرتبه لا اثر لهما في البلوغ وهو احد وجهي الشافعية والثاني انهما يلحقان بشعر العانة وبعض الشافعية الحق شعر الابط بشعر العانة ولم يلحق اللحية والشارب بالعانة واما ثقل الصوت ونهود الثدي ونتوء طرف الحلقوم وانفراق الارنبة فلا اثر له كالاخضرار الشارب وهو احد قولي الشافعية والثاني انه يلحق بشعر العانة ولا بأس به حيث يكشف بناء على العادة القاضية بتأخر ذلك عن البلوغ انتهى و في كتاب المهذب البلوغ يعتبر باشياء منها الاحلام فمن تأخر احتلامه اعتبر بما سواه من الاشعار والانبات في ما جرى مجراهما او كمال العقل وان خلا عن جميع ذلك اقول و يمكن ان يكون الخلاف الذي نقلناه عن المبسوط انما هو في عدم كونه نفس البلوغ بحيث اذا فرض حصوله قبل السن لما فلا يحكم بالبلوغ واما لو فرض حصوله لمن يحتمل وصوله في السن الى حد البلوغ او في استعداد الانزال والانبات فظاهر انه علامة للسبق بملاحظة الغلبة وكذلك عبارة المسالك سيما بملاحظة فتاويهم المذكورة في شعر الابط واللحية وكمال العقل وغيرها مما نقلنا فلم يعلم الاجماع على عدم كونه علامة لسبق البلوغ و كيف كان فالاصل دليل قوي لا يجوز الخروج منه الا فيما دل الدليل ولم يدل في اكثر المذكورات نعم لا يبعد الحاق شعر اللحية والشارب من جهة دعوى الكاشف جريان الاستقراء اذ لم يكن مخالفاً للسداد ثم هل يجب على الصبي التفحص عن الانبات مع احتماله لا لم اقف على من تعرض للمسئلة و مقتضى اشتراط التكليف بالبلوغ عدمه اذ وجوب الفحص حكم شرعي يتوقف تعلقه بالانسان على البلوغ مثل سائر الواجبات فهو يشتمل على نوع من الدور نعم لا يبعد ان يقال انما يتعلق التكليف على من ظهر عليه الانبات لا على من انبت في نفس الامر و يمكن ان يقال هذا التكليف مستثنى من مطلق التكليفات انما هو مشروط بالفهم لا بالبلوغ فكما ان البالغ مكلفون في الواجبات المشروطة بالفحص عن الشرط كما حققنا في غير موضع من تعليقاتنا و لا يتوقف وجوبها على العلم بالشرط بل منشأ الوجوب انما هو وجوب الشرط و قد اشرنا اليه في كتاب الزكوة من هذا الكتاب ايضاً في معرفة النصاب ومقدار ما يتعلق به الزكوة في الدراهم المغشوشة و فرعه في الفقه في غاية الكثرة فكذلك المراهقون ايضاً في بعض التكاليف ويجب معرفة انه هل بلغ ام لا او تعلق به التكليف ضمنه معرفة انه بلغ ام لا ولعل الفقهاء كان ذلك عندهم معروفاً عندهم ولذلك لم يتوجهوا اليه وكذا الكلام في الفحص عن السن و اما التفاتهم الى مسئلة لزوم الغرض للاطلاع لا فالعلة لاجل الاشكال في انه هل العبرة باستعداد الحلم وذلك كما يظهر من قول من نفى من قدماء الحلم كما في الاية بذلك او فعلية فالتحقيق ان المعتبر الفعلية كما بيناه و منها السن وهو بلوغ خمس عشرة سنة في الذكر وتسع في الانثى على المشهور بل قال في المسالك في الاول كاد ان يكون اجماعاً وعن صريح دعوى الاجماع وكذا عن ظاهر الخلاف والتذكرة وقال في كنز العرفان في قوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح انه اشار الى غاية الحجر بقوله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح وهو حال البلوغ اي اوان يصلح للنكاح بان يحتلم او يبلغ خمس عشرة سنة عندنا وعند الشافعية لقوله اذا بلغ المولود خمس

عشرة سنة كتب ماله وما عليه واقيمت عليه الحدود ثم قال واما الانثى فعندنا تسع سنين ثم قال ورواية ابن عمر عن النبي انه رده من الجهاد
عام بدر وله ثلث عشرة سنة ثم رده في احد وله اربع عشرة سنة وعرض عليه في الخندق وله خمس عشرة سنة يدل على قول التقى وقيل ببلوغ
اربع عشرة سنة وقيل بكمال ثلث عشرة سنة والدخول في الرابع عشرة سنة والاقوى الاول للاصل وظاهر الاجماعات ونصوص الرواية
المنجبرة بالعمل وصحيحة معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله (ع) في كم يؤخذ الصبي بالصيام فقال ما بينه وبين خمس عشرة سنة واربع عشرة سنة فان هو
صام قبل ذلك فدعه ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته وخبر الدلالة الظاهر من الرواية انه يؤخذ الصبي الذي هو بهذا السن وهذا انما
ولا معنى للتخيير في الزائد والناقص في مثل هذا المقام في الحكم فلا بد من حمل الاربع عشرة على التمرين كما يقتضيه السياق ايضا ولا معنى لحمل الخمس عشرة
على الاستحباب وغيره هذا على ما في الكافي والفقيه واما التهذيب فقال ما بين خمس عشرة او اربع عشرة فلا دلالة فيها ضعيفة لكن الاسقاط
ظهر من الزيادة والكليني اضبط من الشيخ وما رواه الشيخ بسند صحيح الى ابي ايوب الخزاز عن يزيد الكناسي عن ابي جعفر (ع) في حديث طويل
قال نعم اذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها واقيمت الحدود التامة عليها ولها قلت فالغلام يجري
في ذلك مجرى الجارية فقال يا ابا خالد ان الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدخل كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او
ينبت في عانته قبل ذلك وليس في السند من يتامل فيه الا يزيد الكناسي وقد قال العلامة الصدوق ان كتابه موضوع وغلطه ابن الغضائري
مع انه لا يسند عن فقد كثير من الاكابر وقال في احكام كتابه سمعه عامر ابن ابي عمير مع ان الكليني والشيخ كثيرا ما يروون عنه وقال الشيخ
يروي عنه ابن ابي عمير وقال الشيخ في شانه لا يروي الا عن ثقة وما رواه ايضا عن حمزة بن حمران عن حمران وعبد العزيز له كتاب عنه جماعة
منهم الحسن بن محبوب كما ذكره النجاشي وكك ذكر في سند حمزة ان كتابا عنه صفوان بن يحيى فالسند لا يخ من اعتبار قال سالت ابا جعفر (ع) قلت له
متى يجب على الغلام ان يؤخذ بالحدود التامة ويقام ويؤخذ بها فقال اذا خرج عنه اليتم وادرك قلت فلذلك حد يعرف فقال اذا احتلم
وبلغ خمس عشرة سنة واشعر وانبت قبل ذلك اقيمت عليه الحدود التامة واخذ بها واخذت له قال ان الجارية ليست مثل الغلام ان الجارية
اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء والبيع واقيمت عليها الحدود التامة لها
وبهذا الاسناد رواه في الكافي ايضا وما رواه الكليني والشيخ بالاسناد المتقدم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي عن ابي جعفر (ع) قال الجارية
اذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت واقيمت عليها الحدود التامة الى ان قال اما الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا ولكن
يجلد في الحدود كلها على مبلغ سنه فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة وروى الصدوق في الخصال عن ابي عبد الله (ع) قال يؤدب الصبي
على الصوم ما بين خمس عشرة واما ما يدل على اعتبار بلوغ اربع عشرة سنة فلعله ما رواه الشيخ عن عيسى بن زيد عن جعفر بن محمد (ع) قال قال
امير المؤمنين (ع) يثغر الصبي لسبع ويؤمر بالصلوة لتسع ويفرق بينهم في المضاجع لعشر ويحتلم لاربع عشرة وينتهي طوله لاحدى وعشرين وينتهي
عقله لثمان وعشرين الا التجارب وهي مع ضعفها سندا لان حصول الاحتلام فيه لا يثبت البلوغ لمن لم يحتلم بعد لانتفاء ادلته واما
ما دل على بلوغ ثلث عشرة سنة فصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال اذا بلغ اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشرة وجب عليه
ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتب عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وعنه في الموثق عنه
(ع) قال سأله ابي وانا حاضر عن قول الله عز وجل اذا بلغ اشده قال الاحتلام فقال يحتلم في ست عشرة سنة ونحوها فقال لا اذا اتت عليه ثلث
عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات وجاز امره الا ان يكون سفيها او ضعيفا ولا يبعد حملهما على ارادة انه يمكن ان يحتلم
في هذا السن وايضا في الموثق عن ادم بياع اللؤلؤ عن عبد الله بن سنان عن الصادق (ع) قال اذا بلغ الغلام ثلث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت
عليه السيئة وعوقب واذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك ويدل عليه رواية ابي حمزة عن الباقر (ع) وموثقة عمار الساباطي عن الصادق (ع) وهذه الاخبار
وان كانت كثيرة معتبرة الاسناد لكنها لا تنفي وما دلت لمخالفتها للاصول وعمل الاصحاب وموافقة ادلة الشيعة اعتبارا سند بعضها وانجبار
ضعف الباقي بالشهرة والعمل والاصول ونفي العسر والحرج وظاهر الاجماعات المنقولة واما بلوغ الانثى فالمشهور تسع ونقل الخلاف فيه عن كتاب
صوم المبسوط وابن حمزة حيث جعلاه بلوغ العشر وعن كتاب حجر المبسوط موافقة المشهور وجعل العشر رواية وقد يأول بان مراده بلوغ راس العاشرة والاقوى
المشهور وادعى عليه ابن ادريس الاجماع وكلام المقداد ايضا ظاهر فيه كما مر ويدل عليه ما مر من الاخبار ولعل حجة القول الاخر رواية غياث بن ابراهيم عن
جعفر عن ابيه عن علي (ع) لا يوطى جارية لاقل من عشر سنين فان فعل فعيبت فقد ضمن ولا دلالة فيها على المطلوب وروى زرارة عن ابي جعفر (ع)
قال لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين وروى محمد بن مسلم قال سألته عن الجارية يتمتع بها الرجل قال نعم الا ان تكون صبية تخدع قال قلت

عنه حمزة بن حمران

ليست مثل الغلام ان الجارية





وعقيب ادعه سنين

اصلحك الله فكم الحد الذي اذا بلغته لم يخدع قال ثلث عشرة سنين ولا دلالة في هذا الاخبار على المطلوب وفيه انها ليست الحد الذي يجوز دونه الاختلاف فيهن في صغر الجثة وكبرها وهذا ليس البلوغ على ان الظاهر من رواية محمد بن سماعة بيان الرشد لا البلوغ وكيف كان فهذه الرواية مع سند او دلالة لا انقياد وادلة المشهور فليطرح او يأول بما ذكرنا واما الاخبار الدالة على اعتبار سبع سنين او ثلث عشرة سنين فهي مع جودة لا يلتفت اليها ثم اعلم ان مرادهم من بلوغ الخمس عشرة سنة في الرجل والتسع في الانثى اكمالها لا الدخول فيها كما هو ظاهر الروايات لان الخمس عشرة مثلا اسم لمجموع العدد نعم لو قيل ببلوغ الخامسة عشرة لكان للاشكال فيها كما لا يخفى بل الظاهر انه لا خلاف في ذلك كما يظهر من كلمات جماعة منهم الشهيد الثاني حيث نسبه الى فتوى الاصحاب وهو منقول عن الخلاف والغنية والوسيلة والتذكرة والظاهر كونه اجماعيا وهو موافق للاصل ايضا والمعتبر الهلالية كما في سائر النظائر وهو المعهود في شرعنا كما نص عليه في المسالك وغيره واما بلوغ الخنثى المشكل بحسب السن فهو بعينه بلوغ خمس عشرة للاصل ولم يعتبر في كونهما علامة للخلاف ولكن الاشكال في انهما نفس البلوغ او علامة مسبوقة فالظاهر ان المشهور هو الثاني بل ادعى في المسالك عليه الاجماع وفي التحرير ايضا حكى الخلاف حيث قال في كتاب الحجر السن يحصل منه البلوغ الى ان قال الحيض دال على البلوغ لا انه بلوغ وكذا الحمل وكذا يظهر ذلك من ابن ادريس وعن ظاهر المبسوط ان الحيض نفس البلوغ واما الحمل فلم يذكر فيه خلافا والذي ذكروه في جهة ان الحيض لا يكون الا مع كمال التسع اجماعا فلا يتحقق الحيض الا بعده كما انه قد ظهر انهما بالعقل قبل الحيض وفي الحمل انه مسبوق بانزال المني الذي يخرج من بين الصلب والترائب هو نفس البلوغ وربما يورد على الاول بالدور لان معرفة كون الدم حيضا موقوف على معرفة كمال التسع الذي هو نفس البلوغ فاذا عرف البلوغ به لزم الدور ويندفع بان المراد في مجهولة السن التي يمكن ان يكون دمها حيضا الامكان بالنسبة الى التسع كما لا يخفى ويرد على الاول امكان المقارنة فلا يثبت السبق والسبق الذي من جهة العلية كسبق حركة اليد على المفتاح لو سلم فلا يثمر في الفروع الفقهية والذي ذكروه من الفروع هو صحة العقد الذي وقع مقارنا لمبدأ الحيض وانعقاد النطفة وهو مع ندرته وقلة الاطلاع عليه خصوصا في انعقاد النطفة يشكل باحتمال وقوع اول الصيغة قبل البلوغ الا ان يكون نظرهم الى تقديم الظاهر على الاصل ولكنه وجه واما الكلام في الحمل فقد ذكرنا انه مسبوق بالانزال من المرأة وان عادة الله جرت على ان المرأة لا تحبل حتى يتقدم منها حيض وفيه مع ما تقدم من امكان المقارنة ان المعتبر من الحيض والمني ما يخرج من المخرج لا ما ينزل في الرحم وتخلق فيها وكيف كان فالنزاع في المسألة قليل الفائدة واما الخنثى المشكل فتحيضها بمجرده لا يدل على البلوغ الا اذا امنى من مخرج الذكر كما عن الاكثر وهو كما ذكره وقد يتوهم هنا بطريق نظير ما تقدم في الانزال من ان خروج الحيض من مخرج الانثى دليل على كونها انثى كما اذا بال منه وان خروج الحيض من الرجل محال فكما كان دليلا على التعيين كان دليلا على البلوغ كما ان خروج المني من مخرج الذكر من الانثى محال فيكون دليلا على رجولية الخنثى اقول اما الاول فهو قياس واما الثاني فهو مستبعد بعد وقوع العجب منه وهو الايلاد لاخر مع ايلاد الاخر منها كما في قضية شريح وهذا القول منسوب الى بعض العامة ورضي في المسالك وهو غير جيد نعم لو علم بذلك فيمكن الاعتماد واما ما قيل من ان خروج الحيض والمني من المخرجين يوجب التعارض وتدافع فقد فاسد اذ يخرج في نفس الامر عن الرجل والمرأة عند الشارع الا المطلق من جهة الحكم فلا وجه لعدم اعتباره من جهته تنبيهات الاول طريق معرفة البلوغ بالسن لمن لم يضبط البينة او الشياع واما ادعاء الصبي ذلك او اقراره فقال في القواعد ولو ادعى انه بلغ بالاحتلام في وقت امكانه صدق من غير يمين والاداء ولو ادعاه بالسن طولب بالبينة ومثله قال في التحرير وقال في الشرائع ولا يقبل اقرار الصبي بالبلوغ حتى يبلغ الحد الذي يحتمل البلوغ وظاهر اطلاقه يشمل اقراره بالسن وفي التذكرة ولو ادعى البلوغ بالسن طولب بالبينة لامكانها ولو كان غريبا او خامل الذكر الحق بدعوى الاحتلام يعني في عسر اقامة البينة عليه كالمني ونقله في الدروس ساكتا عليه مشعرا بالتوقف وفي الروضة انه يقبل دعواه بيمينه مطلقا وفي المسالك بعد نقل كلام التذكرة والاظهر انه لا يقبل بدون البينة مطلقا لامكان اقامتها عليه في جنس المدعى ولا ينظر الى حال المدعي وعجزه مع كون الجنس في نفسه معتذرا قال ويمكن حمل كلام المص على دعوى البلوغ ووجه قوله ان طريقه مما يرجع اليه في الجملة وهذا منه ثم قال ووافق التذكرة في الحقيقة دعوى الصبي البلوغ بالاحتلام وغيره اوسطه ليس اقرارا الا ان الاقرار اخبار عن ثبوت حق عليه للغير ونفس البلوغ ليس كذلك ولهذا يطالب مدعي البلوغ في السن بالبينة واختلفوا في تحليف مدعيه بالاحتلام والمقر لا يكلف البينة ولا اليمين نعم قد يتضمن الاقرار من حيث انه يستلزم الاعتراف بالحقوق المنوطة بالبلوغ وذلك لا يقتضي كونه نفس الاقرار ثم قال ايضا موافقا للتذكرة وايضا فانه على تقدير قبول قوله يحكم ببلوغه سابقا على قوله فلا يكون اقراره اقرار الصبي الامر حيث الظاهر ولكن الامر هنا سهل لجواز وصفه بالصبي من هذا الوجه فانه حال الاقرار كان محكوما بصباه وانما كشف تمام اقراره عن عدم صباه وذلك حكم متأخر عن حال الاقرار اقول الصبي المذكور حين الاقرار صبي في نفس

اقراره في حال البلوغ بقول نفسه موقوف على كون قوله مقبولا حين الاقرار وهو اول الكلام والظاهر عدم الفرق بين كون اخباره من باب الدعوى
او الاقرار او مطلق الاخبار وكلها مشروط بالكمال والقول بان الصبي اذا كان عاقلا فيشمله عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فان العقلاء
قد يغفلون عن البلوغ مما لا اجد له مسرحا في النظر السليم اذ هو مستلزم للتخصيص الذي لا يرضى به المحققون بالنسبة الى هذا النوع من انواع الاخبار
اذ لا ريب في عدم سماع اقرار الصبي الا في مثل الوصية بالمعروف عند من جوزها له فالاظهر عدم قبول قوله الا بالبينة او الشياع لان الاصل
عدم ثبوت حق على غيره في صورة كون اخباره من باب الدعوى وكون غرضه اثبات حق على الغير وتقديم قول احد المتداعيين اذا كان قوله
مما لا يطلع عليه احد غيره او مما يعسر فيما كان جنسه كذلك ليكون القاعدة مطردة فلا يعتبر بكونه غريبا او خامل الذكر ولا يحسن القول بان هذا
كلي مطرد ولذلك يجري حتى لا يعتبر لان لكل جزئي من جزئيات الدعوى يمكن اعتبار امر كلي مثل ان يقال من لم يكن غريبا ولا خامل الذكر ولكن كان
شهوده غائبين او خائفين فيجري فيه ما ذكرت فيقال الكل من مات شهوده او خافوا فلا يمكن الاطلاع على قوله الا من جهته وهكذا واما ان تمحض اخباره باقراره على
نفسه فلما ذكرنا ان اقرار الصبي لا يسمع على نفسه وانما اختلفوا فيه مع اذن الولي والمفروض انه حال الاقرار محكوم بكونه صبيا واما الاخبار المطلق
فهو ايضا مشروط بالبلوغ واما بالنسبة الى معرفة حال نفسه بالنسبة الى التكاليف فهو امر بينه وبين الله وعليه اتباعه فيجب عليه العبادات
مثلا باقراره بينه وبين الله ولكن لا يثبت وجوب الامر والنهي للآمرين والناهين عن المنكر بمجرد ذلك وكذلك لا يجب على وليه لو مات قبل
ثبوت بلوغه بالبينة قضاء صلواته الفائتة على القول بعدم اختصاص الولاية بابنه الاكبر او مطلقا اذا فرض اطلاع ابنه الاكبر باقراره كما انه هو
بالنسبة اليه اقراره على الغير فلا يسمع ثم ان الشهيد الثاني ره قال في الروضة في قبول قول الابوين والاب في السن وجه ولعل وجهه
انه لا يعرف الا من قبلهما كما قيل كالاحتلام منه وفيه نظر ولو قيل فالام اولى بالقبول فالصواب جعلهما من باب الشاهد لو اتصفا او اتصف
احدهما بصفته واما الاحتلام فيثبت بالبينة والشياع ايضا لامكان حصول العلم للغير به ويقبل مع الامكان كما اختاره الفاضلان والشهيد
لانه امر لا يعرف غالبا الا من قبله ثم اختلفوا في تحليفه وذكر العلامة وغيره انه لا يحلف والا دار لان صحة اليمين مشروطة بكون الحالف
بالغا لوضع القلم عن الصبي فيتوقف على الحكم بالبلوغ باليمين لزم الدور وما ذكره الشهيد ره في الدروس في دفعه ان اليمين موقوفة على
البلوغ والموقوف على اليمين هو البلوغ فيتغاير الجهة فهو مدفوع بمنع كفاية امكان البلوغ في اليمين **اقول** ويمكن ان يكون نظره ره على
صورة الدعوى ووجود المزاحم فمعنى قبول قوله انه يصير من قبيل المنكر وكلما يؤتى المنكر المقبول قوله فلا بد مع اليمين لعموم قوله البينة على
المدعي واليمين على المدعى عليه اذ من المواضع التي يجعل احد المتداعيين منكرا هو ما كان الفعل فعله وكان مما لا يطلع عليه غيره غالبا او
منع قبول قوله فالاظهر الاحتياج الى اليمين وكذلك الكلام في دعوى الصبية الحيض مع الامكان على الوجه الذي حققنا سابقا من اعتباره
في مجهولة السن لئلا يلزم الدور والكلام في التحليف ايضا كما تقدم والوجه هنا القبول لعموم رفع القلم وما دل من الاخبار على ان الحيض و
العدة الى النساء انما هو فيمن بلغت فلا يثبت بقولها لامكان المعرفة بالاختبار للاضطراب بل الخيار للشرع من عدم كون محله عوده ولم
ينعقد على مخالفة فيه ويثبت بالبينة والشياع **الثاني** يستحب تمرين الصبي والصبية بالعبادات استحبابا والمراد به حمله على العبادات قبل
البلوغ ليستأنس بها ويقوى عليها حتى لا يثقل عليه الامر بعد البلوغ ويصعب عليه وهو مأخوذ من المرانة بمعنى العادة او من قولهم مرنت يده على
العمل اذا صلبت والاصل الاستحباب مما لا اشكال فيه انما الخلاف في مبدئه وقد اشرنا في اول الكتاب الى اختلاف الاخبار في مبدء الصلوة
واما الصوم فذكر جماعة ان مبدأه سبع سنين مع الطاقة ولكن جعلها جماعة منهم مبدأ التشديد وذهب جماعة الى ان مبدأه التسع وقال في المقنعة
ويؤخذ الصبي بالصيام اذا بلغ الحلم او قدر على صيام ثلثة ايام متتابعات قبل ان يبلغ الحلم بذلك جاءت الآثار **صحيحة** الاولى حسنة الحلبي
عن ابي عبد الله عليه السلام انا نأمر صبياننا بالصيام اذا كانوا بني سبع سنين بما اطاقوا من صيام اليوم فان كان الى نصف النهار او اكثر من ذلك او اقل فاذا
غلبهم العطش والغرث افطروا وهذه الرواية تدل على افضلية السبع لا على اختصاصها باولادهم حتى ان لا يستحب لغيرهم كما فهمه الآخرون ويدل على
الرجحان قبل السبع ايضا وان لم يكن متأكدا مضافا الى الاطلاق صحيحة معوية بن وهب المتقدمة سابقا وصحيحة زرارة والحلبي وحسنتهما عن ابي عبد
الله عليه السلام انه سئل عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يجب الصلوة قال اذا كان ابن ست سنين والصيام اذا طاقه
وموثقة عثمن بن عيسى عن سماعة قال سألته عن الصبي متى يصوم قال اذا قوي على الصيام والمستفاد من الخبرين وغيرهما ان المعيار هو الطاقة ولعل
ذكر السبع مثلا لتحديد مورد الغالب وقد عرفت ان الطاقة لبعض اليوم ايضا يكون فيما سبع مضافا الى ما مر من الجبر المتقدمة واما دليل التقييد
فرواية السكوني عن الصادق عليه السلام قال اذا اطاق الغلام صوم ثلثة ايام متتابعة فقد وجب عليه صيام شهر رمضان او عن الصادق وانهم من ذلك انه

لو توقف الحكم بالبلوغ على

لما دل على رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وهكذا كفاية الامكان والاختلال مستند قبول قوله

حتى يتعودوا الصيام ويطيقوا فمروا صبيانكم اذا كانوا بني تسع سنين بما اطاقوا من صيام فاذا غلبهم العطش افطروا

اذا اطاق الغلام صوم ثلثة ايام متتابعة فخذه وجب عليه صيام شهر رمضان وعن الصدوق وانه فهم من ذلك انه اذا اطاق ذلك اخذ بصيام كل
الشهر وكذا المفيد في موضع من المقنعة وهو بعيد واما القول باستحباب اخذ الصبي بالصيام اذا كان ابن تسع سنين فيجب الصلوة عليه وتصابيا
فهو معطوف على الصلوة المتقدمة بقرينة المقام ولكنه معتبر بالطاقة وليس بذلك البعيد فليس ذلك من باب القياس على الصلوة كما
توهم والمراد من وجوب الصلوة الثبوت فهو بيان لمختلف الصلوة واول الرواية سؤال عن صلوة الميت **تنبيهات الاول** لا يختص كلا
منهم في تمرين المجنون وقال في الروضة واما المجنون فينتفيان في حقه يعني شرعية عباداتهم وصحتها لانتفاء التمييز والتمرين فرعه فالحق و
يشكل ذلك في بعض المجانين لوجود التمييز فيهم **اقول** والعلة المستفادة من بعض الاخبار وكلماتهم من حصول التحصيل للتسهيل عليهم
بعد البلوغ يشعر بعدمه فيهم الا ان يكون جنونهم دوريا فيمكن حصول الثمرة فيهم وقت الافاقة فيمكن القول برجحان تمرينهم في حال الجنون لحال
الافاقة ولكن المقام لا يصفو من شوب الاشكال **الثاني** اختلف كلماتهم في نية الصبي في الواجبات اختار العلامة في التذكرة والتحرير
نية الندب لان الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال الشهيد في الذكرى وهل يوصف بالوجوب او الندب الاجود الاول ليقع التمرين موقعه
قال ويكون المراد بالوجوب في حقه ما لابد منه تعويدا وتمرينا او المراد به الواجب على المكلف ويمكن الثاني لعدم وجه الوجوب في حقه وفي البيان
قال ينوي الصبي الوجوب ولو نوى الندب جاز وقال الشهيد الثاني في الروضة ويتخير بين نية الوجوب والندب لان الغرض التمرين على فعل الواجب
ذكره المصنف وغيره وان كان الندب اولى **اقول** والتحقيق ان يفصل ويقال لا معنى للوجوب الحقيقي ولا للندب الحقيقي على القول بعدم كون عباداته
شرعية اذ لا خطاب فلا ندب ولا ايجاب واما على القول بكونها شرعية كما هو الحق فتعين انه منه لها ثواب فيتعين قصد الندب ويمكن ان
يوجه المطلوب منه بعنوان الندب ايقاعها مع نية قصد الوجوب بمعنى تشبيها بصوم الواجب بل هي صوم هنا وحقيقة النية القصد
فيستحب له قصد الوجوب الذي هو ثابت على المكلفين فيه لفعل حقيقة هو الندب وقصد الوجوب انما هو محض قصد لاجل الاعتياد ولا فائدة
في ذلك وما يقال ان التمرين في النية غير محتاج اليه لكمال سهولتها فيغيرها عند البلوغ فهو كما ترى اذ في مراتب ذلك كمال التسهيل سيما
قد يطرء الوسوسة في النية والتشكيك فيه ذلك نظير نية الاجير للحج المندوب ينوي وجوب ما هو مندوب على المستاجر على نفسه **الثالث**
مقتضى اشتراط صحة النية بالاخلاص خلوصها عن شوب سائر الدواعي والعادة من اعظم الدواعي على الافعال العادية فكيف يجتمع هذا مع جعل
تسهيل العبادات على الصبيان من جهة الاعتياد وتكليفه بعد البلوغ بتصفية نيته عن شوب نية العادة من اشق التكاليف فهذا التمرين ينفي
فائدة التمرين وهو التسهيل وما يوجب وجوده عدمه فهو محال ويمكن دفع هذا الاشكال بان الحكمة في ذلك لعلها جعل العمل بحيث لا
تكرهه النفس ولا لانه مكلف بعد البلوغ بازالة الدواعي العادية وتصفيتها عنها فانا قد نجد من انفسنا بعد اخلاص النية عن كل شوب ثقل العبادات
ومنافرة النفس وتضجرها منها لكونها شاقة في نفسها فلعل المراد من الاعتياد هو صيرورة العمل بحيث لا يتضجر منه النفس ولذلك امرنا بالاقتصاد بل و
المندوب حين الاكراه واشتغال القلب بالهموم وغير ذلك في عدم تحميلها فوق وسعها وكذلك قوله تعالى ما انزلنا عليك القرآن لتشقى فمن تعلم العرف
بين ملائمة النفس وبين كون الداعي على العمل هو الاعتياد والله العالم بالرشاد **المقصد الثاني في اقسام الصوم** وهو ينقسم الى ما عدا المباح
من الاحكام الاربعة **وفيه فصول الفصل الاول** في الصوم الواجب فالواجب منه ستة صوم شهر رمضان والكفارات والنذور و
ما اشبهه وقضاء الواجب وبدل دم المتعة والاعتكاف منذورا او بعد يومين وسيجيء الكلام في النذور وشبهه ودم المتعة في محالها ونقتصر
هنا بذكر بقية **القسم الاول** في صوم شهر رمضان **وفيه مباحث الاول** فيما يعلم به دخول الوقت الشهر ووقت وجوب
الامساك او الافطار **اما** علامة دخول الشهر فامور **الاول** الرؤية فيجب على من راى الهلال صيامه ولو انفرد وكذا لو شهد فردت شهادته
باجماع علمائنا كما في التذكرة والمدارك خلافا لعطاء والحسن وابن سيرين واسحق وكذا الحكم في افطار اول شوال وادعى عليه الاجماع المنتهى في
المدارك ويدل عليه قولهم اذا رايت الهلال فصم واذا رايته فافطر ونحوه مما سيجيء وخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن الرجل
يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره اله ان يصوم قال اذا لم يشك فيه فليصم والا فليصم مع الناس وكذا فيه مثل صحيحة محمد بن مسلم عن
الباقر ع قال والرؤية ليس ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو فينظر تسعة فلا يرونه اذا راه واحد راه عشرة والف اذ لعل المراد
انه لا تقبل شهادة مثل هذا الواحد لانه مورد التهمة ولو افطر هذا المنفرد يجب عليه الكفارة عند علمائنا اجمع كما في التذكرة **وينبغي** التنبيه
لامور **الاول** اذا راى الهلال في بلد دون اخرى فان كان البلدان متقاربين كان حكمهما واحدا في الصوم والافطار وان تباعدا فلكل منهما
حكمه والمراد بالتباعد ان يكون بحيث يختلف المطالع كالحجاز والعراق والبغداد والخراسان بخلاف المتقاربة كالبغداد والعراق واختلف العامة

فبعضهم اعتبر مسافة القصر وبعضهم مسافة يظهر في مثلها تفاوت في المناظر بسبب الارتفاع والانخفاض وان كان اقل من مسافة القصر وبعضهم
اتحاد الاقليم واختلافه وبعضهم ما يعتبر به ووجهه ان اختلاف المطالع بما هو الموجب لاختلاف الرؤية بناء على ان الارض كروية كما هو الاصح
فيختلف المطالع فيطلع الكواكب على جهتها الشرقية قبل طلوعها على الغربية وكذا في الغروب فيمكن ان لا يرى الهلال قبل الغروب في الشرقية
لقربه من الشمس ثم يرى في تلك الليلة في الغربية لتأخر غروبها فيحصل التباعد بينهما الموجب للرؤية قال فخر المحققين وكل بلد غربي بعد عن
الشرقي في ساعة واحدة واستدل عليه في التذكرة بما رواه كريب ان ام الفضل بنت الحارث بعثته الى معوية بالشام قال فقدمت الشام
فقضيت بها حاجتي واستهل علي رمضان فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس وذكر الهلال فقال
ليلة الجمعة فقال انت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى تكمل العدة او نراه فقلت
او لا تكتفي برؤية معوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وربما يستدل بمثل آخر ورواية زيد الشحام قال صعدت مرة جبل ابي قبيس
والناس يصلون المغرب فرأيت الشمس لم تغب انما توارت خلف الجبل عن الناس فلقيت ابا عبد الله عليه السلام فاخبرته بذلك فقال لم فعلت ذلك بئس
ما صنعت انما تصليها اذا لم ترها خلف جبل غابت او غارت ما لم يتجللها سحاب او ظلمة تظلها وانما عليك مشرقك ومغربك وليس على الناس
ان يبحثوا وفيه منع دلالته اذ مع قطع النظر عن اختصاص ذلك بوقت المغرب على القول بكفاية ذهاب الشعاع عن الاشجار والجبال ذلك لنا
لا زوال الحمرة المشرقية لا دلالة له الا على عدم البحث لا عدم وجوب العمل بمقتضاه ثم نقل فيها عن بعض الشافعية ان حكم البلدان كلها واحد فمتى رؤي
في بلد حكم بانه اول الشهر في جميع اقطار الارض تباعدت البلاد او تقاربت اختلفت مطالعها او لا وبه قال احمد والليث وبعض علمائنا لانه يوم من
شهر رمضان في بعض البلاد للرؤية وفي الباقي بالشهادة فيجب صومه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولان الارض مسطحة فاذا اختلف البلاد
في الرؤية فانما هو لعارض ويقول الصادق عليه السلام في صحيحة هشام بن الحكم فيمن صام تسعة وعشرين يوما ان كانت له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا
ثلثين على رؤية الهلال قضى يوما ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي آخرها ان شهد اهل بلد آخر فاقضه ويرد على الاخير ثبوت
الشهادة وبمنع تسطيح الارض كما حقق في محله ويشهد له التجربة فانا شاهدنا ان من يسير على خط من خطوط نصف النهار الى جهة الشمال يرتفع القطب
الشمالي وكذا بالعكس واما الاية فظاهرها فيمن شهد في البلد الذي هو فيه ولو منع الظهور فلا بد من تاويلها بذلك لئلا يلزم جواز جعل شهر رمضان
ثمانية وعشرين في بعض الاوقات وهو غير جائز اجماعا واما الاخبار فليس فيها عموم يشمل البلاد المتباعدة بل هي ظاهرة في المتقاربة واما منع الجبال
والتلال المرئية وتفاوت ... يمكن بسبب ذلك كما يظهر من كلام بعض العامة فاعتبار ضعيف جدا اذ لو اعتبر ذلك لاختلف الدار ونحو البلد ونحو
ذلك ولحصل الفرق بين من كان في سفح الجبل ومن كان في قلته في بعض البلاد الواقعة في سفح الجبل وبالجملة فلا تامل من الاصحاب في خلاف مقتضى
ظاهرا اذا عرفت هذا فلو شرع في الصوم في بلد ثم سافر الى آخر لم ير الهلال فيه في اليوم الاول فعلى القول بالتعميم يلزم اهل البلد الاخر موافقته
لو ثبت عندهم بشهادته اذا كان عدلا وقلنا به او بطريق آخر فيقضون اليوم الاول وفي العكس هو يقضي وعلى القول المختار قال في التذكرة وجهان
احدهما انه يصوم معهم وهو قول بعض الشافعية لانه بالانتقال الى البلد اخذ حكمهم وصار من جملتهم والثاني انه يفطر لانه التزم حكم البلد الاول
فيستمر عليه وتبعه لك بعض المتاخرين ... حكم البلد المنتقل اليه اقول فيبقى على الاول صوم احد وثلثين يوما بناء على تتميم
وفي العكس الافطار على ثمانية وعشرين يوما ولو اصبح معيدا ثم انتقل اليومية وصل قبل الزوال الى مسكن ما تثبت ولو ابعد امسك مع القضاء ولو
افطر وفيهما فروع كثيرة لا نفرضها فانه لا اوفق العمل الا بالاحتياط الثاني قال في التذكرة يجب الترائي للهلال ليلة الثلثين من شعبان ورمضان
لتطلب ليحتاطوا بذلك لصيامهم ويسلموا من الاختلاف واستدل عليه بان الصوم واجب في اول رمضان وكذا الافطار في العيد فيجب التوصل الى
معرفة وقتهما لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اقول وفيه نظر اذ الاصل دليل قوي لا يخرج عنه الا بدليل وبراءة الذمة عن التكليف لا
يرتفع الا بما يثبته ونحن نمنع وجوب الصوم الا من عرف دخول الشهر وان قلنا بان الالفاظ اسام لما هو في نفس الامر وبذلك يندفع ما احتج به الاصحاب
في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة حيث استدلوا على ذلك الاجتناب عن الشبهة المحصورة حيث استدلوا على وجوب الاجتناب عن الشبهة
بان الاجتناب عن النجس او الحرام واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع ونقول ان المسلم وجوب الاجتناب عما علم نجاسته وحرمته لا عما هو نجس وحرام
في الواقع كما حققناه في القوانين ولهذه المسئلة فروع كثيرة في الفقه منها لزوم اذابة النقد المغشوش اذا جهل بلوغ حد النصاب لمعرفة ذلك
ومنها تعريض الاموال للبيع ليعرف الاستطاعة للحج ومنها وجوب الفحص عن المسافة لمن يريد السفر ومن هذا الباب جواز الاكل والشرب
في السحر من غير الفحص عن الفجر والحاصل انه لا ينفع ان نقول ان الف درهم وعشرين دينارا مثلا اسم لما اعلم انه الف درهم وعشرين دينارا وكذا في نظائرها

لكنا نقول ظاهر متشرعة اهل اللسان انهم يريدون ذلك في كلام الرئيس اذ لا شرع مخصص فالحال مستصحب والاصل والظاهر هنا متطابقان ويدل عليه
ان المولى اذا قال لعبيده كل من كان عنده عشرون دينارا فليتصدق بدينار ومن لم يبلغ ما عنده اليه فلا شيء عليه فانه يعرف بالعادة وجوب الامتثال
يقتضي ان يحسب كل منهم ما عنده حتى يعرف الحال وانه من ايهما تصنيفين وفيه انا نمنع ذلك الا اذا مس ان مراده لزوم الفحص عن ذلك بالمرة سلمنا
ولكن فيما لم يكن بايدينا ما هو عذر لترك التفتيش والمفروض ان لنا عذرا في تركه وهو استصحاب شعبان الا ان هذا الكلام يمكن اجراؤه في كل موضع
لان اصل البراءة عذر في كل موضع لانا نفرض الكلام في الحكمين المتعارضين من الشرع مع قطع النظر عن الاصل **الثالث** يستحب لمن رأى الهلال
الدعاء وعن ابن ابي عقيل انه يجب ان يدعو بهذا الدعاء عنده يا هلال رمضان الحمد لله الذي خلقني وخلقك وقدرنا منازل وجعلك
مواقيت للناس اللهم اهله علينا اهلالا مباركا اللهم ادخله علينا بالسلامة والاسلام واليقين والايمان والبر والتقوى والتوفيق لما تحب وترضى
وروى الكليني عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اهل هلال شهر رمضان استقبل القبلة ورفع يديه فقال اللهم اهله علينا بالامن
والايمان والسلامة والاسلام والعافية المجللة والرزق الواسع ودفع الاسقام اللهم ارزقنا صيامه وقيامه وتلاوة القرآن فيه اللهم سلمه لنا وتسلمه
منا وسلمنا فيه وعن الحسين بن المختار رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيت الهلال فلا تبرح وقل اللهم اني اسألك خير هذا الشهر وفتحه ونوره
ونصره وبركته وطهوره ورزقه واسألك خير ما فيه وخير ما بعده واعوذ بك من شر ما فيه وشر ما بعده اللهم ادخله علينا بالامن والايمان والسلامة
والاسلام والبركة والتقوى والتوفيق لما تحب وترضى الى غير ذلك من الادعية التي وردت في خصوص هلال شهر رمضان ومطلق الهلال ومنها
في رؤية الهلال لمولانا سيد الساجدين عليه السلام في الصحيفة المباركة **الثاني** ان يمضي من شعبان ثلثون يوما بالاجماع من المسلمين بل هو من ضروريات الدين
كما في المدارك ويدل عليه الاخبار ايضا وكذا الكلام في هلال شوال فيعلم بمضي ثلثين من رمضان **الثالث** الشياع وهو في اللغة بمعنى
الانتشار قال الجوهري شاع الخبر اي ذاع وفشا وذاع في محل البحث فشا وهو لا يستلزم العلم كما لا يخفى ولكن الاظهر من كلماتهم في تعريفه وتفسيره ارادة
هنا اخبار جماعة بها يأمن النفس من تواطئهم على الكذب ويحصل بخبرهم الظن المتاخم للعلم وادعى بعض ثبوت الرؤية بالشياع الاجماع في المعتبر
وكذا لو رأى شائعا والاختلاف بين العلماء في ذلك وقال في التحرير لو رأى في البلد رؤية شائعة واشتهر وذاع بين الناس الهلال وجب
الصيام اجماعا لانه نوع تواتر يفيد العلم ولو لم يحصل العلم بل حصل ظن غالب بالرؤية فالاقوى التعويل عليه كالشاهدين فان الظن الحاصل
بشهادتهما حاصل مع الشياع وحكي عن المنتهى في المدارك الاستدلال بانه نوع تواتر يفيد العلم ثم حكى عبارة التذكرة ثم قال الاصح اعتبار
العلم كما اختاره العلامة في المنتهى وصرح به المصنف في كتاب الشهادات من هذا الكتاب **اقول** ويظهر من ذلك انه لم يفرقوا بين ما
يمكن كونه مستند الشهادة وغيره فتح الا بدان يحصل العلم الذي اعتبروه في الشهادة اعم مما حصل الجزم الواقعي بمورد الشهادة او العلم الشرعي فمن يكتفي
في ثبوت النسب والنكاح ونحوهما بالاستفاضة الظنية فيشهد بان فلانا ولد فلان او فلانة زوجة فلان لان الشرع حكم بوجوب اعتقاد
ذلك بسبب حصول الظن ولذلك يستندون في الشهادة الى الاستصحاب والى اليد مع التصرف المذكور في الملك بل ومطلق اليد على الشياع
من جهة قرينة العادة والاجارة ونحوهما وح فلا بد للجماعة المشترطين للعلم في الاستفاضة التي يبنى عليها الشهادة اما ان لا يكتفوا في الشهادة
بالظنون التي صيرت مناطا للاحكام الشرعية التي يجب العمل عليها ويخصصوا العلم الذي اشترطوه في الشهادة بالعلم القطعي ولا منافي عندهم بين
قولهم ذلك وقولهم بثبوت الاحكام الشرعية بالاستفاضة الظنية وسائر الظنون واما القول بعدم الامكان ثبوت شيء بالاستفاضة الظنية ما
الشهادة مما يجب فيه العلم دون ان يقولوا ان الاستفاضة الظنية لا تثبت شيئا علينا من جانب الشرع لتكون محصلة للعلم شرعيا حتى يمكن ان يصير
مورد الشهادة العظم شاهد على الفرق بين المقامين فمسئلة حجية الاستفاضة الظنية في الاحكام الشرعية مسئلة ومسئلة جواز بناء الشهادة
عليها مسئلة اخرى ويظهر من المدارك الخلط بينهما حيث نقل فتوى المصنف في الشهادات باشتراط العلم والكلام فيما نحن فيه انما هو في ثبوت الرؤية
بالشياع الظني لا في قبول الشهادة المبنية عليه والذي يشهد بذلك ان المحقق اختار اعتبار الجزم في تحمل الشهادة بالاستفاضة وتردد
فيما حصل معه الظن المتاخم للعلم ثم ذكر ثبوت الوقف والنكاح بالاستفاضة الظنية وقال ولعل هذا اشبه بالصواب بل لم يظهر منه مرة اشتراط العلم
في الشهادة ايضا لنا فانه التردد في اعتبار الظن المتاخم للعلم بل مراده كفاية القطع الحاصل بالاستفاضة لا اشتراطه واما كلامه في اول كتاب
القضاء في ولاية القاضي فليس بنص في اعتبار اليقين بل اطلق الشياع وما ذكره في آخر كلامه من اعتبار اليقين انما هو في اعتبار الامارات الحاصلة
بصدق الوالي بمجرده ويدل عليه حصر الحكم بثبوت الاستفاضة بالامور الستة والا فلا ينبغي التخصيص فيما يفيد العلم وقد غفل في المسالك في
الميل الى اعتبار العلم مع تنبهه لانه لا وجه للتخصيص بصورة اعتبار العلم فههنا مقامان من الكلام **الاول** انه هل يكفي في الشهادة الاستفاضة

الظن الذي اجاز الشارع العمل به ام لا وهو محله في كتاب الشهادات والظاهر جوازه كالاستصحاب واليد وغيرهما **والثاني** ان هذا الظن الحاصل
بالاستفاضة هل هو من باب تلك الظنون التي اجاز الشارع العمل بها ام لا ومحله محل آخر ومنه ما ذكره المحقق في اول كتاب القضاء من ان ولاية القاضي
يثبت بالاستفاضة وكذا النسب والملك المطلق والموت والنكاح والوقف والعتق ونقل الشهيد في القواعد عن بعضهم انه يثبت بالاستفاضة اثنان
وعشرون النسب الى الابوين والموت والنكاح والولاية والعزل والولاء والرضاع وتضرر الزوجة والوقوف والصدقات والملك المطلق والتعديل
والجرح والاسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية واللوث وقيل والغصب والدين والعتق والاعسار **اقول** فالمهم
بيان الاقوال والادلة في مسئلة حجية الاستفاضة واعتبار الجزم والظن ليتضح في مسئلة رؤية الهلال والاقوال في المسئلة ثلثة **احدها**
اعتبار العلم وهو المصرح به في مسئلة الشهادة جماعة ولكن في اصل ثبوت شيء به وحجيته في اثبات المطالب مطلقا فلا يحضرني مصرح به **نعم** يظهر من
الذين حصروا اثبات المطالب بالاستفاضة في امور معينة انهم يعتبرون العلم في غير تلك الامور ويكتفون بالظن فيها اذ لا وجه للحصر في الامور
المعينة مما يفيد العلم لانه حجة مطلقا الا ان يقال بامكان اجراء النزاع في حجية العلم في بعض المواضع ايضا كما ذكروه في مسئلة عمل الحاكم بعلمه و
يظهر من الاصحاب عدم كفاية مطلق العلم في اداء الشهادة بل يعتبرون العلم المستند الى الحس وخالفهم المحقق الاردبيلي ره وصاحب الكفاية فاكتفيا
بمطلق حصول العلم للشاهد ولا يخلو عن قوة بل هو الظاهر من المسالك وغيره قال في المسالك في مسئلة تحمل الشهادة بما يكفي فيه السماع وقد اختلف
فيما به يصير الشاهد شاهدا بالاستفاضة فقيل ان تكثر السماع من جماعة حتى يبلغ حد العلم بالمخبر عنه لانه عنده ... ليكون هذا الاشيا خارجا
عن اصل الشهادة وقيل يكفي العدلان او بحيث يوجب الظن الغالب المتاخم للعلم الى آخر ما ذكره الى ان قال هذا ايضا مستند الى الحس لانا نقول مرادهم بالحس
سماع نفس المشهود كلفظ الاقرار ونحوه والمشهود عليه هنا ليس بمسموع بل هو من قبيل النسب والموت ونحوهما بل هذا استناد الى الحدس لاستفادتها
من الحس مع انضمام القرائن ويلزم عليهم ح ان يقبلوا الشهادة المتوطئة بخبر واحد محفوف بالقرينة او بقرينة امور يحصل للحدس الجزم بوقوع شيء
والظاهر انهم لم يقولوا به **وكيف كان** فلا ينبغي الاشكال فيما حصل العلم من الاستفاضة في اثبات الامور التي ذكروها من الوقف والنكاح وغيرهما وغيرها
انما الاشكال فيما لو حصل الظن بها فيها او في غيرها انما الاشكال فيما لو حصل الظن بها فيها او في غيرها فيمكن ح ان للقائل باشتراط العلم في
الاستفاضة التفصيل في الاكتفاء بالظن المتاخم في موارد خاصة بسبب دليل خارجي **واما** القائل بكفاية الظن المتاخم فلا وجه له للتفصيل كما انه
لا وجه للتفصيل في الاستفاضة المفيدة للقطع بقبولها في بعض دون بعض الا على التوجيه الذي مر والى ما ذكرنا يشير عبارة المسالك في مسئلة
ولاية القاضي بعد ذكر وجه قبول الاستفاضة في الامور السبعة المتقدمة قال **و** زاد بعضهم في هذه الاسباب ونقص آخرون وقد ظهر من تعليلها
انه لا يستند الى نص خاص بل الى اعتبار فكان الوجه فيها ان يقال ان اعتبرنا اليقين في المستند كما اعتبره المصنف بقوله ما لم يحصل اليقين فلا وجه
للحصر في هذه وان كانت ليس حاجة من غيرها الى الاكتفاء بالسماع دون المشاهدة لما اشرنا اليه من ان العلم القطعي اقوى من البينة بل لا يقبل
الخلاف فمتى حصل ذلك في الملك المسبب وغيره من الحقوق بالتسامع كفى وان اكتفينا في الاستفاضة بالظن الغالب المتاخم للعلم احتمل اختصاصه
بهذه والقدح في بعضها حيث لا نص **و** يمكن القول بالتعميم ايضا لان ادنى مراتب البينة الشرعية لا يحصل بها الظن المتاخم للعلم فيكون ما افاده
اقوى مما اوقع النص والاجماع على ثبوته فيه فكان اولى ايضا وان كان مساويا لبعض مراتب البينة او قاصرا عن بعضها لان مفهوم الموافقة يكفي في
المرتبة الدنيا بالقياس الى ذلك الفرد بالتسامع فيه لو اقيمت عليه بينة كان ما يحصل به التسامع يفيد مرتبة اقوى ولا سيما رجوع المصنف عن الجزم بالعلم
الى الاكتفاء بما اخصه على تردد فيه وان اكتفينا فيها بمطلق الظن كما يظهر من كلام الشيخ قوي جانب الحصر لما ذكره من الوجوه انتهى **و** ظهر من
ذلك ان الاقوال في المسئلة ثلثة اعتبار العلم في الاستفاضة الا فيما استثنى من الامور المذكورة على خلاف فيها وفي عددها ايضا فيه محل لبسط
الكلام فيها **والثاني** كفاية الظن مطلقا كما نسب الى الشيخ **والثالث** اعتبار الظن المتاخم للعلم دليل القول الاول ان الاصل عدم الثبوت واصالة
حرمة العمل بالظن ولا دليل على اعتبار هذا الظن ولا ينافي ذلك ما حققنا في الاصول من ان مطلق ظن المجتهد حجة لابتنائه على الدليل العقلي الذي
لا يقبل التخصيص وهو انسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق مع بقاء التكليف لان ذلك انما ذكرناه في نفس الاحكام الشرعية ومثل مباحث الالفاظ
من متعلقات الاحكام ومثل ماهيات الموضوعات التي يحول على اهل خبرتها كالسبب والارش والقبض وامثالها والاسباب الشرعية وان كانت من
الاحكام الشرعية التي الوضعية لكن الذي يكتفي فيها بالظن هو اثبات سببية السبب وشرطية الشرط ومانعية المانع لا وجود السبب وتحققه في
الخارج وتحققه ونحو ذلك **و** الكلام في هذه المسئلة انما هو في ذلك فان سببية الرؤية للصوم والفطر قد ثبت من الشرع لكن حصولها في
الخارج موضوع هذه المسئلة فمسائل النكاح والوقف وغيرهما وان كان يثبت بالظن فيكتفى في سببية بعض افراد النكاح مثلا للزوجية والكرا

في ان الاقوال في حجية الاستفاضة ثلثة واحدها اعتبار العلم

اي من نقصا ما وقع فاعلمان عند دفع المراد بالموصول هو البينة وضمير ثبوته عائد الى الموصول وضمير فيه الى التسامع ... منه ره

اي من لم يقل عليه هو البينة ... الظن ... المفيد للظن المتاخم ... منه ره

وجود المانع

بالظن الشرعي لكن لا يكفي في تحققه في الخارج بكل ظن فلا بد من الدليل على حجية ما يثبت به من النكاح مثلا وقد ثبت انه يثبت بشهادة العدلين
واختلف في الاستفاضة الظنية وهكذا واما الدليل على الاكتفاء بالظن في الاستفاضة فربما يذكر فيما يناسب المقام ما ذكره الفاضلان وغيرهما
انا نقطع ان خديجة زوجة النبي صلى الله عليه وآله كما نقطع بانها ام فاطمة وليس ذلك من باب التواتر لان شرطه استواء الطرفين والواسطة والطبقات الوسطى
والمتصلة بنا وان بلغت التواتر ولكن الاول غير متواتر لان شرط التواتر الاستناد الى الحس والظاهر ان المخبرين اولا لم يخبروا عن مشاهدة العقد ولا عن
اقرار النبي صلى الله عليه وآله بل نقل الطبقات متصل الى الاستفاضة التي هي الطبقة التي هي الاولى السامعين للعقد الشاهدين للتسامع عن العقود حد التواتر
وزيادة لان النبي صلى الله عليه وآله كان في ذلك الوقت اعلى قريش وعمه ابو طالب المتولي لتزويجه كان يومئذ رئيس بني هاشم وشيخهم ومن اليه مرجع قريش وخديجة
كانت من اجلاء بيوتات قريش والقضية في تزويجها مشهورة وخطبة ابي طالب رضه في المسجد الحرام بمجمع من قريش ممن يزيد عن الف معلومة فلم يسمع في الآثار
فدعوى معلومية عدم انتهاء الطبقة الاولى الى مشاهدة العقد وسماعه ظاهرة المنع وانما الظاهر كون ذلك معلوما بالتواتر لاجتماع شرائطه فلا
يتم الاستدلال به على المطلوب انتهى اقول ولا ينبغي الاستدلال بذلك على طلب الاستفاضة الظنية بل هو انما يثبت الثبوت في النكاح
ولا ينافي حكم الثبوت في النكاح ولا ينافي حكم الثبوت في غيره فان القائلين باشتراط القطع فيها اكتفوا في النكاح ونظائره بالظن والاولى
الاستدلال بالعلة المنصوصة في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ الآية فانها تقتضي الاكتفاء بالظن الحاصل من خبر العدل وان خبرهما يؤمن معه اصابة
قوم بجهالة وحصول الندامة فالعمل بقول الفاسق مع التثبت المانع عن حصول الندامة جائز وبملاحظة تجويز العمل بخبر العدل معللا بانه ليس فيه ندامة
بحسب المفهوم ولا يعتبر الا الظن يظهر كفاية حصول الظن ولا ريب ان الاستفاضة نوع من التثبت للخبر فاذا بلغ حد الامن الحاصل من خبر العدل
فيكتفى به وان ابيت عن اطلاق التثبت عليه فيكفي حصول العلة الحاصلة من التثبت في هذا الخبر ايضا واما القدح بانه يلزم منه جواز العمل بخبر عدل
واحد ولو لم يقل به الاكثر وبخبر فاسق او فاسقين او نحوهما اذا حصل منها الظن الموجب للامن المعهود وهو باطل اتفاقا فهو مدفوع بانها مخرجة بدليل
فكما ان القائل باشتراط القطع مخصص لدليله بالمواضع المستثنيات من جهة دليل خارجي كالعسر والضرر وغير ذلك فيخصص القائل بكفاية الظن دليله
بما لا يثبت به جزما كالزنا والقتل وغيرهما واما الدليل على اعتبار الظن المتاخم للعلم فهو ما اشير به في المسالك السابقة من انه اقوى من الظن
الحاصل من البينة فكان العمل به اولى مضافا الى اصالة عدم الثبوت واصالة الحرمة العمل بالظن وقد نوقش فيه بان الاولوية انما يصح لو ثبت
علة حجية البينة انما هو حصول الظن بل هو انما تعبد محض مع انه لو سلم ذلك فلا دليل على اعتبار المتاخم للعلم بل يكفي كونه اقوى مع انه يلزم منه جواز
العمل بقول فاسقين او فاسق او غيرهما اذا افاد ظنا اقوى من الظنين فهو باطل اتفاقا ويمكن دفعه بان الاتفاق ونحوه مخصص له ويشعر به
المتاخمة ما يقتضي اعتبار الخمسين في خبر صحيحة محمد بن مسلم الآتية ومثله رواية ابي العباس قال المحقق الاردبيلي ره في صحيحة العيص قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن الهلال اذا رآه القوم جميعا فاتفقوا انه لليلتين ايجوز ذلك قال نعم فيه اشعار باعتبار الظن المتاخم للعلم وما اشبهه ووجهه انه يدل على
دخول الشهر من غير اشتراط العدالة في القوم وحصول العلم بخبرهم بل اكتفى برؤية القوم وقال الظاهر نسبة الرؤية الى القوم في العرف هو حصول الظن
للعلم وقال انه ليس المراد بتجويز كونه لليلتين بل المراد انه يجوز الاعتماد عليه في دخول الشهر اذا عرفت هذا فرجع الى الكلام في مسئلة رؤية
الهلال فنقول ان بنينا على اصالة الحرمة الاكتفاء بالظن فيمكن الخروج عنه في رؤية الهلال بمقتضى الاجماع المنقول في المنتهى والتذكرة فانهما ادعيا
على مطلق لفظ الشياع الاعم من القطعي والظني ويؤيده الروايات الآتية في اعتبار الخمسين واما على القول بكفاية الظن فهو مندرج تحته ولا
يبعد ترجيحه تمسكا بالعلة المنصوصة في الآية مقتصرا على ما افاد الامن من الحذر واما ما ورد في الاخبار من عدم جواز العمل بالظن وانه لا يدخل
الشك في اليقين ونحو ذلك فالظاهر ان المراد به المنع عن العمل بالظن بالامارات النجومية والحسابية وكذلك الاخبار المتواترة الدالة على ان الصوم للرؤية
بالرؤية هو عدم جواز الاعتماد على الرأي والتخمين والظنون المذكورة لا ان يكون المراد رؤية نفس المكلف للاجماع على عدم اشتراطه بل يلزم الاستناد
الى الرؤية اعم من رؤيته بنفسه او من هو اهل من الشياع وهو المستفاد من تتبع الاخبار بعضها يظهر منها انه لا بد من عدم الاتهام وحصول الاطمينان
ففي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية قال والرؤية ليس
بان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو وينظر تسعة فلا يرونه لكن اذا رآه واحد رآه عشرة والف واذا كانت علة فاتم شعبان ثلثين وزاد حماد فيه
وليس ان يقول رجل هو ذا هو لا اعلم الا قال ولا خمسون وفي رواية عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال صم للرؤية وافطر للرؤية وليس رؤية الهلال
ان يجيء الرجل والرجلان فيقولان رأينا انما الرؤية ان يقول القائل رأيت فيقول القوم صدقت الى غير ذلك من الاخبار وسيجيء بعضها ولعل نظر
من يعتبر الظن المتاخم الى غير ذلك فان الامن من الخطر انما يحصل منه ويؤيده الاخبار الدالة على مشابهة اهل الامصار في الصوم وانه ان كان

في قرية خمسمائة من الناس فصاموا لصيامهم وافطروا لفطرهم سيما بانضمام ما رواه ابو الجارود عن ابي جعفر عليه السلام قال صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس فان الله عز وجل جعل الاهلة مواقيت وفي بعض نسخ المقنع عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه قال اذا اجتمع اهل مصر على صيامه للرؤية فاقضه اذا كان اهل المصر خمسمائة انسان **الرابع** شهادة العدول وفيه خمسة اقوال نقلها في المهذب **الاول** قبول شاهدين من خارج البلد عدلين منه مع العلة ولا معها ولا بد من القسامة من خارج واولى منه اذا كان من البلد وهو مذهب القاضي والشيخ في النهاية **الثاني** قبول العدلين مع العلة من البلد وخارجه والقسامة مع عدمها من البلد وخارجه وهو مذهب الحلبي والشيخ في المبسوط **الثالث** قبول العدلين من خارج او مع العلة والا فلا بد من القسامة وهو مذهب الصدوق في المقنع **اقول** وتطابق ما نقل عن الشيخ في الخلاف ولكن الفاضل في الشرح في شرح الروضة قال ان مقتضى ما عنده من نسخ المقنع انه مطابق للنهاية لا للخلاف ولكن العلامة وغيره نقلوه هكذا **الرابع** قبول العدلين كيف كان مع العلة وعدمها من البلد وخارجه وهو مختار السيد وابن الجنيد وابن ادريس والفاضلين **الخامس** قبول الواحد في هلال شهر رمضان دون غيره من الاهلة احتياطا للصوم وهو مذهب سلار **اقول** الاقوى القول الرابع وهو مذهب اكثر الاصحاب **لنا** الاخبار المستفيضة جدا وغيرها لا حاجة الى ذكرها **و**لنكتف بذكر صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال صم للرؤية وافطر للرؤية فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما رأياه فاقضه وصحيحته الاخرى عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا كان يقول لا اجيز في الهلال الا شهادة رجلين عدلين والحصر فيه اضافي بالنسبة الى شهادة النساء ونحوها وفي صحيحة عبد الله بن علي الحلبي قال قال امير المؤمنين عليه السلام لا اقبل شهادة النساء في رؤية الهلال الا شهادة عدلين مضافا الى ان الاصل قبول شهادة العدلين الا ما ثبت خلافه **واما** دليل النهاية والصدوق على ما نقل عنه الفاضل فهو رواية حبيب الجماعي قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا يجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلا عدد القسامة وانما يجوز شهادة رجلين اذا كانا من اهل خارج المصر وكان بالمصر علة فاخبرا انهما رأياه واخبرا عن قوم صاموا للرؤية **واما** دليل المبسوط فهو الجمع بين ما دل على قبول العدلين مطلقا ومثل صحيحة محمد بن مسلم ورواية ابن بكير المتقدمتين وما في معناهما مضافا الى رواية ابي ايوب الآتية **واما** دليل الخلاف على ما نسبه العلامة وغيره اليه فهو رواية ابي ايوب الخزاز قال قلت له كم يجزي في رؤية الهلال فقال ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني وليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ويقول الآخرون لم نره اذا رآه واحد رآه مائة واذا رآه مائة رآه الف ولا يجزي في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل من شهادة خمسين واذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر فظني ان هذا الخبر الصق بالمبسوط اذ لا دلالة فيها على قبول العدلين من الخارج مع عدم العلة ولا قبولهما من الداخل مع العلة صريحا **واجاب** المحقق عن الرواية بان اشتراط الخمسين لم يوجد في حكم سوى قسامة الدم ثم لا يفيد اليقين بل قوة الظن وهو يحصل بشهادة العدلين **و**بالجملة هو مناف لما عليه عمل المسلمين كافة فكان ساقطا هذا **مع** ان حبيبا مجهول وفي سند رواية ابي ايوب ايضا كلام وان لم يكن تاما فلا يعارض بهما الاخبار الصحيحة المستفيضة جدا وغيرها من الخصوصات والعمومات المعمول عليها عند اكثر الاصحاب **مع** ان فيهما اجمالا سيما وهو ان اعتبار الخمسين فيما توقف الشايع المستبعد عليه لاجل التهمة كما يظهر من الروايات المتقدمة لقائل اذا رآه واحد رآه جماعة وفيما لم يثبت عدالتهم ولا عدالة اثنين منهم **واما** دليل مذهب سلار فوجوه **الاول** الاحتياط للصوم **وفيه** ان الاحتياط انما هو اذا صام بالنية اثنين منهم رمضان فانه تشريع مع انه ربما يستلزم افطار آخره وهو خلاف الاحتياط وان احتاط في الآخر بزيادة يوم فصام العدد واحدا وثلثين فهو تشريع آخر **والثاني** بانه يفيد الرجحان وترك الى المرجوح قبيح **وفيه** منع الرجحان مع عدم ثبوت شرعيته مع معارضته باستصحاب رجحان شعبان سيما اذا ساواه المشهود له في قوة البصر **والثالث** ارتفاع التهمة بسبب انه امر ديني تشترك فيه المخبر والمخبر لم يجب قبوله كالرواية **وفيه** منع ارتفاع التهمة مطلقا اولا وعدم استلزام ارتفاعها القبول ثانيا وبطلان القياس سيما مع الفارق ثالثا **والرابع** الروايات **فمنها** صحيحة محمد بن ابي قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا رأيتم الهلال فافطروا او شهد عليه عدل من المسلمين وان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او آخره فاتموا الصيام الى الليل وان غم عليكم فعدوا ثلثين ثم افطروا **ورد** بان الرواية بهذا اللفظ انما هو في الفقيه والذي في الاصول او شهد عليه بينة عدل فهذا لا يكون لسلار **اقول** ومع ذلك لا يناسب وجودها في الاستبصار كذا ولكن فيه ايضا بطريق آخر بينة عدل وفي المهذب ثبت عدل من المسلمين هذا **مع** ان لفظ العدل يصدق ويطلق على الجمع كما ذكره جماعة ونقلوه عن اهل اللغة مضافا الى ان الرواية انما يدل على جواز الافطار لا الصوم والظاهر ان سلار لا يقول به **واما** القدح في السند باشتراك محمد بن قيس فليس بذلك اذ الظاهر انه البجلي الثقة صاحب كتاب القضايا الذي يروي عنه عاصم بن حميد ويوسف بن عقيل بقرينة يوسف عنه هنا **ومنها** رواية داود بن الحصين عن الصادق عليه السلام لا بأس في الصوم بشهادة النساء ولو امرأة واحدة وهي مع تسليم سندها مخالفة للاجماع ظاهرا على عدم

ولا شهادة النساء منفردات ومنضمات كما ادعاه المرتضى وابن زهرة وصاحب الحدائق والاخبار النافية لقبول شهادتهن ومنها رواية يونس
بن يعقوب عنه قال قال لي غلام وهو معتب اخرج فقد رايت الهلال قال اذهب فاعلمهم وفيه مع سلامة السند منع الدلالة اذ لعله لاجل
انضمام اليه آخر لو وجد او لاجل توابع العوم من فوائده ومنها ما رواه العامة عن ابن عباس ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وآله فقال اني رايت الهلال يعني
رمضان فقال أتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال أتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا غدا ورواية ابن عمر قال تراءى
الناس الهلال فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وآله اني رايته فصام وامر الناس بصيامه وفيهما مع ضعفهما انه لعله علم صدقهما فالتصديق والامر بهما
انما كان لذلك وهذه الادلة مع ضعفها كما عرفت لا يعارض بها ادلة المختار مع كثرتها واعتبارها وشهرتها واعتضادها بالاصل والاستصحاب
هجر هذه عندهم وشذوذ مذهبها بل مخالفتها للاجماع كما ادعاه في المسالك وتنقل عن الشيخ في الخلاف ثم ان سلار انما يجتزي بقبول الواحد في هلال
رمضان لاجل الصوم خاصة فلا يثبت لو كان محلا لمنتهى اجل دين او عدة ونحو ذلك واما ثبوت هلال شوال بمضي ثلاثين يوما منه فانما هو
بالتبع لا بالاصالة وذلك لانا لو لم نحكم بالتبعية للزم وجوب صوم احد وثلاثين يوما لاجل صوم رمضان يوم آخر الشهر وينبغي التنبيه بذكر امور الاول
لا يتوقف جواز الافطار بالشاهدين على حكم الحاكم ولا نعرف فيه خلافا وكذا لو رد الحاكم شهادتهما لجهله بحالهما كما صرح به في التذكرة
وهو مقتضى الاخبار الصحيحة وغيرها الناطقة بانهما اذا شهدا عند غيره فاقضه ونحو ذلك الثاني لابد من توافقهما في الشهادة فلو اختلفا في
صفة الهلال بالانحراف والاستقامة وكونه جنوبيا او شماليا فلا يجمع بخلاف ما لو اختلفا في زمانها في الليلة الواحدة بان يراه احدهما عند الغروب
مثلا والآخر بعد صلاة المغرب وفيما لو شهد احدهما برؤيته هلال شعبان ليلة الجمعة والآخر برؤيته هلال رمضان ليلة الاحد وجهان من
تنافيهما في المعنى ومن مخالفة كل للآخر في شهادته وكون الثاني اوجه للاصل وعدم انصراف الادلة الى مثله ولان في اجتماعهما في مورد الشهادة
مدخلية تامة في الظن بالصدق ولا يمكن كونه حكمه في القبول الثالث قال في المدارك لو استند الشاهد الى الشياع المفيد للعلم وجب
القبول قطعا اقول ومما ذكره العلماء في كتاب الشهادات في مسئلة جواز الشهادة على الاستفاضة والاستصحاب وفي ذلك على مواضع مخصوصة
يفيد اكتفاؤهم بالظن ايضا فان ظاهر من خص تلك الامور هو انه لا يثبت غيرها بالاستفاضة الظنية الا الامور كما هو مقتضى الاستثناء
ثم ان كلامهم هذا مع اشتراطهم الحس في الشهادة وعدم اكتفائهم بالعلم الحاصل من غير الحس اما مبني على ان المراد بالحس اعم مما كان مبدأه للعلم
الحاصل للشاهد وان كان بانضمام القرائن والا فالعلم هنا لا يحصل من الحس اولا وبالذات واما مبني على تخصيص اطلاقهم بما ذكر وعلى اعتبار
الحس في الشهادة فلا يقبل شهادة من شهد بان اليوم اول رمضان او اول شوال لانه مسئلة اجتهادية يختلف باختلاف الآراء والاسباب بحيث لا
تفيد الظن الا اذا علم اتفاق الشاهد والمشهود له في السبب كليه في الجرح والتعديل فيلزم الاستفصال اذا جهل الحال الرابع قد ذكر جماعة انه
لو شهد الشاهدان على شاهدين او على الشياع قبل ايضا ومال اليه في المدارك ولكن العلامة قال في التذكرة لا يثبت الهلال بالشهادة على
الشهادة عند علمائنا لاصالة البراءة واختصاص ورود القبول بالاموال وحقوق الآدميين وللشافعية طريقان اصحهما ذكره وظاهره الاجماع
وتعليله الاقوى الخامس هل يكفي قول الحاكم في ثبوت الهلال ام لا قال في المدارك فيه وجهان احدهما نعم وهو خيرة الدروس لعموم ما دل
على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولان المرجع في
الاكتفاء بشهادة العدلين وما يتحقق به العدالة الى قوله فيكون مقبولا في جميع الموارد ويحتمل العدم للاطلاق قوله لا اجيز في رؤية الهلال الا
شهادة رجلين عدلين اقول وما ذكره في التعليل الحقا في الدروس انما يناسب لكلامه الاخير بعد ذلك قال ولو قال اليوم الصوم او الفطر ففي وجوب
الاستفسار على السامع ثلثة اوجه ثالثها ان كان السامع مجتهدا انتهى وحاصل الكلام انه يرجع المسئلة الاولى الى قبول شهادة الحاكم وحده في ثبوت
الهلال والاظهر عدم القبول لانه شهادة وليس بحكم ومرجع المسئلة الثانية الى حكم الحاكم بثبوت اول الشهر وان اليوم الفطر او الصوم والاظهر
فيه القبول ان كان هو مجتهدا او مقلدا لمجتهد لو لا الاستفسار او الرجوع الى مقتضاه ويمكن ان يوجه كلامهما في المسئلة الاولى بفهمهما
ان مراد الحاكم من شهادته بالهلال الحكم بان اليوم اول الشهر بسبب رؤيته الهلال فهو حكم مستند الى علمه مع بيان سبب العلم والمراد في المسئلة
الثانية حكمه بكون اليوم يوم الصوم من دون ذكر سبب العلم ويؤيده تعليل المدارك في الاول بالبينة ويشكل ذلك بان ما عرفوا الحكم بانه الزام خاص في
واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد لا ابانة حكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة ونحوها مما يندرج تحت كلي
كما ذكره الشهيد في القواعد فانه امر عام ولا تعلق له بالمعاش وليس فيه دفع خصومة غالبا ويمكن توجيهه بان نريد بامر المعاش ما لا اختصاص له بامر
الآخرة ان كان من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق رؤيته ام لا او هل تم عدد الشهر ام لا وانه لا مدخل له في الحكم الشرعي وان لم يرجع اليه باعتبار قطع النزاع

ويتفرع عن ان الشهر حكم بان يحكم الحاكم بان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما لو تنازع فيه الخصمان في مثل البيع بشرط
فيه الخيار الى اول شهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع بينهما النزاع في اليوم الخامس انه اول الشهر ام لا فيكفي في
ذلك الحكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه لا يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكم باللزوم او عدم
حكم آخر والمناص في تفصيل الحكم لذلك هو ضم قصد الحاكم بحكمه رفع ما حصل بين الخصوم والمخاصمة وان لم يكن الفصل هنا الخصومة
الخامس الجدول وهو حساب مخصوص ماخوذ من سير القمر واجتماعه مع الشمس و مرجعه الى عد شهر تاما وشهر ناقصا الى تمام السنة فيجعل المحرم
تاما والصفر ناقصا الى تمام السنة فيجعل المحرم وهكذا الى آخر السنة كما يفعله المنجمون او بجعل رمضان تاما وشوال ناقصا وهكذا الى آخر
في الاخبار انه اول السنة وكيف كان فهو يقتضي كون رمضان تاما ابدا وشعبان ناقصا فان في المسالك وهذا الحساب من كلام اهل التقويم لانهم
يجعلون الاشهر كذلك في غير السنة الكبيسة وفيها يجعلون ذا الحجة تاما بعد ان كان تسعة وعشرين في غيرها اقول وتوضيحه على ما ذكره
بعض الاصحاب انهم لما اعتبروا في الشهر اجتماع النيرين في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع آخر وكان ما بين الاجتماعين تسعة وعشرين
يوما واثني عشرة ساعة واربعا واربعين دقيقة وكان الكسر زائدا على نصف اليوم جعلوا الشهر الاول ثلاثين يوما لان الكسر يعد يوما عندهم معا
الواحد اذا زاد على النصف ثم جعلوا الشهر الثاني تسعة وعشرين بجبر النقصان الشهر الاول فصار الشهران الاولان كلاهما ثلاثين ثلاثين اتفاقا
كلها تسعة وعشرين حتى اذا كملت السنة اجتمع من الكسر الزائد على نصف اليوم الذي اهملوه من كل شهر وهو اربع واربعون دقيقة ثمان ساعات
ثمان واربعون دقيقة وهو خمس يوم وسدس فاجتمع في كل ثلاثين سنة احد عشر يوما وكبسوها الى ادرجوها في احدى عشرة سنة من كل
سنة هي الثانية والخامسة والسابعة والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والسادسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرين
والرابعة والعشرون فتسمى في ذلك السنين الكبيسة وغيرها في ان رمضان تام وشعبان ناقص و يظهر من جماعة من الاصحاب ان الاختلاف فيهم
في عدم اعتبار الجدول والعدد كما نسبه الشيخ في الخلاف الى شذاذ منا وكلام ابن زهرة في الغنية يشعر بان فيهم من يعتبره قال وعلامة دخول
اي الشهر رؤية الهلال وبها يعلم انقضاؤه بدليل اجماع الامة سواء من الشيعة وغيرها على ذلك وعملهم به في عهد النبي صلى الله عليه وآله وما بعده الى الآن
خلاف قوم من اصحابنا اعتبروا العدد دون الرؤية وتركوا ظواهر القرآن والمتواتر من روايات اصحابنا وعولوا على ما لا يجوز الاعتماد عليه من اخبار
احاد شاذة ومن الجدول الذي وضعه عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ونسبه الى الصادق عليه السلام والخلاف الحادث لا يؤثر دلالة الاجماع السابق
وكما لا يؤثر حادث خلاف الخوارج في رجم الزاني المحصن في دلالة الاجماع على ذلك حدث خلاف هؤلاء وهذا عبد الله بن معوية مقدوح في
عدالته بما هو مشهور في طريقته مطعون في خبره واعلم ما اضعفته من تتبعهما اضعفته ولو سلم من ذلك كله لكان واحدا لا يجوز في الشرع العمل به
انتهى وكيف كان فلا ريب في بطلانه وعدم جواز الاعتماد عليه في الفقه الشرعي لقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس وقوله
من صدق كاهنا او منجما فهو كافر بما انزل على محمد و الاخبار الواردة المتواترة الدالة على توقيت الصيام والفطر بالرؤية لا حاجة الى ذكرها
وكذا ما يدل على عد شعبان ثلاثين اذا غم الشهر و الاخبار الناصة على كون رمضان تسعة وعشرين وهي ايضا كثيرة الى غير ذلك من الاخبار
مع ان اهل التقويم لا يثبتون اول الشهر بمعنى جواز الرؤية بل بمعنى تاخر القمر عن محاذاة الشمس ليرتبوا عليه مطالبهم من حركات الكواكب وغيرها
ويعترفون بانه قد لا يمكن رؤيته بل يقولون ان الاغلب عدم امكان رؤيته تلك الليلة وقد لا يمكن في الثانية والثالثة والشرع علق الاحكام الشرعية
على الرؤية لا على التاخير المذكور وهكذا قال في المسالك السادس لعد الشهر في نفسه من شعبان ناقصا ابدا وشهر رمضان تاما ابدا وقد
يطلق على ما ذكرنا في تفسير الجدول و على ما سيجيء من عد خمسة من هلال السنة الماضية وغيرها والشيخ عد العبارة بل ادعى عليه الاجماع
في المسائل الناصرية فقال اليه يذهب جميع اصحابنا وهو مذهب جميع الفقهاء الا اهل السنة من كلام ابن زهرة المتقدم ذكره والقول بعضهم في
المنسوب عن قوم من الحشوية ولم يمض عن شذاذ من اصحابنا الا العمل بقولهم وهو مذهب الصدوق فانه قال في الفقيه بعد ذكر الاخبار الدالة على
ان رمضان تام ابدا وشعبان لا يتم ابدا من خالف هذه الاخبار وذهب الى الاخبار الموافقة للعامة في ضدها اتقى كما يتقى العامة ولا يكلم الا بالتقية
كائنا من كان الا ان يكون مسترشدا فيرشد ويبين له فان البدعة انما تمات ويبطل بترك ذكرها ولا قوة الا بالله و قال في الخصال مذهب خواص
الشيعة واهل الاستبصار منهم في شهر رمضان انه لا ينقص عن ثلاثين يوما ابدا والاخبار في ذلك موافقة للكتاب ومخالفة للعامة فمن ذهب من
ضعفة الشيعة الى الاخبار التي وردت للتقية في انه ينقص ويصيبه ما يصيب الشهور من النقصان والتمام اتقى كما يتقى العامة ولم يكلم الا بما يكلم به
العامة ولا قوة الا بالله انتهى لان لفظ شهر رمضان الذي ورد في القرآن والسنة يرجع في معناه الى العرف المعروف في معناه ما كان محدودا بالرؤية

في اوله وآخره ولا عبرة عند اهل العلم بما يسبق للنفوس من التأخر عن محاذاة الشمس في خبر ويدل عليه ايضا ان الاهلة مواقيت للناس والحج والمعلوم المستمر من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى الآن بمكان الاعتناء في الاستهلال ولو كان يكفي محض العدد لما احتاجوا الى ذلك والى الاستقصاء في خصوص شعبان و الاخبار المتواترة الدالة على ان الصوم للرؤية والفطر للرؤية وخصوص ما ورد في شهر رمضان وشعبان وهي كثيرة جدا نكتفي بذكر بعضها وهو خبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام انه قال في شهر رمضان هو شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان وصحيح الحلبي عنه عليه السلام ايضا قلت له أرأيت اذا كان الشهر تسعة وعشرين يوما اقضي ذلك اليوم وصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال واذا كانت علة فاتم شعبان ثلاثين الى غير ذلك من الاخبار وقد مر صحيح هشام بن الحكم في مسألة رؤية الهلال في البلدان المتقاربة احتج الصدوق بما رواه عن حذيفة بن منصور عن ابي عبد الله عليه السلام قال شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص ابدا قال وفي رواية حذيفة بن منصور عن معاذ بن كثير ويقال له معاذ بن مسلم الهراء عنه عليه السلام قال شهر رمضان ثلاثون يوما لا ينقص والله ابدا وفي رواية محمد بن مسلم بن اسمعيل بن بزيع عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه في نسخة عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما صام من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام ثلاثين قال كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله الا تاما ولا الفرائض ناقصة ان الله تبارك وتعالى خلق السنة ثلاثمائة وستين يوما وخلق السموات والارض في ستة ايام فحجزها من ثلاثمائة وستين يوما فالسنة ثلاثمائة واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلاثون يوما لقول الله عز وجل ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلاثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلاثين ليلة والشهر هكذا ثم هكذا اي شهر تام وشهر ناقص وشهر رمضان لا ينقص ابدا وشعبان لا يتم ابدا وسأل ابو بصير ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ولتكملوا العدة قال ثلاثين يوما وعن ياسر الخادم قال قلت للرضا عليه السلام هل يكون شهر رمضان تسعة وعشرين يوما فقال ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين ابدا الى غير ذلك مما ذكره في الفقيه من الاخبار وفي معناها روايات اخر مذكورة في التهذيب والكافي والخصال ومعاني الاخبار وكثير منها يرجع الى حذيفة بن منصور **قال** الشيخ ان هذا الخبر لا يوجد في شيء من الاصول ولا في كتاب حذيفة وهو مختلف الالفاظ مضطرب المعاني لانه تارة يرويه عن الصادق عليه السلام وتارة يفتيه من قبل نفسه وتارة يرويه عن الامام بواسطة وتارة بلا واسطة فلا يعارض بها المتواتر من الاخبار والقرآن العزيز وعمل جميع المسلمين **وذكر** لها توجيهات **منها** ان تلك الاخبار مما يدل على الاخبار عما اتفق في زمان الرسول من عدم النقص وهو لا يستلزم تمامه ابدا وان كلمة ابدا ترجع الى النفي لا المنفي يعني نقصانه ليس دائما الا انه لا ينقص **و**قد يوجه ايضا بان المراد ان ثوابه ثواب ثلاثين يوما ولا ينقص بنقص يوم منه وبانه لا يجوز ان يقال انه ناقص لانه تصغير وذم **ومنها** ان المراد الحث على صوم آخر شعبان اقول **و**قد يختلج بالبال ان يقال ان من المستبعد ان الشهر قد يكمل وقد ينقص وان الكمال بتمام الثلاثين والنقص بتسعة وعشرين فلا يوجد شهر تام ثمانية وعشرين حتى يكون كانه تسعة وعشرين وكثيرا ما يصيد العلامة بعد ثمانية وعشرين كما رأيناه مكررا في زماننا وان كان بسبب ضعف الشعاع على الرؤية في اول الشهر فيكون هذا ردا عليهم يعني اصل رمضان ليس تسعة وعشرين حتى يكون الناقص منه ثمانية وعشرين بل لا ينقص الاصل عن ثلاثين ابدا فيكون الناقص تسعة وعشرين **و**يؤيده بعض الاخبار مثل صحيح عبد الله بن سنان وفي طريقه حماد بن عيسى عن رجل نسي حماد بن عيسى اسمه قال صام علي عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشرين يوما شهر رمضان فرأوا الهلال فامر مناديا ينادي اقضوا يوما فان الشهر تسعة وعشرون يوما **و**كيف كان فهذه الاخبار مما لا يمكن التعويل عليها من وجوه شتى **و**يلوح منها آثار الوضع لاشتمالها على الآيات المتغلطة التي هي شأن من يريد ترويج كلامه **ومنها** مخالفتها للحس والاعتبار ومنها اشتمالها على مضامين لا يرتبط بظاهرها محصل وتعليلات غير منطبقة على معلولاتها فلا رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع الحاضرة فانتقض على ما ذكرنا **و**التوجيهات التي ذكرت من الاخبار وذكرها فيها او تأويلها تطويل بلا طائل لا يفي الوقت بصرفه عند الاحتياج اليها ادنى لظان ان هذا القول مسبوق بالاجماع على خلافه وملحوق به كما يظهر من الاصحاب **و**نقل عن ابن طاوس ان جماعة من الذين انتصروا لهذا القول قد رجعوا عنه والعلماء كانوا بالغوا في رده **والانصاف** ان التوجيهات التي ذكروها لهذه الاخبار اكثرها في غاية البعد منها ولا يتم في كثير منها وما ذكر في بعضها لا يجامع ما يدل عليه بعض اخر منها **فالاولى** طرح هذه الاخبار وتوكيل امرها الى اهله لتصالح بها ان كان [illegible] لمخالفتها للحس والعقل والكتاب والسنة والاجماعات المنقولة **واما** ما قد يستدل به على هذا القول بقوله تعالى اياما معدودات وقوله ولتكملوا العدة ولتكبروا **فاما** الآية الاولى **ففيه** ان كونها معدودات لا خلاف فيه وانما الاختلاف فيما يعرف به اول هذا العدد وآخره وليس في الآية ما يدل عليه وقيل ان المراد بالمعدودات الاشارة الى القلة تسهيلا للامر كما قد زاد مثله في ايام الحيض سميت معدودة مع ان ايام الحيض [illegible] وان اختلف بعضها مع بعض كقيل لها الايام المعدودات وكذا نقص شهر رمضان **واما** الثانية **ففيه** ان اكمال كل واحد من الاقل والاكثر اكماله وان المراد باكمال العدة اكمال ما عليها فكما ان السنة تكمل عند نهاية شهر وقد يكون بعضها ناقصة ولا ينافي ذلك الاكمال فكذا ما نحن فيه تكملة اتمامه

حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فانه قد يتحقق الاكمال مع كون احدهما زائدا على الآخر كما لو كان السنة الكبيسة وقد يقال ان المراد بالسنة هو
هو قضاء ما فات في المرض او في السفر كما يرشد اليه سياق الآية **التاسع** رؤية الهلال قبل الزوال او بعده امر وقت الاعتبار بها وادعى عليه
الاجماع ابن زهرة والعلامة في التذكرة بل لم يذكر الخلاف فيه الا عن الثوري وابي يوسف من العامة ونقل عن الاخرين الموافقة لنا وعن احمد القول
بالتفصيل وعن المنتهى انه مذهب اكثر علمائنا الا من شذ منهم وهو ظ الشيخ في الخلاف ايضا وذهب السيد المرتضى في المسائل الناصرية الى انه اذا رئي قبل
الزوال فهو لليلة الماضية وقال دليلنا اجماع الفرقة المحقة وايضا ما روي عن امير المؤمنين ع وابن عمر وابن عباس وابن مسعود وانس انهم قالوا اذا
ولا مخالف لهم وهو معارض بما ذكره الشيخ في الخلاف انه روي عن امير المؤمنين ع وابن عمر وانس انهم قالوا كلهم لليلة القابلة ولا مخالف لهم فدل
على انه اجماع الصحابة وربما نسب الى الصدوق في المقنع حيث روى فيه الرواية الدالة عليه ويستظهر من المحقق الاردبيلي الميل اليه **و** نسب الى
العلامة في المخ القول بالتفصيل فيعتبر في الصوم دون الفطر تبعا للذكرى بعد ما نسب الى الثوري وابي يوسف القول بالاعتبار مطلقا ونقل عن
انه قال ان كان في اول شهر رمضان فهو لليلة الماضية وان كان في شوال فهو احتياطا لهما انه لليلة الماضية والثانية للمستقبلة ثم قال احتياطا لهما **و** الظاهر انه
الخلاف موافق للمش كما سنشير اليه **لنا** الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك المدلول عليه بالاخبار المعتبرة خصوصا ما ورد في شهر
رمضان انه لا يعمل فيه بالتظني ولا بد من اليقين والاجماعات المنقولة والاخبار المتواترة القائلة صم للرؤية وافطر للرؤية فان الظاهر انها على نسق واحد
في الجميع وهي ظاهرة في وجوب الصوم والفطر غدا لا بعد غد بلا فاصلة **لا** يقال ان الغالب المتعارف في الرؤية انما هو في اول الليل فلا ينصرف
تلك الاخبار الى الرؤية قبل الزوال غدا لانه لا اجماع على وجوب الصوم والفطر غدا اذا رئي في الليل لا ينافي وجوب الصوم والفطر اذا رئي قبل الزوال
**لانا** نقول هذا يستلزم منع دخول الرؤية بعد الزوال في مصداق الاخبار ايضا سيما ما قرب من الغروب وهو بعيد سلمنا عدم الدخول لكنا
نقول ان تلك الاخبار تبين العلامة يعني ان الرؤية في الليل علامة لوجوب الفطر والصوم غدا وعدمها منها علامة لعدمه فتدل تلك الاخبار على عدم
الوجوب وان رئي قبل الزوال وذلك ايضا يكفي في الاستدلال لاصالة عدم الرؤية في الليلة الماضية ورؤيته قبل الزوال لا يصير موجبا لصيرورته
هلالا في الليلة الماضية اذ اتصاف القمر بكونه هلالا انما هو بامكان الرؤية بل فعليتها لا بمجرد الخروج عن تحت الشعاع وقد لا يمكن بخروجه ولا
يمكن رؤيته في تلك الليلة بل وما بعدها ايضا وصحيحة محمد بن قيس المتقدمة في دليل مذهب سلار ووجه الدلالة ان مفهوم قوله ع لم تروا الهلال
من وسط النهار او اخره فاتموا الصيام فان وسط النهار شامل لما قبل الزوال اذ ليس المراد به ركود الشمس في دائرة نصف النهار لاستلزامه
عدم انصراف فهم العوام اليه الذي هو المعيار في فهم الاخبار سيما **و** الاظهر الاشهر ان النهار اسم لما بين طلوع الفجر الى الغروب لا ما بين طلوع
الشمس الى غروبها وعلى هذا فالمنتصف اما هو قبل الزوال مع انه هو المحتاج اليه في سؤال الرواة وجوابهم ع فكيف يغفل عنه بحاله بالمرة وعدم
التعرض لذكر اول النهار لندرته جدا وما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن حاتم عن محمد بن جعفر عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى
قال كتبت اليه جعلت فداك ربما غم علينا الهلال في شهر رمضان فنرى من الغد الهلال قبل الزوال وربما رايناه بعد الزوال فترى ان نفطر قبل
الزوال اذا رايناه ام لا وكيف تامرني في ذلك فكتب ع تتم الى الليل فانه اذا كان تاما رئي قبل الزوال ومحمد بن جعفر وان كان مشتركا بين الثقة وغيره
**ولكن** استادنا طاب ثراه قال في بعض تحقيقاته رواه الشيخ عن كتاب علي بن حاتم الثقة الجليل بسند الصحيح عن محمد بن عيسى ومع ذلك فضعفه
منجبر بالشهرة التي كادت تكون اجماعا **و** وجه الدلالة ان الظاهر ان المراد من هلال شهر رمضان هو هلال شوال كما يشعر به المقابلة بقرينة
قول السائل فنرى ان نفطر اذ هو المناسب للصوم اللازم دون صوم اخر شعبان وقوله في الجواب تتم الى الليل دون ان يقول القضاء بعد بدل الصوم
وبالعلة المنصوصة يتم الحكم في اول شهر رمضان ايضا بل القول بعدم الفصل لما سنذكر من موافقة الخ للمش **و** في شرح الروضة للفاضل الاصفهاني
غم علينا الهلال معرفا باللام فلا اشكال **و** مرسلة جراح المدائني قال قال ابو عبد الله ع من راى هلال شوال بنهار في رمضان فليتم صيامه ولا وجه لحملها
ما بعد الزوال سيما والمحتاج اليه هو بيان ما قبل الزوال كما ظهر من مخالفة الثوري في زمانه ع وابي يوسف في عهده خلافا من احدهما في بعد الزوال
حتى يكون الحديث ناظرا اليه **و** موثقة اسحاق بن عمار الصحيحة قال سالت ابا عبد الله ع عن هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان فقال لا
الا ان تراه فان شهد اهل بلد آخر انهم راوه فاقضه واذا رايته في وسط النهار فاتم صومه الى الليل على انه من شعبان دون ان ينوي انه من رمضان فان
اعتبر بتعبير الراوي فالامر اوضح وان لم يعتبر فيمكن القول بان المراد من قوله واذا رايته في وسط النهار الى اخره انه حكم هلال شوال لانه نهى
عن الصوم بدون رؤيته في الليل فالصوم فيها منتفي الوقوع حتى يتم ثم وكذلك امره بالقضاء لو راه اهل بلد آخر يشهد بعد كونه تاما **و** ويعني
الاصفهاني في بعض الكتب عن امير المؤمنين ع قال اذا رايتم الهلال ابتداء ذو العدد منكم نهارا فلا تفطروا حتى يغرب الشمس كان ذلك في اول النهار او

اخر وقال لا تفطروا الا لتمام ثلثين من رؤية الهلال او بشهادة شاهدين عدلين بتمامها **يا حجة** القول الاخر حسنة حماد بن عثمن لابرهيم بن هاشم
عن ابي عبد الله ع اذا راوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وموثقة عبيد بن زرارة وعبد الله
بن بكير قالا قال ابو عبد الله ع اذا رؤى الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال واذا رؤى بعد الزوال فذلك من شهر رمضان **وردتا** باشبه
بالشذوذ وكونهما غير معلومين ومخالفتهما للكتاب والاخبار الواردة المتواترة معنى الدالة على وجوب الصوم للرؤية والفطر للرؤية **و** بردّهما
الاصحاب مثل المحقق في المعتبر والنافع **وكذا** يظهر من صاحب المدارك لعدم ثبوت اعتبار اسناد الروايتين **و** ليس في محله اذ كلما كان السند اصح والدلالة
اوضح والعدد اكثر والقائل اقل وكان الطرف المخالف اضعف سندا ودلالة والقائل بها اكثر تقوى الظن باعتبار ما اشتهر العمل به وضعف الشاذ
**وجنح** السيد في المختصر الى الجمع بين الروايتين وما نقل في المسائل الناصرية من قول امير المؤمنين ع والصحابة بانه احوط للعبادة وبالاخبار
الدالة على وجوب الصوم للرؤية بناء على انه اذا رؤى قبل الزوال لكان وقت الصوم باقيا فيجب ابتداؤه ح **وفيه** مع بعد ما ذهب اليه الرواية ثانيا
انه لا معنى للاحتياط الا بعد ثبوت شعبان ان لا يكون مفطرا يوما من رمضان لو كان في نفس الامر منه وهو ليس معنى صومه من رمضان مع انه لا يتم في اخر الشهر
لتردده بين الحرام والواجب **ثم** انه قال في اخر كلامه اذا عرفت هذا فنقول لو روى في اول الشهر قبل الزوال ولم يرد لتيقن عدد ثلثين هلال شوال
ووجب صومه ان كان هذا الفرض محكما اذ لحصل علته لان الاحتياط للصوم مستيقن فلا يجوز الاقدام على الافطار بمثل هذه الروايات المعتبرة لنظر
المعارضة بمثلها **وانت** خبير بان الاحتياط الاصيل ليس شرعيا ولا دليل على وجوبه ولا وجه للفرق بين الواجب والحرام **وهذا** الكلام منه يشعر
بان مراده الصيام في الاول من شعبان احتياطا وكذا في الاخر لا بقصد انه من شوال فلا مخالفة له مع المشهور **الثامن** عد خمسة ايام من اول شهر
رمضان في السنة الماضية وجعل الخامس اول السنة الاتية فاذا كان اول الاول جمعة يكون اول الثاني الثلثاء **و** الاعتبار به عند جماعة من الاصحاب وتدل عليه
روايات مثل ما رواه عمران الزعفراني قال قلت لابي عبد الله ع ان السماء تطبق علينا بالعراق اليوم واليومين والثلاثة فاي يوم نصوم قال انظر اليوم
الذي صمت من السنة الماضية وصم يوم الخامس **و** روايته الاخرى ايضا قال قلت لابي عبد الله ع انما نمكث في الشتاء اليوم واليومين لا نرى شمسا
ولا نجما فاي يوم نصوم قال انظر اليوم الذي صمت من السنة الماضية وعد خمسة ايام وصم يوم الخامس **و** ما رواه الصدوق مرسلا عنه ع قال اذا صمت
شهر رمضان في العام الماضي في يوم معلوم فعد في العام المستقبل من ذلك اليوم خمسة ايام وصم اليوم الخامس **و** رواية محمد بن عثمن الخدري عن
بعض مشايخه نحوه قال صم في العام المستقبل يوم الخامس من يوم صمت عام اول وذكرها الشيخ وحملها على ما اذا كانت مغيمة فعلى الانسان ان يصوم
الخامس احتياطا لرمضان من قبيل يوم الشك لا على انه من رمضان **العمل** على بعض هذه الروايات جماعة من الاصحاب اذا غمت شهور السنة كلها او
لو غمت شعبان فقط او انه متى يجب اكمال شعبان ثلثين يوما ثم صاموا وجوبا وظاهر التذكرة الاجماع على ذلك **وبالجملة** هذه الروايات مع ضعفها
وشذوذها وعدم العامل بها على الاطلاق لا تقاوم ما دل على اعتبار الرؤية او تمام ثلثين من شعبان مع انها لا تتم في السنة الكبيسة كما صرح
به جماعة من الاصحاب فقيدها بعضهم بما اذا لم تجعلها السادس او لا تكون السنة الاتية **و** ورد بذلك ايضا رواية السياري قال كتب محمد بن الفرج الى العسكري
فيما روي من الحساب في الصوم عن ابائك في عد خمسة ايام بين اول السنة الماضية والسنة الثانية التي تاتي فكتب صحيح ولكن عد في كل اربع سنين
خمسا وفي السنة الخامسة ستا فيما بين الاول والحادث وما سوى ذلك فانما هو خمسة خمسة قال السياري وهذه من جهة الكبيسة **قال** وقد
حسبه اصحابنا فوجدوه صحيحا قال وكتب اليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلثين ومائتين هذا الحساب لا يتهيأ لكل انسان ان يعمل عليه انما هذا لمن يعرف
السنين ومن يعلم متى كانت السنة الكبيسة ثم يصح له هلال شهر رمضان اول ليلة فاذا صح الهلال لليلة وعرف السنين صح له ذلك ثم **المشهور**
ان الشارع فيما لو غمت شهور السنة العمل على عدها ثلثين **و** ذهب جماعة من الاصحاب الى اعتبار عد خمسة ايام لموافقته للعادة حتى انه نقل عن [illegible]
مجانب الخلو فانه قال قد امتحنوا ذلك خمسين سنة فكان صحيحا ولكن مع التقييد بغير السنة الكبيسة **و** يظهر من المختلف ان عمادهم انما
على العادة دون الروايات لضعفها **و** توجيهه ان البناء على عد ثلاثين انما هو فيما لم يعرف جميع الشهور فان عرف والعادة انما
جرت على كون شطر الشهور ناقصة فلا بد من اعتبارها ولا سيما على هذا الوجه الذي هو بعنوان عد خمسة ايام فلعله ونوع منه في العادة **ومرجع**
هذا الاستدلال الى العمل بالظن وتقديم الظاهر على الاصل لان التكليف بالصوم متعلق بالعلم باول الشهر ومتعذر اذ المفروض انتفاء جميع العلامات من
الرؤية والبينة والاستفاضة ولكن الاستصحاب كعدم دخول الشهر واستصحاب تمام الشهر السابق معها لا يقاومان لهذا الظهور واذا قلنا انه في
حجية الاستصحاب هو حصول الظن والمفروض ضده بل خلافه مظنون وما دل على عدم جواز العمل بالظن خصوصا في شهر رمضان انما ينصرف الى ما اذا
كان يمكن اثبات حكمه [illegible] كل شهر شهر مع تقدم معلومية اولها واما بالنسبة الى مجموع السنة اشهرا وتمام السنة مثلا [illegible]

الظن الحاصل من الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك الظن الحاصل من هذا الطريق فإنا قد حققنا في الأصول أن الظن أيضا من القواعد المعتبرة كقاعدة اليقين وقاعدة نفي الضرر والحرج وغير ذلك ولا بد فيها لو تعارضا من الرجوع إلى المرجحات والرجحان هنا مع الظن سيما مع اعتضاده بالروايات المستفيضة مع عمل جماعة بها فيما لو غمت الشهور وتمادى ذكر بعضهم فيما لو غم أكثر من ثلاثة أشهر أيضا وإن لم يتم تمام السنة لا أن يكون أزيد منها إنما ما بعنوان التوالي أمر نادر بخلاف الشهر والثلاثة فإن الاصطلاح أقوى من الظن لا يقال قلت ما أن العمل بأمثال هذه الظنون لا يتم إلا في نفس الأحكام وأما في إثبات الموضوعات فلا بد من الوقوف على ما ثبت من الشرع لأنا نقول المفروض انتفاء ما يعتبر من الشرع هنا ولا سبيل إليه مع ثبوت التكليف الموقوف على معرفة أول الشهر إلا بالعمل بأحد هذين الأمرين ولما لم يتم الدليل على العمل بالاستصحاب وعد الثلاثين للشهر تماما فانحصر الرجوع إلى هذا الظن **التاسع** لا عبرة بغيبوبة الهلال بعد الشفق وللصدوق في المقنع قال واعلم أن الهلال إذا غاب قبل الشفق فهو لليلتين وإن رئي فيه ظل الرأس فهو لثلاث ليال ونسب هذا القول في التذكرة إلى بعض من لا يعتد به ولعل دليله رواية إسماعيل بن الحر وفي بعض النسخ إسماعيل بن الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلته وإذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين وهي مع ضعفها لا تقاوم ما دل على انحصار معرفة الشهر بالرؤية أو إتمام ثلاثين يوما ونحو ذلك ويعارضها صريحا ما رواه الشيخ عن أبي علي بن راشد قال كتب إلي أبو الحسن العسكري عليه السلام كتابا وأرخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنين وثلاثين ومائتين وكان يوم الأربعاء يوم الشك وصام أهل بغداد يوم الخميس وأخبروني أنهم رأوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب إلا بعد الشفق بزمان طويل قال فاعتقدت أن الصوم يوم الخميس وأن الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء قال فكتب إلي زادك الله توفيقا فقد صمت بصيامنا قال ثم لقيته بعد ذلك فسألته عما كتبت به إليه فقال لي أولم أكتب إليك إنما صمت الخميس ولا تصم إلا للرؤية أما رواية رأس الظل والمراد به ظل الرأس فإن رأس ظل الإنسان هو ظل رأسه فاعتباره هو أيضا من الصدوق حيث ذكره في المقنع والرسالة خلافا للأكثر ويدل عليه صحيحة مرازم عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا تطوق الهلال فهو لليلتين وإذا رأيت ظل رأسك فيه فهو لثلاث ليال فهي وإن كانت صحيحة لكنها لا تقاوم العمومات والإطلاقات المعتضدة بالأصل والعمل القريب من الإجماع ويظهر من الصدوق في رواية اعتبار التطوق لهذه الرواية وجمهور الأصحاب على خلافه وقد حكم في التذكرة بضعف الرواية ولعله أراد الشذوذ وحكم المحقق في المعتبر بعد ذكر الأخبار الواردة في هذه الأمور المهجورة عند الأصحاب أن هذه الروايات شاذة والعامل بها نادر وكل ذلك غني **العاشر** نقل عن ابن أبي عقيل أنه قال قد جاءت الآثار عنهم عليهم السلام أن صوموا رمضان للرؤية وأفطروا للرؤية فإن غم عليكم فأكملوا العدة من رجب تسعة وخمسين يوما ثم الصيام من الغد ويدل عليه ما رواه المفيد في المقنعة عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام إذا أهل هلال رجب فعد تسعة وخمسين يوما ثم صم وما رواه الكليني عن محمد بن الحسن بن أبي خالد رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا صح هلال شهر رجب فعد تسعة وخمسين يوما وصم يوم الستين ورواه الصدوق أيضا مرسلا وهذه الرواية أيضا ضعيفة شاذة لا يعارض بها ما تقدم من الأخبار والأدلة الحاصرة لعلامة الشهر **تتمة** فيها مسائل **الأولى** المشهور بين الأصحاب استحباب صوم يوم الشك وعن جماعة من الأصحاب الإجماع عليه مثل السيد في الانتصار والناصريات وابن زهرة في الغنية والشيخ في الخلاف وهو ظاهر الروضة ويدل عليه مضافا إلى العمومات عموما ما ورد في صوم شعبان وخصوصا ما ورد في يوم الشك وهو كثير جدا مثل صحيحة سعيد الأعرج قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني صمت اليوم الذي يشك فيه وكان من شهر رمضان أفأقضيه قال لا هو يوم وفقت له وما رواه سهل بن سعد عن الرضا عليه السلام في جملتها قال قلت له يا ابن رسول الله ما تقول في صوم يوم الشك فقال حدثني أبي عن جدي عن آبائه عليهم السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوما من شهر رمضان ورواية بشير النبال عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صوم يوم الشك فقال صمه فإن يك من شعبان كان تطوعا وإن يك من رمضان فيوم وفقت له ورواية أبي الصلت عبد السلام بن صالح رواه في المقنعة عن الرضا عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام يوم الشك فرارا بدينه فكأنما صام ألف يوم من أيام الآخرة غرا زهرا لا يشاكلن أيام الدنيا وعن أبي خالد عن زيد بن علي بن الحسين عن آبائه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله صوموا سر الله قالوا يا رسول الله وما سر الله قال يوم الشك إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي لا حاجة إلى ذكرها وقد مر بعضها في مسائل النية وعن ابن الجنيد أنه قال لا أستحب الابتداء بصيام يوم الشك إلا إذا كان في السماء علة تمنع من الرؤية استظهارا وعن المفيد في العزية أنه يكره صوم يوم الشك إذا لم يكن هناك عارض وتيقن أول الشهر وكان الجو سليما عن العوارض وتفقد الهلال ولم ير مع اجتهادهم في الطلب ولا يكون هناك شك ويكره صوم الأكثر كان صائما قبله شعبان أو أياما تقدمته من شعبان بذلك جاءت الآثار عن الأئمة عليهم السلام **والتحقيق** العلم يقتضي ذكر أمور **الأول** موضع المسألة يعني يوم الشك فقال الشهيد الثاني في الروضة هو يوم الثلاثين من شعبان إذا تحدث الناس برؤية الهلال أو شهد به من لا يثبت بقوله وبعضهم عبارته في

لليلة وإن غاب بعد الشفق فهو

الكلام في استحباب صوم يوم الشك في الثلاثة إلا غيره خصوصا

المسالك قال واعلم ان موضع الخلاف انما هو مع تحقق كونه شكا لا مطلق يوم الثلاثين ولا يتحقق كونه شكا الا مع تحدث الناس برؤيته على وجه لا يثبت
او بشهادة الواحد ونحوه وبدون ذلك لا يكون شكا فلا يتعلق به حكمه من كراهة صيامه ولا استحبابه على الوجه الوارد **وانت** خبير بان عبارة
المفيد السابقة نص بخلافه في ان الكراهة انما هو في صومه مع الشك والشبهة فيها وهو موضع الخلاف **و**ايضا فالتذكرة والمنتهى والدروس
الشرائع ان محل النزاع مطلق الثلاثين وانه يسمى يوم الشك مطلقا قال في التذكرة يستحب صيام يوم الشك من شعبان اذا لم ير الهلال ولا يكره صومه
سواء كان هناك مانع من الرؤية كالغيم وشبهه او لم يكن وبه قال ابو حنيفة ومالك الى ان قال وقال شيخنا المفيد ره انما يستحب مع الشك في
الهلال لا مع الصحو وارتفاع الموانع الا لمن كان صائما قبله وبه قال الشافعي والاوزاعي **اقول** والتحقيق ان يقال المراد بيوم الشك يوم من شأنه
الشك بعنوان القاعدة الكلية كما هو الغالب في التسميات ولما كان الشهر دائما مرددا بين امرين ثلثين يوما وتسعة وعشرين يوما فيوم الثلاثين محل
الشك ولا يضر دخول الى فعلية الشك في التسمية مع انه قلما يوجد ارتفاع الشك اذ عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود سيما بعد ملاحظة
هجر القواعد الرصدية في الشرع **و**هذا هو الظاهر من كلمات الاصحاب **الثاني** الظاهر من الاخبار الواردة في استحباب صوم يوم الشك ان العلة فيها ادراك صوم
رمضان والتوفيق له في نفس الامر فيستحب الصوم لاجل ان لا يفوت هذا اليوم منه في نفس الامر فلاحظ الاخبار فانها منادية بذلك **فمراد**
اكثر الاصحاب من استحبابه بعد ما اجمعوا على استحباب صوم شعبان وذكروا استحباب صوم الثلاثة الايام في آخره ووصل شعبان برمضان **و**نقلوا
الاخبار الدالة على ذلك **ثم** عنونوا الكلام في صوم يوم الشك ينبغي ان يكون لحكمه في استحبابه بالخصوص وهو استحبابه لاجل ادراك صوم رمضان
والتوفيق له ولا مانع في العقل والشرع ان يكون لشيء واحد فضيلتان من جهتين فنظر المشهور الى ان احتمال كونه من رمضان لا ينتفي بسبب الصحو وعدم
الرؤية وعدم الامارات الرصدية ونظر المفيد الى عدم الاعتداد بالاحتمال الضعيف ولذلك قال ليس هنا شك فينبغي ان لا يمنع المفيد استحبابه
من جهة انه آخر شعبان ايضا بل انما يقول بالكراهة لاجل ان الاعتماد بالاحتمال الضعيف في ادراك التوفيق لصوم رمضان ليس مما يستند اليه
في الحكم الشرعي لانه تشريع مشتبه بمن يعتد بعيد بعبادة شرعية ولذلك اشترط عدم تقدم الصيام فان من كان يصوم قبل ذلك ويستمر الى
الآخر لا يتوهم فيه انه صامه لاجل الاعتداد على ما لا يجوز الاعتماد عليه ويضمحل هذا الاحتمال في جنب داعية الاستمرار على العمل وعلى هذا فيشبه
ان يكون النزاع لفظيا **و**كيف كان فالمذهب هو المشهور فالاحسن على ما ذكرنا الاستدلال بخصوص ما ورد في يوم الشك وانه لاجل التوفيق
لصوم رمضان والتقرب بنيته ونحو ذلك مما ذكر في الاخبار لا باطلاق ما دل على استحباب صوم شعبان او الثلاثة الايام من آخره ونحو ذلك
**الثالث** قد ذكر الآثار التي ذكرها المفيد **و**لعل المراد بها مثل رواية معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قال كنت جالسا عنده آخر يوم
من شعبان فلم اره صائما فاتوه بمائدة فقال ادن وكان ذلك بعد العصر قلت له جعلت فداك صمت اليوم فقال لي ولم قلت
جعلت فداك انه جاء عن ابي عبد الله ع في اليوم الذي يشك فيه انه قال يوم وفق له قال اليس تدرون انما ذلك اذا كان
لا يعلم اهو من شعبان ام من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوما وفق له فاما وليس علة ولا شبهة فلا فقلت لان فقال افطر
وكان فيما اقول اليس لي ان افطر بعد الزوال الظهر قال نعم **و**رواية هرون بن خارجة قال قال ابو عبد الله ع عد شعبان تسعة وعشرين يوما فان
كانت متغيمة فاصبح صائما وان كانت مصحية وتبصرته فلم تر شيئا فاصبح مفطرا **و**رواية الربيع بن الولاد عن ابي عبد الله ع قال اذا رأيت هلال شعبان
فعد تسعة وعشرين ليلة فان صحت فلم تره فلا تصم وان تغيمت فصم **وانت** خبير بان هذه الاخبار مع سلامتها لا تعارض بها الاخبار المتواترة المتقدمة
فلعل المراد بها النهي عن صيامها بقصد الاحتياط لادراك رمضان لكمال بعده **و**لكن لا ينافي بقاء الاستحباب لاجل انه من آخر شعبان ولا اقل من
اجل انه صوم لمحل المنافاة فلا وجه للافطار والامر بالافطار كما يستفاد من تلك الاخبار **الرابع** لو صامه بنية فظهر كونه من رمضان اجزأ عنه
اتفاقا وهو مدلول الاخبار الكثيرة جدا بل قال المفيد في المقنعة عن الصادقين ع لو ان رجلا تطوع شهرا وهو لا يعلم انه شهر رمضان ثم تبين له بعد صيامه
انه كان شهر رمضان لاجزأ ذلك عن فرض الصيام **و**قد تقدم الكلام في ذلك وسائر ما يتعلق به في مبحث
النية **الخامس** لو افطر واهل شوال فليلة التاسع والعشرين من رمضان قضاه وكذا لو قامت بينة برؤيته ليلة الثلاثين من شعبان بلا خلاف اعرفه
**و**يدل عليه الاخبار ومن بعضها مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة في مسئلة العدد وصحيحة هشام بن الحكم المتقدمة في مسئلة رؤية الهلال في
الحقيق وكل شهر يشتبه رؤيته بينهما قبله ثلثين **و**لم يذكر في المدارك ولا في المسالك خلافا فيه وانما ذكر المحقق وغيره الخلاف فيما لو غمت شهور
السنة فذهب الاكثر الى انه يعد الكل ثلثين وقيل ينقص منها القضاء العادية بالنقيصة **و**قيل يعمل بعد الخمسة من السنة الماضية **اقول** اما في
خصوص شعبان فلا اشكال فيه للاجماع والاخبار واما في كل شهر غير شعبان فان كان اجماع فهو والا فهو مشكل واما في غم الجميع فالاظهر فيه البناء

على التنصيف بل بخصوص عدد الخمسة **والتحقيق** انه يتوقف العمل على عد ثلثين في الجميع كما اخترناه ليس لاجل ترجيح الظاهر على الاصل فقط كما يظهر من المسالك بل لانه لا يمكن اجراء الاستصحاب ايضا فيه بل ولا في صورة غم الكل ولا في البعض **وانما** قلنا بذلك في خصوص شعبان لما لديك **ووجهه** انا نعلم بالعيان انه ليس للشهر حد لا يتجاوزه **فقد** يكون الشهر ثلثين **وقد** يكون تسعة وعشرين وتعيين خصوص الثلثين بسبب الاستصحاب بناء على ان الاستصحاب ما لم يثبت حكما كليا في حكاية استصحاب الطهارة في مادة عدم ناقضية المذي لو صح اجراء الاستصحاب ولا يمكن فيما نحن فيه لان معنى الاستصحاب اجراء ما ثبت في الزمان الاول في الزمان الثاني على مقتضى جري عادة الله على بقاء الحكم الاول فرجحان حصول الظن بسبب العادة فاذا كان العادة مختلفة في افراد كلي فلا يمكن دعوى جميع افراد الكلي بل انما يقتصر على ما هو ثابت في الاول استمرارا ولا ريب ان تفاوت الشهور في العدد مبني على تفاوت اوضاع سير القمر والقمر في كل قطعة من الايام والازمان يختلف بسبب اختلاف اوضاعه بالنسبة الى الشمس فوضعه في هذا الزمان على خلاف وضعه في الزمان الاخر وعادة الله انما جرى في هذا على خلاف هذه فالتمسك باستصحاب عدم تاخر القمر عن الشمس وانسحاب مقتضى حال الاجتماع متصلا في كل قطعة من تلك الازمنة التي هو شهر عليه ان تنقضي بقاء. قل حالة الى هذه الثانية التي خرجت من الظلمة الى النور وهو قد يكون نهاية تسع وعشرين **و** قد يكون نهاية ثلثين فكيف يحكم بانه هو هذا دون ذاك التمسك باطلاق استصحاب عدم التاخر **نعم** الاستصحاب في حصول مراتب التاخر في كل منها على حدة فاذا علمنا ان كل زيد يمشي كذا في موضع ولكن لا نعلم ان بناءه من الاجر او الحجر او من القصب والسعف فلا يمكننا اجراء استصحاب بقائه بعد مائة سنة لاجل وجوده في الزمان الاول بل الاستصحاب انما يجري على اقلهما امكانا في الدنيا فبقاء القمر بلا نور قد يقصر مدته وقد يطول ويختلف بالنسبة الى الاهلة واستصحاب مطلق المكث الذي هو مبنى الكلام هنا لا يثبت الحكم في الجميع او في كل واحد لا يتم الا في القدر المتيقن فالاستصحاب لا يقتضي الا الحكم بعدم الخروج الى مقدار زمان التسع والعشرين واما انقطاعه الى تمام الثلثين فلا يفيده الاستصحاب فيبقى المقام مبهما لا نحكم عليه بشيء منهما وليس هنا مجال ان يتوهم ان الاستصحاب الحاصل الازمان ان سلم التيقن لكن الخروج عن الاجتماع امر وجودي الاصل عدمه فهو يقتضي تمام الثلثين لانا نريد باعتبار استصحاب الاول نفي الحكم عن الزائد والاستناد الى الاصل على تسع وعشرين حتى تعارض باصالة عدم مرور الشهر وعدم خروج القمر عن الاجتماع بل المراد ان الثابت بالاستصحاب انما هو هذا القدر المشترك بينهما وهو لا يثبت شيئا منهما فما ذكره في المسالك من ترجيح العمل برواية الخمسة في صورة غم الجميع لترجيح الظاهر بحسب العادة برواية الخمسة والغلبة وترجيح العمل بعد ثلثين في الشهرين والثلثة للاستصحاب والتردد في ازيد من ثلثة لا يرتبط بالدليل **نعم** يظهر من المدارك ان الحكم في الشهرين والثلثة ايضا اجماعي قال وموضع الخلاف ما اذا غمت شهور السنة او اكثرها **واما** الشهران والثلثة فينبغي القطع بعدها ثلثين لما ذكرناه من استلزام الحكم بدخول الشهر بمجرد الاحتمال **وهو** مشكل **ويظهر** من الروضة والمسالك وقوع الخلاف فيه حيث جعله اقوى **وقد** ظهر مما ذكرنا اختلاف حكم انه ربما وجه الاستصحاب هنا بطريقين الاول ان يقال ان الشهر المعين مثل شعبان واقع ثابت والاصل استمراره الى ان يتحقق الزوال وليس الا بمضي ثلثين وكذا في غيره والثاني ان يقال قد حصلت الخفية للهلال وهو المحاق فالاصل بقاؤها وعدم امكان الرؤية الى ان يتحقق خلافه بمضي ثلثين **اقول** قد عرفت عدم امكان التمسك بالاستصحاب على الوجه الثاني واما الوجه الاول **فان** كان مراده من قوله الشهر المعين ثابت واقع ثبوته ودوامه بما هو شهر **فهو** ايضا يرجع الى الثاني اذ لا يتم حقيقة الشهر الا بانقضاء زمان خفية الهلال في اخره **وقد** عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه **وان** اراد منه استصحاب الاحكام الواردة فيها مثل وجوب الصوم في رمضان وكذا استحباب التنزيه في المحرم ونحو ذلك **ففيه** انه انما يتم اذا كان الواجب في رمضان مثلا هو الصوم والمستحب المؤكد في شعبان هو الصوم لا صوم رمضان وشعبان وكان المحرم في السفر هو صوم رمضان لا الصوم في رمضان وهو في محل المنع والفرق بينهما واضح **ويتفرع** على هذا الاصل فروع **منها** جواز الصوم المندوب في شهر رمضان في السفر على القول بجوازه وكذا الصوم المنذور ونذره بناء على ان الحرام هو صوم رمضان في السفر لا الصوم في رمضان **والاظهر** بالنظر الى تتبع النظائر هو الثاني فانه يفيد ان ظرف الزمان من مميزات الماهية كما تشاهد في غسل الجمعة وغسل العيد وغير ذلك بل وكذا ظرف المكان في الافعال كغسل الاحرام والتوبة ودخول مكة والمدينة ونحو ذلك فعلى هذا فيدخل في ماهية تلك الاحكام المستصحبة تعلقها بالشهر بما هو شهر وبقاؤه محل الكلام **ثم** انك قد عرفت دليل الرجوع الى عد الخمسة بانه رواية عمران الزعفراني وغيرها وعرفت ضعفها الا ان لا دلالة فيها على صورة غمة الشهور كلها كما لا يخفى ولا اكثر من شهر ولا بد من تقييدها بغير السنة الكبيسة كما عرفت **واما** القول بالتنصيف مطلقا فقال في المسالك فليس فيه بيان الناقص ولكن احاله على العادة يعرف من رواية الخمسة **اقول** والظاهر ان مراد القائل ان العادة يقتضي البناء على التنصيف ونقصان ستة ايام من كل السنة واذ لا مرجح في تعيينها في بعض الشهور دون بعض فمقتضى الاصل وعدم جواز الترجيح بلا مرجح وبقاء التكليف تخيير المكلف في جعل التنصيف في اي شهر اراد لا يجعل



بجعل جميع في شهر ... بأن يجعل كل يوم في شهر حتى يحصل العلم والأولى ان لا يجعل شهرين متواليين ناقصين وان كان قد يتفق ذلك بل قد اتفق
مرة اتفق نقصان ثلاثة اشهر متواليات بل يجعل شهرا تاما وشهرا ناقصا فلعل العمل برواية الخمسة في غير الكبيسة احسن جمعا بين العمل بالروايات
المعمول بها عند جماعة وبين مقتضى العمل بالقضية فهو افضل الافراد المخير فيها ان لم نقل بتعينه **السادس** الأسير الذي لا يعرف الاهلة و لا
الذي لا يعرف فيها الشهور وجب عليه الاجتهاد والظاهر عدم الخلاف فيه لانه مكلف بصوم رمضان اجماعا كما صرح به في التذكرة **و** مع اشتباهه وامكان
التعرف به يجب الطلب عنه من باب مقدمة الواجب فان غلب على ظنه ان هذا الشهر هو شهر رمضان فيبنى عليه **و** الظاهر ان وجوب البناء
ايضا اجماعي وادعاه بعض الاصحاب صريحا ولانه اذا تعذر تحصيل العلم فيرجع الى الظن لان ترجيح المرجوح قبيح ولا يسوى الاداء والقضاء كما ذكره الفاضل
في المعتبر والمنتهى **ثم** ان استمر الاشتباه اجزأ اجماعا الا عن الحسن بن صالح بن حي كما في التذكرة وحكي عن المنتهى ايضا ولان الامر يقتضي الاجزاء
ولو ظهر الموافقة او تأخره عن شهر رمضان بأجمعه او ببعضه فيجزي ايضا اجماعا كما في التذكرة الا عن الحسن بن صالح وان اتفق كونه قبل رمضان
فلا يجزيه باجماع علمائنا كما في التذكرة بل انما نقل الخلاف عن احد قولي الشافعي قياسا على اجزاء وقوف عرفات قبل عرفة بيوم في حال الاشتباه و
القياس مع اصله باطلان **و** الظاهر ان بطلان البعض في صورة تقدمه خاصة ايضا اجماعي **و** هو ظاهر التذكرة والمحكي عن المنتهى **ويدل** على الكل بعد ما
تقدم ما رواه الكليني والشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) قال قلت له رجل اسرته الروم ولم يصم شهر رمضان ولم يدر اي
شهر هو قال يصوم شهرا يتوخاه ويحتسب فان كان الشهر الذي صامه قبل شهر رمضان لم يجزه وان كان بعد شهر رمضان اجزأه **ولا** وجه للقدح في
سنده بسبب عباس بن هشام كما وقع في المدارك لجهالته فان الظاهر انه عباس بن هشام الثقة كما يظهر من النجاشي والخلاصة مع ان الراوي عنه عبد الله بن
المغيرة في سند الشيخ مع ان الصدوق رواه بسنده عن ابان بن عثمان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي بعض النسخ عبد الرحمن بن ابي العلاء ولعله تصحيف
**و**كيف كان فالسند معتبر جدا بل صحيح على الاظهر وفي الفقيه موضع لم يصم لم يصح وموضع يحتسب يجتنب في موضع يتوخاه ويتوخى ورواه المفيد في
المقنعة ايضا وسنقل عبارته **ثم** ان الشهيد الثاني ذكر وانه يلحقه حكم الشهر في وجوب المتابعة واكمال ثلثين لو لم ير الهلال في الطرفين ولو رآه
فيهما فليس عليه الا الشهر هلالي **فعلى** هذا لو ظهر المخالفة وكان رمضان تاما وهذا ناقصا فعليه قضاء يوم ان لم يكن شوالا فقضى يوما وان كان ذا الحجة فقضى
يوما او اكثر وان كان رمضان ناقصا وشوال تاما فلا قضاء ويلحقه احكام العيد بعده من الصلوة والفطرة وحرمة الصوم وكذا لزوم الكفارة بافساد يوم
منه ان لم يتبين تقدمه على رمضان والاقوى الوجهان المتقدمان في مثل الحائض اذا افطرت اول النهار وحاضت في وسطه وكذا المسافر ولو تبين انه
عن رمضان ففي لزوم الكفارة بافساد رمضان وجهان وناقش صاحب المدارك في الالحاق في تلك الاحكام لاصالة البراءة عن جميع ذلك واختصاص النص بالصوم
**اقول** اشكاله وجيه الا في اعتبار التتابع واكمال الثلثين ان لم ير الهلال ولو لم يغلب على ظنه شيء فقالوا انه يتخير في كل سنة شهرا يصومه اذ الاداء
مكلف بالصوم ولا سبيل له الى العلم بالشهر ولا الظن به فثبت التخيير لا الظن به فثبت تخييره **قال** في المدارك قد قطع به الاصحاب **و**يظهر من التذكرة
ان المخالف فيه انما هو بعض الشافعية لانه لم يعلم دخول الشهر ولا ظنه فلا يلزمه كما لو شك في دخول وقت الصلوة **و**احتمله في ... ضعيف
لشمول الروايات بل الظاهر منها ذلك فان التوخي مطلق القصد الى الشيء قال في الصحاح وخيت وخيك اي قصدت قصده ثم قال توخيت مرضاتك اي
تحريت وقصدت **و**لكن قال في التحري انه طلب ما هو احرى بالاستعمال في غالب الظن كالتمني قال وفلان يتحرى الامر اي يتوخاه ويقصده ويتحرى فلان
بالمكان اي تمكث فعلى هذا فشمول الروايات لهذه مشكل الا ان يقال ان المتبادر هو قوله يصوم شهرا او التوخي امر آخر غير لازم بصوم شهر وهو دائر مدار الامكان
وحصول الفائدة فان انتفى امكانه او لم يحصل منه فائدة فيبقى الامر بصيام شهر مخيرا فيه بدليل العقل **و** بالجملة فالترديد مع ثبوته يكفي في ذلك **ثم**
انه يظهر من المحقق الاردبيلي عدم وجوب التعيين في صوم استمرار الاشتباه **و**لكن ظاهر الروايات لزومه سيما على ما في الفقيه من لفظ يحتسب على نسخة يحسب
**و** قال المفيد في المقنعة في باب الزيادات وسئل يعني العالم عن رجل اسرته الروم فحبس فلم ير احدا يسأله فاشتبهت عليه امور الشهور كيف يصنع
في صوم شهر رمضان فقال يتحرى شهرا فيصومه يعني يصوم ثلثين يوما ثم يحفظ ذلك فمتى خرج او تمكن من السؤال لاحد نظر فان كان الذي صامه
كان قبل شهر رمضان لم يجز عنه وان كان هو هو فقد وفق له وان كان بعده اجزأ ولا بد من مراعاة المطابقة بين الشهرين في سنتين بان يكون بينهما
احد عشر شهرا الا ان كان احد الشهرين غير رمضان على اليقين فيكل ويجري فيه الاحكام المتقدمة في الشهر المظنون الا انه يجوز له ترك ما
اولا واختيار شهرا آخر في اثنائه ولا كذلك في الاضطرار لعدم الدليل على التعيين عليه بسبب اختياره ذلك **و**يظهر من التذكرة عدم وجوب
التتابع هنا بل جعله اولى وهو مشكل بل الظاهر الوجوب قال في المسالك ولو اتفق للاسير صيام شهر رمضان تطوعا فالاظهر الاجزاء و
قد صرح به في التذكرة ايضا **و** هو منقول عن المنتهى تمسكا بظاهر قولهم في صيام الشك بنية الندب وهو يوم وفقنا له **اقول** وفيه نظر

عن المفيد في صوم المقنعة في صوم يوم الشك ما يدل صريحا على ذلك وأما ذهاب وجوب الإمساك فهو طلوع الفجر الثاني بإجماع العلماء والأخبار الكثيرة والاعتبار إلا في الجماع فيجب قبله بمقدار الغسل لحرمة تعمد البقاء على الجنابة إلى الفجر على الأشهر الأقوى كما مر وقد مر بيان حقيقة الفجر في كتاب الصلوة ووقت الإفطار غروب الشمس و الشمس يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية وذهب جماعة إلى أن حده استتار القرص ولا يخلو من قوة وإن كان الأول أحوط و قد تم الكلام فيه في الصلوة **قالوا** ويستحب تقديم الصلوة على الإفطار إلا أن يكون هناك من ينتظره للإفطار فتقديمه أفضل لما رواه الصدوق في الصحيح والكليني في الحسن عن الحلبي عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن الإفطار قبل الصلوة أو بعدها قال إن كان معه قوم يخشى أن يحبسهم عن عشائهم فليفطر معهم وإن كان غير ذلك فليصل ثم ليفطر و ما رواه الكليني والشيخ في الموثق عن زرارة وفضيل عن الباقر عليه السلام في رمضان تصلي ثم تفطر إلا أن تكون مع قوم ينتظرون الإفطار فإن كنت معهم فلا تخالف عليهم وأفطر ثم صل وإلا فابدأ بالصلوة قلت ولم ذاك قال لأنه قد حضرك فرضان الإفطار والصلوة فابدأ بأفضلهما وأفضلهما الصلوة ثم قال تصلي وأنت صائم فتكتب صلوتك تلك فتختم بالصوم أحب إلي وفي ذلك الصائم والصلوة مشتملة عليه و يظهر من ذلك استحباب تأخيره عن العشاء و لكن العلامة في التذكرة قال ويستحب تعجيل الإفطار بعد صلوة المغرب إن لم يكن من ينتظره للإفطار ولو كان استحب تقديمه على الصلوة وروى العامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يقول الله تعالى أحب عبادي إلي أسرعهم فطرا و عن النسخ أنهم رووه عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وآله وعن نهاية ابن الأثير وفي الحديث إذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء العشاء بالفتح الطعام الذي يؤكل عند العشاء وأراد بالعشاء صلوة المغرب انتهى **وأنت** خبير بأنه لا حجة فيما ذكره علينا فالأشبه إلى العبادة والدعاء أفضل وما يشعر به رواية زرارة والفضيل من أنه أحد الفرضين مع أنه لا يوجب تفضيله إذ لا ريب أن الإفطار إن سلم وجوبه فليس بعبادة إلا أن المراد بكونه فرضا النهي عن الوصال وعدم نقض الصيام في الليل و يدل على أفضلية تقديم الصلوة أيضا أن صفاء الخواطر في حال الجوع أكثر وتوجه النفس إلى الله أسهل إن لم يكن بحيث لا يحفظ نفسه ولا يقوى على ضبطها وأنه فيه مخالفة النفس التي جزاؤها كون الجنة هي المأوى و يدل على استحباب التأخير لرفع انتظار المنتظر مضافا إلى الروايات عمومات ما دل على فضيلة إجابة دعوة المؤمن وإدخال السرور في قلبه ورفع الأذى عنه فإنه قلما شيء يوازيه من الأعمال في الثواب **ثم** إن الإفطار قد يطلق على مجرد ما يبطل الصوم ولو بحبة من التمر أو الزبيب وقد يطلق على أكل ما يعتاد أكله من الغذاء **والأدلة** المذكورة **منها** ما يدل على الأول مثل استحباب دعاء الصائم **ومنها** ما يدل على الثاني كالروايات المتقدمة فالأولى تقديم الصلوة عليهما **ثم** إن المحقق وغيره ذكروا استحباب الصلوة إذا نازعته نفسه في تقديم الصلوة **قال** في المدارك لم أقف على رواية تدل عليه و ربما كان وجهه استلزام تقديم الصلوة على هذا الوجه فوات الخشوع والإقبال المطلوب في العبادة **أقول** و قال المفيد في المقنعة بعد نقل رواية الفضيل وزرارة وروي أيضا في ذلك أنك إذا كنت تتمكن من الصلوة وتعقلها وتأتي بها على جميع حدودها قبل أن تفطر فالأفضل أن تصلي قبل الإفطار وإن كنت ممن تنازعك نفسك للإفطار وتشغلك شهوتك عن الصلوة فابدأ بالإفطار ليذهب عنك وسواس النفس اللوامة غير أن ذلك مشروط بأنه لا يشتغل بالإفطار قبل الصلوة إلى أن يخرج وقت الصلوة و روى الشيخ في الموثق عن ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال يستحب للصائم إن قوي على ذلك أن يصلي قبل أن يفطر و عن كتاب الإقبال أنه مثل هذا ولكن ينبغي للإنسان أن لا يجعل هذا محلة للشيطان ومنصبا للنفس الأمارة فإنهما معاندان لما عودا قلبه بعد نفسه ليذهب عنه هذا الخاطر وقد شرّ نظيره في تأخير الصلوة عن وقت الفضيلة للحر ونحوه مع أنه كما يمنع الجوع عن الحضور والتوجه والشبع أيضا قد يمنعه وإن لم يكن بحد الامتلاء سيما في شدة الحر والبرد فإنا نشاهد الكسل والرغبة عن الصلوة بعد الإفطار كثيرا وأما الجمع بينهما بأن يأكل قليلا ثم يصلي ثم يتم الشبع فإنا قد جربناه مرارا أنه يحرك الشهوة ولا يسكن النهمة ويصعد البخار إلى الدماغ وبسببه يختل الحال ويتشوش النفس وربما يضر من جهة التداخل **فالأولى** اعتياد النفس بتقديم الصلوة لتصير عادة لها إلا أن يكون بحيث لا تتحمل الصبر وتتضرر به فقد يرجح تقديم الإفطار والظاهر أن المستفاد تقديم المغرب على الإفطار وإن وقع الإفطار أيضا في وقت المغرب ولكن الأولى تأخيره عن التعقيب بل وصلوة العشاء بل الظاهر من الروايات وبعض الأدلة المتقدمة رجحان التقديم وإن خرج وقت الفضيلة أيضا

## المبحث الثاني

في شرائطه والكلام فيها إما في شرائط الوجوب أو القضاء وأما الصحة فقد تقدمت فيه فهنا مطلبان

## المطلب الأول

في شرائط الوجوب **وهي** أمور **منها** البلوغ والعقل فلا يجب على الصبي والمجنون إجماعا إلا أن يكملا قبل طلوع الفجر فيكونان مثل سائر المكلفين ولو كملا بعد الفجر **فعن** الأكثر عدم الوجوب بل الظاهر من ابن إدريس بل صريحه دعوى الإجماع و عن الشيخ في كتاب صوم الخلاف أن الصبي إذا نوى الصوم أول النهار ولم يفطر فبلغ

وجب عليه الاتمام وعن المبسوط وفي كتاب الصوم اذا بلغ في حال الصوم جدد النية وكان صوما صحيحا وعن ابن ادريس انه لا خلاف في اجماع اصحابنا وانه من فروع المخالفين لا يلتفت اليها لمخالفته الاصول ومذهبنا وعن ابن حمزة الصبي اذا لم يفطر وبلغ صام وجوبا ولم يعتد بالنية وقواه المحقق في المعتبر وارتضاه صاحب المدارك **لنا** ان الاصل عدم القضاء وان الصوم لا يتبعض الا بما قام عليه الدليل والقياس على المسافر باطل **احتج** في المعتبر في باب شرائط القضاء بان الصوم ممكن في حقه ووقت النية باق لانه لم يكن الصبي مخاطبا ولو قيل لا يجب صوم بعض اليوم قلنا متى اذا تمكن من نيته تسري حكمها الى اول النهار واذا لم يتمكن وهو فيما تمكن من نيته تسري حكمها الى اوله انتهى وكذا البحث في المغمى عليه **وفيه** اولا انا نمنع سرايته مثل هذه النهار لعدم الدليل عليه بالخصوص وثانيا انا نمنع وجوبه عليه الصبي باطل مع امره قطعا قبل ذلك ونقله في بحث شرائط الوجوب ولو بلغ الغلام قبل الفجر وجب عليه الصوم اجماعا وان كان بعد الفجر لم يجب واستحب له الامساك سواء كان مفطرا او صائما ثم نقل عن ابي حنيفة الوجوب فيما اذا كان صائما ومن قام عليه بقية الهلال في اثناء النهار وعن الشافعي التفصيل فقال ان افطر استحب الامساك وفي القضاء قولان وان كان صائما فوجهان احدهما انه يستحب الاتمام ويقضيه وجوبا والثاني بالعكس ثم قال لنا ان الصبي ليس من اهل الخطاب ثم قال واذا لم يتوجه خطابه في بعض النهار لم يتوجه في باقيه لان صوم البعض لا يصح **وحجة** الشافعي انه نوى الصوم انعقد صحيحا شرعيا فوجب اتمامه لعدم عروض مسقط لنية ثم اكده **وفيه** انا نمنع صحته كما مر لكنا نمنع وجوب الاتمام وثبوت قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل له اول الكلام لظهوره في المكلفين بالصوم في الليل كما لا يخفى على من لاحظ ما قبله ولا ما بعده مع ان كون البعض الصوم لو يجب لم ينصوما اول الكلام احد اول الكلام **ومما** ذكره يظهر الكلام في المجنون وان الاصح عدم الوجوب عليه كما مر المثل **وقد** مر الكلام في الصحة والبطلان **وكذا** المغمى عليه لعدم كونه مكلفا حال الاغماء ولو افاق قبل الفجر فلا اشكال في الوجوب **واما** بعد الفجر فالمشهور بين المتأخرين عدم الوجوب والدليل عليه ما مر من الاصل وعدم تعلق الخطاب اولا وعدم تبعض الصوم **و** يظهر من المحقق في بحث شرائط الوجوب بل عدم الوجوب عدم القضاء ومن كلامه الذي نقلناه عنه في شرائط القضاء خلافه **وهو** ضعيف **وعن** الجنيد ان افاق في بعض اليوم ولم يكن فعل ما يفسد الصائم صام ذلك اليوم واجزأه **وقد** مر الكلام في المغمى عليه مع سبق النية **ومنها** الصحة من المرض فلا يجب على المريض المتضرر بالاجماع والكتاب والسنة ولا يصح منه كما مر واما قبل الفجر فلا اشكال في صحته بل هو ليس بمريض ولو برئ بعد الفجر فان افطر قبل البرء فلا يجب عليه الصوم ولا يصح منه اجماعا بل يستحب له الامساك وان لم يفطر فيظهر من المعتبر والتذكرة وغيرهما عدم الخلاف في وجوب الصوم وسقوط القضاء به بل نسبه في التذكرة الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع **وربما** يستدل عليه بفحوى ما دل على حكم المسافر لان المريض اعذر **وفيه** تامل واستدل في التذكرة والمعتبر بمثل ما نقلناه سابقا عن المعتبر في الصبي **وقد** عرفت ضعفه فالعمدة هو فتوى الجماعة وظهور عدم الخلاف الا انه ربما يظهر من بعض الاصحاب ان المسألة خلافية فقال ان ابن حمزة عد من الصوم المندوب صوم المريض اذا برئ واطلق **اقول** والذي رأيته في الوسيلة انه عد صوم المريض من باب صوم الادب لا مطلق المندوب فانه جعل صوم الادب من اقسام الصوم المندوب نوعان فمطلق وادب ... اذا افطر لامر وقال ايضا **وقال** ابن زهرة ويستحب للكافر اذا اسلم في يوم من شهر رمضان والمريض اذا برئ والمسافر اذا قدم والغلام اذا بلغ والمرأة اذا طهرت من الحيض والنفاس ان يمسكوا بقية ذلك اليوم وهذا هو صوم التأديب واطلاق كلامه يشمل ما لو صح المريض ولم يفطر **اقول** والتمسك بهذا الاطلاق ايضا ضعيف اذ لعل مراد ابن زهرة في هذا المقام عدم ما يمكن ان يتحقق فيه صوم الادب كما لا يخفى **ومنها** كونه حاضرا او بحكمه كالمقيم عشرة ايام في السفر والعاصي بسفره وغير ذلك مما مر في الصلوة فلا يجب على المسافر بل ولا يجوز له ولا يصح منه باجماعنا والاية والاخبار **و** حجته الآثار الآتية التفصيل ومن كان فرضه القضاء فيسقط عنه الاداء ولو فعل كان مبدعا **و** في الاخبار تهديد شديد ووعيد اكيد ففي بعضها ان الامام قال لو مات من صام في السفر ما صليت عليه وفي بعضها ان رسول الله سمى اناسا صاموا في السفر عصاة **هذا** اذا كان عالما عامدا **واما** الجاهل فهو معذور عندهم ويصح صومه **و** لعل استثناءهم هذا مع انهم اطلقوا القول بعدم معذورية الجاهل لكونه طالبا الاجمال ان في الشريعة احكاما كثيرة فهو مقصر مبني على ان هذا التقصير في مثل ذلك معذور لما ورد في الاخبار وهي كثيرة لا حاجة الى ذكرها ونكتفي بما رواه عبد الرحمن بن ابي عبد الله في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال ان كان لم يبلغه ان رسول الله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد اجزأ عنه الصوم والعيص بن القسم في الصحيح عنه قال من صام في السفر بجهالة لم يقضه وابن ابي شعبة عن عبيد الله بن علي الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع رجل صام في السفر فقال ان كان بلغه ان رسول الله نهى عن ذلك فعليه القضاء وان لم يكن بلغه فلا شيء عليه هذا اذا لم يعلم بالحرمة حتى خرج الوقت ولو علم في اثناء النهار فيفطر ويقضي جزما **واما** الناسي فاذا تذكر في الاثناء فكما تقدم واما لو خرج الوقت فيجب عليه القضاء ايضا على الاصح لان الجاهل انما خرج بالدليل ولا دليل هنا وقيل بالحاقه بالجاهل لاشتراكهما في العذر وهو ضعيف قياس على الصلوة مع عدم امكان نيط **والظاهر** ان المراد بما في نية الجاهل القاصر في اصل مسألة القصر واما في فروعها

[illegible]

نقول لكم الا نصابا غالبا

النذر المطلق

وحكم المغمى عليه

ومنها الصحة من المرض بالصوم

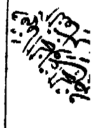
ومنها الكون حاضرا او بحكمه

ان كلما ذكر وهو صوم الادب المندوب

نعم ان الجاهل بالحكم معذور ويصح صومه



فلا اعلم انه يجب عليه الافطار في السفر ولو بعلم بانه في الاربعة فراسخ التي يرجع فيها يومه او قبل العشرة حكمه كذا وصامه فيشكل فيما اطراد الحكم
افضا وانما خالف الاصل على المتيقن والاخبار المخصصة ظاهرة في ذلك ولا ايقاس عليه ذلك المسافر المريض ولا غيره فلو صام جاهلا
بوجوب الافطار يجب عليه القضاء **شرح** ان المسافر اذا علم انه يصل الى اهله او بلد يريد الاقامة فيه قبل الزوال جاز له الافطار **و** لكن الامساك
افضل **اما** افضلية الامساك فلاحترام اليوم والمسارعة الى الخير **واما** ثبوت الخيرة له في السفر فلوجود مبيح الافطار وعدم المانع ولخصوص الروايات
الكثيرة مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يقبل في شهر رمضان من سفر حتى يرى انه سيدخل
اهله ضحوة او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو خارج لم يدخل فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ورواه الكليني والشيخ ايضا بسند طرقه
منها الضعيف ومنها الحسن وما رواه في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت سألت ابا جعفر ع عن الرجل يقدم من السفر في شهر رمضان فيدخل
اهله حين يصبح او ارتفاع النهار قال اذا طلع الفجر وهو خارج ولم يدخل اهله فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر **ذكر** وهذا الحكم اتفاقي عندنا
في المعتبر والتذكرة وكذا غيرهما من دون نقل خلاف **و** ظاهرهما انه اجماعي **و** قال في المدارك ربما ظهر من اطلاق الروايتين تخيير المسافر بعد الدخول
ايضا اذا طلع الفجر عليه وهو داخل البلد والظاهر منهما خلافه … رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال اذا سافر الرجل في شهر
رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان فاذا دخل ارضا قبل طلوع الفجر وهو يريد الاقامة بها فعليه صوم
ذلك اليوم وان دخل بعد طلوع الفجر فلا صيام عليه وان شاء صام **اقول** ويؤيده ما رواه سماعة قال سألته عن الرجل كيف يصنع اذا اراد السفر
الى ان قال ان قدم بعد زوال الشمس افطر ولا يأكل ظاهرا وان قدم من سفره قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ان شاء **شرح** فالمسألة محل
اشكال **و** كيف كان فالعمل بما عليه الاصحاب **اقول** ولا ينبغي الاشكال لان الظاهر انه لا تنافي بين الخبرين … الاجماع كما يظهر منه **و** الاولى
حملهما على ان له الخيار قبل القدوم اذا خرج لانه يقدم قبل الزوال **شرح** اذا قدم المسافر بلده او بلدا يريد الاقامة فيه قبل الزوال فان افطر فيه …
استحبابا كما سيجيء وان لم يفطر فالاكثر على انه يصوم ولا يجب عليه القضاء بل الظاهر انه ذكره الاجماع حيث نسبه الى علمائنا وقد مر عن ابن زهرة …
ند استحبابا ولا عبرة به **و** يدل على الوجوب ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن ع عن رجل قدم
من سفره في شهر رمضان ولم يطعم شيئا قبل الزوال قال يصوم وموثقة ابي بصير وصحيحة احمد بن مهران قال سألته عن الرجل يقدم من سفره في شهر رمضان
فقال ان قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به وما رواه الصدوق في الصحيح عن يونس بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر ع انه قال
في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه يعني اذا كانت جنابته من احتلام ورواه الشيخ والكليني ايضا
وربما يستدل عليه بمثل ما مر من الخبر **و** هو ضعيف لا حاجة اليه **و** اما لو وصل بعد الزوال فلا يجب عليه الصوم ولا يجزيه ويجب عليه القضاء
سواء فعل المفسد ام لا الى الزوال لفوات النية ولمفهوم موثقة سماعة المتقدمة ورواية الاخرى **و** قوية محمد بن مسلم … قال سألت ابا عبد الله ع
عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض ايواقعها قال لا بأس **و** ربما يوهم اطلاق كلام الشيخ في النهاية
بوجوب الصوم عليه وعلى المريض اذا برئ … بعد الزوال ولم يفعل ما يفسد الصوم ايضا **و** اعترض عليه ابن ادريس بانه مخالف للاجماع ولعل
ان مراد الشيخ ايضا قبل الزوال كما يظهر من لفظ وسط النهار في قوله اذا برئ المريض وسط النهار … مر من كون النهار حقيقة فيما
اوله الفجر **و اما** استحباب الامساك في بقية النهار لو حصل المفطر في المسافر والمريض وغيرهما فهو لاحترام الشهر والتشبه بالصائمين وخصوص
رواية سماعة المتقدمة وحسنة يونس قال قال في المسافر الذي يدخل اهله في شهر رمضان وقد اكل قبل دخوله قال يكف عن الاكل بقية يومه وعليه
القضاء ورواية الزهري عن علي بن الحسين ع في حديث قال في جملتها وكذلك المسافر اذا اكل اول النهار ثم قدم اهله امر بالامساك بقية يومه تأديبا
وليس بفرض **و منها** الخلو من الحيض والنفاس بالاجماع والاخبار **و** قد تقدم طائفة منها **و** ربما نقل عن شاذ من العامة القول بوجوب الصوم عليهما
وان وجب عليهما الافطار لوجوب القضاء عليهما **و** هو خطاء فاحش ووجوب القضاء لا يستلزم وجوب الاداء **الثاني** في شرائط القضاء **و**



**هي** امور منها البلوغ والعقل فلا يجب القضاء على الصبي والمجنون بعد البلوغ والافاقة اجماعا كما ادعاه الشهيد الثاني … وصاحب المدارك؟
والمحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة **و** استدل في المدارك بحديث رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ والمجنون والنائم حتى يستيقظ وهو غفلة
ستسمع ملاحظة وجوب قضاء الصلوة على النائم **و اما** المغمى عليه فاختلف الاصحاب في وجوب القضاء عليه بعد الافاقة **فعن** الشيخ في
النهاية والمبسوط وعامة المتاخرين عدم الوجوب **و** عن … انه لا قضاء عليه عند … دعوى الاجماع وحمل كلام من خالف
من الاصحاب على الاستحباب **و** عن الشيخ في الخلاف والمفيد والسيد سلار وابن البراج انه لا يقضي ان سبقت منه النية ويقضي ان لم ينو …





في المبسوط ايضا مع عدم وجوب القضاء مع سبق النية ولم يفرق بين ما اغمي عليه قبل الشهر او بعده فيكتفي بالنية المتقدمة على الشهر وان كان باياّم كما نقلنا مذهبه في مباحث النية ولكن المفيد لم يعتبر النية المتقدمة كما هو الظاهر من الخلاف وعن ابن الجنيد ان المغمى عليه المغلوب على عقله من غير سبب ادخله على نفسه لا قضاء عليه اذا لم يفق في اليوم كله وان افاق في بعض اليوم ولم يكن فعل ما يشمله بفطر الصائم صام ذلك اليوم واجزأه وان كان من محرم قضا كل ما اغمي عليه فيه ويظهر منه انه اذا كان الجنون بفعل محرم يجب عليه القضاء وعن ابن ابي عقيل انه قال القضاء احب الي واحوط اذا فات منه الشهر او بعض يوم منه **اقول** وتفصيل ابن الجنيد لا باس به لان الذي فوت على نفسه لكن القضاء فرض جديد يحتاج الى الدليل فان اضرابه عن صومه القضاء اليه محل اشكال **و** الاول اظهر للاصل وخصوص صحيحة ايوب بن نوح قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته ام لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة ومثله صحيحة علي بن مهزيار قال سألته عن المغمى عليه الحديث وصحيحة علي بن مهزيار ايضا رواه في الفقيه في كتاب الصلوة سألته يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام عن هذه المسئلة يعني مسئلة المغمى عليه فقال لا يقضي الصوم ولا الصلوة وكلما غلب الله عليه فهو اولى بالعذر وروى الشيخ في الصحيح عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة اسأله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضي ما فاته فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة وكلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر قلنا انا لا نقول بان فيه المستحب عليه من القضاء انه لا قضاء عليه كما في النائم في الصلوة ومما ذكرنا يظهر ان حكم في المسكر حكم قد النية كما لو كان في الاغماء فجاءه الاغماء حين طلع الفجر لشمول الاخبار له ولانه غير مكلف حين الاغماء فهو كان فاقد الشرط والامر مع انعدام الشرط ممتنع **و** يمكن منع انصراف الاخبار اليه **و** كيف كان فالاصل يكفي في نفي القضاء خاصة **حجة** الاخرين قوله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر **و** هو مدفوع بمنع كونه مريضا سلمنا لكنه مخصص بالمرض المضر بالصوم وليس كل اغماء يضر بصاحبه للصوم ولا قائل بالفرق مع ان العموم لو سلم فمخصوص بما سبق من الادلة وما رواه الشيخ بسنده عن حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقضي المغمى عليه ما فاته وهو مع ضعفه في السند لا يعارض ما تقدم فيحمل على الاستحباب كالاخبار الواردة في الصلوة وقد تقدم ذكرها في الصلوة **و** بالاخبار الواردة في قضاء الصلوة فانها تدل على كونه مكلفا بها ويلزم منه كونه مكلفا بالصوم اذ لا قائل بالفرق **و** هو مدفوع بمنع مخاطبته بها اولا وبمنع الوجوب في الصلوة ثانيا كما مر وبمنع استلزام وجوب الاداء لوجوب القضاء ثالثا وبمنع كون وجوب القضاء ناشيا عن وجوب الاداء رابعا كالحائض والنفساء وبمنع عدم القول بالفرق خامسا **و اما** دليل تفصيل ابن الجنيد فقد اشرنا اليه **و** لكن الاشكال في الفرق بين المحرم وغيره فانه اذا علم انه يفضي الى الاغماء يوم الصوم فلا ينبغي الفرق بينهما في لزوم القضاء وكذا في عدم اللزوم مطلقا لو لم يعلم ذلك **و** يمكن دفعه اولا بان مراده لعله من المحرم هو فعل ما يوجب الاغماء لا من قبل الله تعالى بقرينة المقابلة ولو سلمنا ارادة خصوص الحرام به فيمكن الفرق بينهما بانه لم يعلم بالافضاء الى الاغماء يوم الصوم عقوبة لفعل الحرام سيما مع ايجابه ترك الواجبات ولكنه لا يصير دليلا على خصوص القضاء بل يمكن حصوله بالعذاب على ترك العبادة الواجبة **و اما** النائم تمام النهار اذا لم يسبق منه النية والناسي للصوم فيجب عليهما القضاء وان لم يكونا مكلفين حال النوم والنسيان للعمومات والظاهر عدم الخلاف فيه قال في المعتبر من غلب على عقله بشيء من قبله كشرب المسكر والمرقد يلزمه القضاء لانه تسبب الاخلال ولا كذا لو كان من قبل الله تعالى ومن قبل غيره والنائم اذا سبقت منه النية كان صومه صحيحا لان النوم معتاد لا يبطل به الصوم **و منها** الاسلام فيسقط القضاء عن الكافر بعد الاسلام وهو اجماعي كما نقله من الاصحاب جماعة ويدل عليه بعد الاصل قوله الاسلام يجب ما قبله **و** يظهر من بعض الاصحاب انه متواتر رواه الخاصة والعامة **و** لا وجه للقدح في الدلالة بان المراد منه سقوط العذاب عنه بل يدل على سقوط العتب على كل ما يوجب عليه تكليفه للعموم **و** صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل اسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه رواها الكليني والشيخ **و** رواها الصدوق مرسلا وزاد في اخرها وليس عليه ان يقضي ما مضى منه **و** لا بد من حملها على من اسلم ليلا لما سيجيء **و** رواه الكليني في الصحيح عن عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل عليهم ان يصوموا ما مضى منه ويومهم الذي اسلموا فيه فقال ليس عليهم قضاء ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر **و** رواه الصدوق بسنده عن صفوان بن يحيى عن العيص وهو حسن لابراهيم بن هاشم كما في الخلاصة **و** رواه الشيخ في الصحيح ايضا وروايته مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه ان عليا عليه السلام كان يقول في رجل اسلم في نصف شهر رمضان انه ليس عليه الا ما يستقبل وعن ابن ابي عقيل انه قال لو قضى يومه الذي اسلم فيه وما مضى كان احب الي واحوط **و** لعل نظره الى ما رواه الشيخ عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عن رجل اسلم بعد ما دخل من شهر رمضان ايام فقال ليقض ما فاته **و** حملها الشيخ على من اسلم وفاته ذلك لما عرض من مرض ونحوه او من اسلم ولم يعلم انه يجب عليه الصوم فافطر ثم علم وجوبه **و** ذهب الاكثرون الى انه لو اسلم قبل الزوال ولم يفطر لا يجب عليه الصوم ولا القضاء للصحيحة المتقدمة **و** عن الشيخ في المبسوط وجوبه عليه فيجدد النية ويكون صومه صحيحا ولا يجب عليه القضاء **و** قواه في المختلف وسند الاخير بعض الاخبار في الصبي

من أقدامه الى نيته تبعاً لما قبلها وبه يدفع ما استشكله في المدارك وهو جيد لولا الرواية الصحيحة وقد عرفت نظر في المنع في هذا الدليل وبما يستدل له بصحيح الحلبي المتقدمة فان اليوم الاول اول ما اسلم فيه ولاينافيه صحيح العيص لانها نفت قضاء ذلك اليوم لا وجوب صومه فلتحمل عليه الرفع توهم وجوب القضاء من اجل نقص اليوم وفيه مع انه لا دلالة لانه يوافق قوله لا الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر يقتضي ان يكون نفي وجوب قضاء ذلك اليوم اذا لم يفطر فيه وهو يوجب تقييد الرواية بلا دليل فيحمل قوله ليس عليه الا ما اسلم فيه على ارادة اليوم الذي صام اسلامه بتمامه وهو لا يكون الا ما قبل الفجر والمراد وجوب الايام المستقبلة للاسلام لا الماضية ويؤيد ضعف هذا القول قوله الاسلام يجب ما قبله فالجزء الماضي من اليوم ايضاً مما جب حكمه الاسلام فلا يجب عليه بسببه شيء هذا الكلام في الكافر الاصلي واما المرتد فالواجب عليه القضاء سواء كان فطرياً او ملياً وسواء كان اليوم الذي رجع فيه الى الاسلام قبل الزوال او غيره لعموم ما دل على وجوب القضاء وقيل هذا ان كان اجماعياً كما هو ظاهرهم والا فيمكن القول بقبول الاخبار السابقة لا تنصرف الى المرتد بل هي ظاهرة في غيره ولكن بما يمكن القدح في شمول ادلة القضاء للمرتد الذي يصام وهو يفطر فالعمدة في الفرق هو ظاهر اجماعهم ثم انه قد استشكل الامر هو ان جمهور علمائنا قالوا بعدم قبول توبة المرتد الفطري ظاهراً وباطناً ولا يجامع هذا قولهم بوجوب القضاء الا انه لا يصح القضاء الا مع الاسلام مع عدم قبوله منه فلا بد اما من القول بقبول التوبة باطناً او بعدم وجوب القضاء وبما يدفع ذلك بانه تكليف بما هو بسببه تسبب له ولا منع في التكليف بالمحال الذي صار المكلف بنفسه سبباً له كمن دخل دار قوم غصباً عالماً بالحرمة فهو مكلف بالخروج وعدم الخروج ولعل المراد بالتكليف بقبح صدوره عن الحكيم من جهة العقوبة لكونه طلب ايجاد ما لا يوجد ابداً او كونه معاقباً في الاخرة على ما لا يتمكن من ايجاده توسعاً **اقول** والاظهر قبول توبته باطناً لعموم الايات والاخبار الواردة في التوبة خصوصاً قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم الاية منضماً الى قوله تعالى وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون فانهما تدلان على قبولها ولانهم منصوصون اذا تابوا واتوا **واما** الاخبار الدالة الواردة في عدم قبول توبة المرتد الفطري فلا يستفاد منها الاكثر من عدم صيرورتها دارئة للحد والقتل ونحوه واظهرها دلالة صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في المرتد فقال من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده وهو صحيح رواه الشيخ في ميراث المرتد وفي طريقها في الكافي في اول باب حد المرتد سهل بن زياد وهو سهل في طريق مشهورة في الكافي والتهذيب مرويتين عن ابي عبد الله عليه السلام وفي سندها سهل ايضاً فانها تنفي قبول التوبة العموم ظاهراً وباطناً فيحمل على انه لا توبة له يوجب سقوط القتل وما بعده كما يشعر به عطف ما بعده عليه والمراد انه لا يستتاب وان قبل توبته وان تاب كما دل عليه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام ان يقتله ولا يستتيبه فان عدم الاستتابة لا يستلزم عدم قبول التوبة لو تاب **والحاصل** ان ظاهر هذه الرواية لا ينافي ما دل عليه ادلة التوبة مع قطعيتها وتظافرها في الكتاب والسنة سيما مع ما هو المعهود من كرم الله ورحمته وسعة رحمته وسبقها غضبه ونفي العسر والحرج وكون الملة سمحة سهلة **واما** القتل وما يتبعه فلا ينافي فيما ذكر لكونهما من باب الاحكام الوضعية المقررة للدين السائدة لتخلل اهل الجحود ونظيره في الاسلام **اذا عرفت هذا فنقول** والتحقيق القول بقبول توبته باطناً كما قواه جماعة منهم الشهيد الثاني والمحقق وصاحب المدارك وغيرهم وما ذكروه من جواز التكليف بما لا يطاق اذا كان المكلف هو الذي صار باعثاً لذلك انما يسلم اذا لم يقبل التوبة واما بعد التوبة الصحيحة فهو يحكم بقبحه كسائر التكاليف التي لا يطاق ونحن اذا صححنا التوبة بما ذكرنا فلا يرد علينا شيء **واما** ظاهر جمهور الاصحاب فان كان مرادهم هو ما ظهر منهم من عدم القبول اصلاً مع كونهم مكلفين بالاجماع فلا مناص لهم عن القول بجواز مثل هذا التكليف بما لا يطاق وهو بعيد **وكيف كان** فالاظهر قبول توبته باطناً وصحة عباداته وطهارة بدنه وصحة معاملاته التي منها حل ذبيحته ومنها جواز تملكه وتزويجه ولو كان بامرأته السابقة بعقد جديد ولما عدم سقوط القتل وعدم رجوع ماله اليه وزوجته بالعقد السابق فلا يمنع الاستصحاب وعدم منافاته لوسعة رحمة الله وكرمه لانهما من الاحكام الدنيوية في حراسة الدين وسد المطالب ولعله يوجب حصول الاجر مضافاً الى دفع العقوبة بقتل المرتد فلا ينافي ما قدمناه **ثم** انه لو صام المسلم فارتد في اثنائه ثم رجع فهل صحة قولان فعن الشيخ وابن الجنيد وجماعة منهم المحقق في المعتبر الصحة وذهب العلامة والشهيد الى البطلان وقواه في المدارك لان الاسلام شرط الصحة وقد فقد في جزء من الصوم فيفسد ذلك الجزء والصوم لا يتبعض ويؤيده قوله تعالى ولقد اوحي اليك والى الذين من قبلك لئن اشركت ليحبطن عملك **واجاب** المحقق بان شرط الاحباط الموت على الشرك وهو تقييد لا دليل عليه لعموم ما ذكره وخصوص النسبة الى الاعمال الاتية اذا ارتد والجملة فان كان القول بالبطلان قوياً لكن الحكم بوجوب القضاء مشكل لانه فرض جديد على الاصح هذا الكلام في الكافر والمرتد **واما** المخالفون فقد تقدم انهم اذا استبصروا لا يسقط عنهم قضاء ما اتوا به صحيحاً عندهم عدا الزكاة تفضلاً من الله تعالى الا ما لم يفعلوه كلاً فيجب عليهم القضاء لعموم الادلة **واما** كفارة

في حكم من أسلم في أثناء النهار

أقول: الأخبار السابقة ... فكيف يكون مكلفاً بما لا يمكنه فهذا تكليف بما لا يطاق وكذا تكليفه بالأداء منه

في قبول توبة المرتد الفطري باطناً

طريقها: عنه في ... باب ميراث المرتد ... عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم ... وعن ... في باب حد المرتد سهل بن زياد عن ... عن العلاء بن رزين عن محمد بن مسلم

الشيخ

في عدم وجوب القضاء على المخالف إذا استبصر

المسلمين كالخوارج والغلاة فقال في المدارك يجب عليهم القضاء قطعا وهو كما ذكره للعمومات ولمكان اختصاص ما مر من الاخبار في الكافر الاصلي
ثم ان هيهنا مسائل **الاولى** لا يجب التتابع في قضاء شهر رمضان على المشهور بل لم نقف على مخالف صريح وعن المسائل الناصرية والخلاف والغنية دعوى
الاجماع عليه وربما يظهر من ايجاب ابي الصلاح فورية القضاء انه يقول بوجوب التتابع فانه قال يلزم من تعين عليه فرض القضاء لشيء من رمضان
ان يبادر في اول احوال الامكان وكيف كان فالمذهب عدم الوجوب للاصل واطلاق الآية ومنع كون الامر للفور واطلاق الاخبار وخصوص كثير
منها الآتي ذكرها الثانية استحباب التتابع للمسارعة الى الخير ومشابهته للمقضي والخصوص صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من افطر شيئا من رمضان في عذر
فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وصحيح الحلبي عنه قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء اياما متتابعة
فان لم يستطع فليقضه كيف شاء وليحص الايام فان فرق فحسن وان تابع فحسن ويدل عليه رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه قال قال علي في قضاء
شهر رمضان ان كان لا يقدر على سرده فرقه وقال لا يقضى شهر رمضان في عشر من ذي الحجة وحملها الشيخ على من كان حاجا فانه مسافر ويحتمل ان
يكون المنع لفقد التتابع لمكان العيد وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف في عدم الكراهة في عشر ذي الحجة ونسبه في التذكرة الى علمائنا مؤذنا بدعوى
الاجماع مع ان الحلبي روى في الصحيح في جملة حديث قال قلت ارأيت ان بقي علي شيء من صوم شهر رمضان اقضيه في ذي الحجة قال نعم فقال اقضيه في
ذي الحجة واقطع ان شئت نعم هو مذهب احمد من العامة ونقل ابن ادريس عن بعض الاصحاب قولا بان من فاته عشرة ايام او ثمانية فليتابع بين
ثمانية او بين ستة ويفرق الباقي وهو قول ابن حمزة في الوسيلة وعن المبسوط ان ما لا يراعى فيه التتابع اربعة مواضع الى ان قال وصوم قضاء شهر رمضان
لمن افطر لعلة وان كان التتابع فيه افضل فان اراد الفضل فليصم ستة ايام متتابعات ثم يفرق الباقي ونحوه عن النهاية الا انه فيهما فان لم يتمكن من سرده
ونقل ابن ادريس قولا باستحباب التفريق للفرق بين القضاء والاداء وهو ظاهر المفيد قال ومن فاته شيء من شهر رمضان فان شاء قضى متتابعا
وان شاء قضى متفرقا على اي الوجهين قضى فقد اجزأ وقد روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا كان عليه يومان فصل بينهما بيوم وكذلك اذا كان عليه خمسة
ايام وما زاد فان كان عليه عشرة ايام او اكثر من ذلك تابع بين الثمانية الايام ان شاء ثم فرق الباقي والوجه في ذلك انه ان تابع بين الصيام في القضاء
لم يكن فرق بين الشهر في وضعه وبين القضاء فاوجبت السنة الفصل بين الايام بالافطار ليقع الفرق بين الامرين كما وصفناه والذي قدمناه من تخيير
بين المتابعة والتفصيل على حسب ما بيناه ما ذكرناه في هذا الشرح الذي بيناه ولعل مستند الجميع موثقة عمار عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون
عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها فقال ان كان عليه خمسة فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم اكثر من ستة ايام متوالية وان كان عليه ثمانية ايام
او عشرة افطر بينها يوما وفي الاستبصار موضع ستة ثمانية فبعضهم اخذ برواية التهذيب وبعضهم برواية الاستبصار وبعضهم جمع بينهما بالتخيير
ولعل مراد المفيد رحمه الله من الرواية هو ايضا رواية عمار ولكن ما ذكره من التعليل بالفرق بين الاداء والقضاء لا يستفاد من الرواية وعن المرتضى في الجمل
القاضي مخير بين المتابعة والتفريق وقد روي انه ان كان عليه عشرة ايام او اكثر منها كان مخيرا في الثمانية الاول بين المتابعة والتفريق ثم يفرق
ما بقي ليقع الفصل بين الاداء والقضاء وبالجملة اكثر الاصحاب تعرضوا لهذه الرواية بعبارات مختلفة فربما حمل على انه لدفع توهم وجوب المتابعة
لا وجوب التفريق ولا ندبيته كما يظهر من الشيخ وربما حمل على ندب المتابعة في الستة والتفريق في الباقي ان كان عليه فوق الستة ويظهر من بعضهم
التخيير بين الثمانية والستة في هذه الفضيلة ولعله ناظر الى نسختي التهذيب والاستبصار فطرح هذه الرواية راسا في غاية الاشكال ولعل الاظهر
العمل على مقتضى صحيح ابن سنان ومضمون صحيح الحلبي وغيرهما لصحتها وكثرتها واعتضادها بالعمل ويؤيده صحيح محمد بن الحسن الصفار الآتية في قضاء
الولي ويمكن حملها على تأكد الاستحباب في الستة ثم الثمانية ولكن لا يلائم ظاهر الروايات فان ظاهرها رجحان التفريق وحملها على مطلق الرخصة وعلى من
يضعف عن المتابعة بعيد ثم ان هيهنا وجها آخر لم يذكروه وهو ان يكون المطلوب بالذات التتابع لكن يمكن الاكتفاء فيه بتتابع بعضها كما في
صوم شهر رمضان بالنسبة الى شهرين متتابعين فيكتفى بشهر ويوم فيكتفى هنا بتتابع الستة او الثمانية وعن المقنع روي عن ابي عبد الله في قضاء رمضان
انه قال صوم ثلاثة ايام ثم تفطر ولكنه لا يلائم اول الرواية ويمكن ان يكون ذلك في الثلاثة وما فوقها ويشعر بها ما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن
اخيه قال سألته عمن كان عليه يومان من شهر رمضان كيف يقضيهما قال يفصل بينهما بيوم وان كان اكثر من ذلك فليقضها متوالية يكتفي بالثلاثة
وقد يكتفى بالستة وقد يكتفى بالثمانية وهذا ايضا بعيد **الثانية** المشهور عدم وجوب الفور في قضاء رمضان وفي المدارك انه المعروف من مذهب
الاصحاب للاصل وعموم الآية والاخبار وخصوص صحيحة عبد الله بن سنان وصحيح الحلبي المتقدمتين وصحيح الحفص بن البختري عن ابي عبد الله قال كن نساء النبي
اذا كان عليهن الصيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله حاجته فاذا كان شعبان صمن وكان رسول الله يقول شعبان شهري الى غير ذلك وكلام ابي
الصلاح المتقدم يشعر بلزومه ولا حجة عليه **الثالثة** في قضاء شهر رمضان كما نص عليه جماعة من الاصحاب ولم نقف فيه على ذكر خلاف فيجوز

القضاء بدون قصد الاول ثم الثاني ثم الثالث بل يجوز قصد الاخير او كل منها قبل الاول وقال في المسالك انه افضل ولعل وجهه الاحتياط
واستشكل في الدروس ولعل وجهه النظر الى تساوي الايام في التعلق بالذمة وان تقدم بعضها على بعض ليس من باب جعل الشارع كالظهر والعصر
والعشائين من باب الاتفاق كتقدم صلاة الصبح على الظهرين وهما على العشائين وقد اشرنا الى ذلك في كتاب الصلاة والى تقدم اشتغال الذمة
بالاول فهو احق وهو ضعيف كما ترى في الديون المتسابقة وكيف كان فلا ريب ان الترتيب احوط ثم الاقتضاء باطلاقه من دون تقييد واما
الترتيب بينه وبين سائر الواجبات وبين نفس السائر كالقضاء والكفارة والنذر والكفارة من حيث هي فالاظهر انه ليس بواجب للاصل وعن ابن ابي عقيل
لا يجوز صوم من نذرا وكفارة من عليه قضاء شهر رمضان حتى يقضيه وفي المختلف الاولى التفصيل فان كان نذرا معينا قدمه والا فان تضيق وقت القضاء
قدمه والا تخير للاصل وعدم المرجح واحتج لابن ابي عقيل بانه كالاصل فيما انه وجب باصل الشرع مقدم ثم منع انه كالاصل وكذا الملازمة في
الثاني وما ذكره جيد الرابعة اختلفوا في جواز صوم التطوع لمن عليه فرض فعن الاكثر المنع ولم يذكر في التذكرة الخلاف الا عن احمد في احدى
الروايتين احمد من العامة وتمسك للمنع بحسنة الحلبي الاتية وهو مشعر بكون القول بالعرف والالماز الاستدلال وعن السيد وجماعة الجواز وقواه في
المدارك ربما ظهر من الكليني اختصاص المنع بما اذا كان الواجب من قضاء رمضان قال وهو المعتمد وتمسك للجواز في غيره بالاصل وللمنع فيه بحسنة
الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل عليه من شهر رمضان طائفة ايتطوع فقال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان وبرواية ابي الصباح الكناني
التي ليس في سندها الا محمد بن الفضيل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل عليه من شهر رمضان ايام ايتطوع قال لا حتى يقضي ما عليه من شهر رمضان اقول
ويدل على قول الاكثر ما رواه الصدوق في سند عن الحلبي وما رواه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الفقيه لا يجوز للرجل ان يتطوع بالصيام
وعليه شيء من الفرض وممن روى ذلك الحلبي وابو الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام وعن كتاب المقنع اعلم انه لا يجوز ان يتطوع الرجل وعليه شيء كان
وجد ذلك في كل الاحاديث وروى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن ركعتي الفجر الى ان قال اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر
رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدأ بالفريضة وهذه الرواية تفيد العموم من جهة العلة التي اشار اليها الامام الخامسة
من فاته شهر رمضان او بعضه لمرض فان مات في مرضه لم يجب القضاء عنه ونقل الاجماع مذكور في كلام جماعة بل عن المنتهى اجماع العلماء والاخبار بذلك
مستفيضة منها مثل صحيح محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي قبل ان يبرأ ثم يموت قبل ان يقضي وموثقة سماعة
بن عيسى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل عليه شهر رمضان وهو مريض لا يقدر على الصيام فمات في شهر رمضان او في شهر شوال قال لا صيام عليه
ولا يقضى عنه قلت فامرأة نفساء دخل عليها شهر رمضان ولم تقدر على الصوم فماتت في شهر رمضان او شوال فقال لا يقضى عليها وفي رواية منصور بن
حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المريض في شهر رمضان قال لا يقضى عنه والحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها وذهب جماعة من الاصحاب
الى استحبابه بل نسبه في المنتهى الى اصحابنا واستدل لانها طاعة فعلت عن الميت فوصل اليه ثوابها ولعله نظر الى الاخبار المستفيضة جدا القريبة من
التواتر ان من فعل عبادة للميت يصل ثوابها اليه ويدخل عليه السرور والفرح وينتفع به وانت خبير بانها غير ما نحن فيه اذ المطلوب استحباب فعلها على
انها قضاء عنه لا فعل المكلف عبادة نفسه واهداء ثوابها اليه وقد ابطلنا ذلك في كتاب الصلاة فاستدلال بعضهم بها في مسئلة استحباب القضاء
بما لا مزيد عليه وحمل كلام الاصحاب على ذلك بعيد فلم يبق الا الاستدلال بعموم المسامحة في ادلة السنن والا فلم نقف على ما يدل عليه بل
الاخبار الصحيحة المصرحة بنفي القضاء ظاهرة في عدم شرعيته كما هو مقتضى صحيحة ابي بصير عن الثقة بسند صحيح قال سألته عن امرأة مرضت في رمضان
وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا تقضي عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان
اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم ويحتمل ان يكون المراد منها اهداء
ما فعل لنفسه اليها وان استمر المرض عليه الى رمضان آخر فلا قضاء عليه ويفدي عن كل يوم بمد من الطعام على المشهور بين الاصحاب وعن الصدوق و
ابن ابي عقيل والشيخ في الخلاف وابن زهرة وابن ادريس وابي الصلاح والعلامة في المنتهى والتحرير وجوب القضاء الاخير وعن ابن الجنيد الجمع بينهما
احتياطا لنا الاصل والاخبار المستفيضة جدا منها صحيح زرارة عن ابي جعفر في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض ولا
يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا و
تصدق عن الاول وحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر فقالا ان كان
برئ ثم توانى قبل ان يدركه الشهر الآخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى
ادركه شهر رمضان صام الذي ادركه وتصدق عن الاول عن كل يوم مد على مسكين وليس عليه قضاؤه وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا

الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فدية طعام وهو مد لكل مسكين قال وكذلك ايضا في كفارة اليمين وكفارة الظهار مدا مدا
وان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان
الى غير ذلك من الاخبار وربما يستدل باستيعاب العذر لوقت الاداء والقضاء فانه يسقط التكليف راسا كالاغماء المستوعب لوقت الصلوة و
ذلك لان وقت القضاء انما هو بين الرمضانين وفيه منع ظاهر لان وجوب المبادرة بينهما لا يستلزم اختصاص الوقت به وهو مقتضى اطلاق الاية و
لكن هذا الاستدلال قد تكرر في كلامهم ويبعد ان لا يكون له وجه ويمكن ان يكون نظرهم الى ما سننقله عن العلل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا
واحتج الاخرون بعموم الاية ورواية ابي الصباح الكناني قال سالت ابا عبد الله عن رجل كان عليه من شهر رمضان قابل فقال ان كان صح فيما بين ذلك
ثم لم يقضه حتى ادركه شهر رمضان قابل فان عليه ان يصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وان كان مريضا فيما بين ذلك حتى ادركه شهر رمضان قابل فليس عليه الا
الصيام ان صح فان تتابع المرض عليه فعليه ان يطعم كل يوم مسكينا والجواب عن الاول بانها مخصصة بالاخبار المستفيضة المتقدمة وبعمل الا
قال في المعتبر ومع ظهور هذه الاخبار واشتهارها وسلامتها عن المعارض يجب العمل بها والعجب من العلامة حيث قال تقوية لهذا القول بانها اخبار
احاد لا تعارض الاية مع انه خلاف مذهبه في الاصول واما الرواية فمع القدح في سندها بمحمد بن الفضيل المشترك بين الثقة والضعيف وان كان
العلامة كثيرا ما يصحح سندا هو فيه لا يعارض بها ما تقدم من الادلة مع ان دلالتها تمنع ان جعلت دليل المشهور كما يظهر من المحقق حيث لم يجعلها معارضا
للاخبار بل جعلها من جملة ادلة المشهور وكذا الشيخ في التهذيب ذكرها في عداد الاخبار الادلة بيان ذلك ان قوله فان تتابع المرض الخ هو
موافق للمشهور وهو لا انما احتجوا بقوله قبل ذلك وان كان مريضا الخ فان قلنا ان المراد به هو صورة الاستمرار ايضا فينافي العبارة الثانية ان الظاهر
من الاخيرة الطعام المسكين فقط فالاولى ان يحمل المراد بها حصول التفرقة والمرض معا وعدم ترك الصوم بها وتا وهو احد الاقوال في المسئلة لا
واشهرها في اصل الرواية ينبغي ان يكون وجوب الصوم والاطعام معا ان حصل التفرقة ونفرد وجوب الصوم فقط ان حصل الصحة ولم يقض و وجوب
الاطعام فقط ان تابع المرض ويكون الحصر في الفقرة الثانية اضافيا بالنسبة الى ترك الصوم لئلا ينافي لزوم الفدية على ما سنختاره في المسئلة الا
من عدم التفصيل بين التهاون وغيره ولو سلم دلالتها ايضا فلا تقاوم مما ذكرنا لضعفها وموافقتها لمذهب العامة وما نقله المذهب العامة ثم
للشهيد واما حجة ابن الجنيد فهو ما رواه الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال سالته عن رجل ادركه رمضان وعليه
رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من الرمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم
رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصح فيهن ثم ادركت رمضانا فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم
عافاني الله وصمتهن واجيب عنه بعد القدح في السند والاضمار وعدم المقاومة لما مضى من الاخبار بحملها على الاستحباب ويؤيده صحيحة
عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان اخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم فاما انا فاني صمت
وتصدقت واجاب الشيخ عنها بما حاصله انه ليس فيها الا انه صح في نفس الرمضانات لا فيما بينهن ولا يرد عليه انه يلزم ان يكون تركه ثانيا وتانيا العلة
كان من جهة عذر اخر او لسعة الوقت فمرض بعد اخر وكيف كان فالمذهب هو المشهور ثم ان هيهنا امورا لا بد ان ينبه عليها الاول لا يتكرر
الكفارة بتكرر السنين على الاشهر الاظهر المحكي عليه الاجماع من الخلاف للاصل والاطلاقات وخصوص رواية سماعة المتقدمة وقال في التذكرة ولو
اخره سنين تعددت الكفارة بتعدد السنين وللشافعي وجهان ولم نقف على ماخذه الثاني لا فرق بين رمضان واحد واكثر في لزوم الكفارة فيتعدد
بتعدده فلو استمر المرض الى ثلث تصدق عن كل من الاولين وهكذا قطع به العلامة في التذكرة من غير نقل خلاف والشهيدان وغيرهما ونقل في المخ عن
الشيخ وابن الجنيد ثم نقل كلام ابن بابويه في رسالته وحكى عن المقنع ايضا مثله ويظهر من كلامه انه لو مر عليه رمضانات ثلثة يتصدق عن الاول ويقضي الثاني
كما فهمه ابن ادريس من كلامه والشهيد في الدروس ورد عليه في المخ في فهم كلامه بين موافقته للمشهور ومخالفته وعبارة الرسالة اذا مرض الرجل وفاته صوم
شهر رمضان كله ولم يصمه الى ان يدخل عليه شهر رمضان قابل فعليه ان يصوم هذا الذي قد دخل ويتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء
الا ان يكون صح فيما بين الرمضانين فان كان كذلك ولم يصم فعليه ان يتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويصوم الثاني فاذا صام الثاني قضى الاول
بعده فان فاته شهر رمضان حتى يدخل الثالث من مرض فعليه ان يصوم الذي دخل ويتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام ويقضي الثاني وكيف كان فالحق
الاول لاطلاق الدليل ولم نقف لهما على دليل نعم ولعل دليلهما هو ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه موسى قال سالته
عن رجل تتابع عليه رمضانات لم يصح فيهما ثم صح بعد ذلك كيف يصنع قال يصوم الاخير ويتصدق عن الاول بصدقة كل يوم مد من طعام لكل مسكين فانه يحتمل
اذا كانت صحة بين الثاني والثالث او بعد الثالث اقول والمتبادر منه حكم ما تتابع عليه رمضانات لا رمضانان فلا عموم فيه ولو تم ما ذكره في

طائفة ثم ادركه رمضان

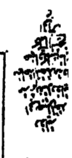
رمضانات لا رمضانان

صحيحي زرارة وحسنة محمد بن مسلم المتقدمتين وما في معناها فلا حاجة الى التمسك بها لهذه وتخصيص الاستدلال بهما لان المتبادر من صوم الثاني الذي
فيهما القضاء اصلا الثاني لا عليه نفس ما ادركه بقرينة مقابلته للنفي عن الاول كذلك بقرينة قوله تصدق وغير ذلك وكيف كان فلا ريب في ان الاقوى الاول لعموم
الاخبار وخصوص رواية سماعة المتقدمة في حمل الشيخ ورواية ابي بصير الاتية في تفسير الاية **الثالث** اختلفوا في قدر الفدية فالمشهور انه مد
عن الشيخ وابن حمزة وابن البراج انه مدان فان لم يتمكن فمد وعن المبسوط والجمل انه مدان واقله مد وهو ظاهر في استحباب الاول وقال في المدارك وتصدق
عن كل يوم بمدين او بمد عند اكثر علمائنا ولعل مراده بيان المستحب عند الكل او ترديد ناظر الى الخلاف الواقع بينهم في مقابل قول العامة انه ليس عليه
القضاء كما هو مذهب الصدوق **لنا** الاصل والاخبار المستفيضة جدا المتقدم كثير منها والرضوي المنجبر لما يقتضيه منه عليه واحتج
له في المختلف بان نصف الصاع بدل عن اليوم في جزاء كفارة الصيد وهذا اولى لكونه اكد وافضل وفيه ما لا يخفى وربما يستدل له بصحيح محمد
بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من
طعام فان الشيخ جمع بينهما وبين ما نص على المد عليه بما ان من اطاق اطعام مدين فعليه ذلك ومن لم يطق الا اطعام مد فعل ذلك فلعله يقول بعدم
الفرق بين العطاش وغيره من الامراض بل لا فرق في الفدية من صوم رمضان بين الاعذار فان العبرة في الفداء بالمفدى دون السبب واجيب عن ذلك
بحمل خبر المدين على الاستحباب لندرته وتواتر الاخبار بخلافه مع معارضته صحيح محمد بن مسلم الاخرى ويمنع كون الافتراق بافتراق الاسباب فا
اتحاد المفدى **الرابع** قال الشهيدان ومن بعدهما ان محل هذه الفدية هو مستحق الزكاة للحاجة يعني لا للعاملة والمؤلفة والرق والغرم وغير ذلك فلو اراد
من حاجته لنفسه لم اخراج الغرم واحتمل الشهيد الثاني في كتاب الكفارات دخول ابن السبيل والاجود الاقتصار على المساكين لانه مقتضى الاخبار
ويتلو ما يقضيه عليه الشهيد الثاني من شمول المسكين للفقير وقد عرفت انه محل نظر وان المسكين اسوء حالا من الفقير فالخروج عن مقتضى النصوص لا دليل عليه سيما
وقد روى العياشي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين عن ابي بصير قال سألته عن رجل مرض من رمضان الى رمضان قابل ولم يصح بينهما ولم يطق
الصوم قال تصدق مكان كل يوم افطر على مسكين بمد من طعام وان لم يكن حنطة فمد من تمر وهو قول الله تعالى فدية طعام مسكين فان استطاع ان يصوم
الرمضان الذي يستقبل والا فليتربص الى رمضان قابل فيقضيه فان لم يصح حتى رمضان قابل فليتصدق كما تصدق مدا مدا ويظهر من قولهم محله مستحق
الزكاة اعتبار الايمان والعدالة عند من يعتبرها ولم اقف في الاخبار ما يدل عليه ولا ريب انه احوط **الخامس** قال في المسالك بعد ما ذكر ان محلها
مستحق الزكاة للحاجة ولا يجب تعدده وكذا كل فدية في هذا الباب فيجوز اعطاء فدية ايام لمسكين واحد وهو مقتضى الاصل والاطلاق ولا ينافيه لفظ
مسكين في الاخبار حيث انه ظاهر في الواحد بقرينة ان تنوينه تنوين التنكير لا التمكن فان التصدق عن كل يوم بمد على مسكين واحد فلا ينافي مسكين تصدق عليه
لكل يوم **نعم** الظاهر من الاخبار انه لا بد ان لا يكون حظ كل مسكين اقل من مد وعن المفيد في المقنعة ومن فاته صيام شهر رمضان لمرض دام به فليكفر
عن الاول منهما بثلاثين مدا من طعام على ثلاثين مسكينا وظاهره وجوب التعدد ويشهد له رواية ابي بصير المتقدمة في اصل المسألة حيث قال مد وهو
لكل مسكين وهذه الرواية مع سلامتها ما تمام الدلالة انه لعل المقصود بيانه انه لا يعطى المسكين اقل من مد وبالجملة ليس في مقابل الاصل والاطلاق ما يوجب
التقييد سيما مع موافقتها لنفي العسر والحرج سيما بملاحظة قوله تعالى طعام مسكين نظرا الى ما فسرنا به وان ورد في تفسيره روايات ان ذلك في الشيخ الكبير
وذي العطاش مع ان حكم الكل واحد كما يظهر من تتبع المسائل لكن قد تم هذا الباب **السادس** اذا فات الصوم بغير المرض من سفر ونحوه او مر كما
عنهما ثم استمر المرض الى رمضان آخر فهل هو في حكم من فاته بالمرض ام لا فيه قولان اظهرهما انه لا وفاقا للشيخ في الخلاف وظاهر ابن ابي عقيل كما اسند اليه في الدروس
بل في المختلف يشهد في الجملة صحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم و
اجاب العلامة في المختلف بعد ما اطنب في الاستدلال بعموم الاية واختصاص الروايات بالمريض بان هذه الرواية لا تعارض بها عموم الاية لان قوله تعالى وهو مريض
يشعر بان العذر المذكور في الرواية هو المرض **اقول** هذا الاشعار لا ينافي الاطلاق اول الرواية مع ان الصدوق روى في العلل والعيون عن الفضل بن شاذان
عن الرضا عليه السلام قال فان قال فلم اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء
للاول وسقط القضاء واذا افاق بينهما او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء قيل لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر فاما
الذي لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها وقد غلب الله عليه فلم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عنه وكذلك كل ما غلب الله عليه مثل المغمى عليه الذي يغمى عليه في
يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق عليه السلام كلما غلب الله على العبد فهو اعذر له لانه دخل الشهر وهو مريض فلم يجب عليه الصوم ولم يستطع اداءه
فوجب عليه الفداء كما قال الله عز وجل فاطعام ستين مسكينا وكما قال ففدية من صيام او صدقة او نسك فاقام الصدقة مقام الصيام اذا عسر عليه فان
قيل فان لم يستطع اذ ذاك فهو الان يستطيع قيل لانه لما دخل عليه شهر رمضان آخر وجب عليه الفداء للماضي لانه كان بمنزلة من وجب عليه صوم في

ذكر الشهيد ان محلها مستحق الزكاة

بيان ان المتصدق من جميع الايام على مسكين

كان فلم يستطع وجب عليه الفداء واذا وجب عليه الفداء سقط الصوم عنه فالصوم ساقط والفداء لازم فاذا افاق فيما بينهما ولم يصمه وجب عليه
الفداء لتضييعه الصوم لاستطاعته وحاصل تعليله ان سبب عدم الاستطاعة ينتقل فرضه من القضاء الى التصدق وبعدم الاستطاعة من العقلي
والشرعي فالمسافر ايضا غير مستطيع لانه مسافر باذن الشرع وبعد اختياره ما هو جائز شرعا فيترتب عليه عدم الاستطاعة فيدخل ايضا الا ان يكون السفر واجبا
كالحج ولا قائل بالفرق واقتصاره على ذكر المرض من باب التمثيل لا التخصيص كما يستفاد من اول الكلام وهذه الرواية مع التصريح بالتعدية والاشعار
بالعلة تمنع الروايات الاخر مع دعوى الشيخ الاجماع في المسألة كما حكاه عنه الفاضل الاصفهاني لعلها كافية في ترجيح التعميم ومما ذكرنا يظهر الكلام
فيما لو كان فوات الصيام بالمرض واستمرار المانع بغيره وكذا لو كان الفوات بغير المرض وكذا استمرار المانع كان بغيره وظاهر الشيخ في الخلاف التعدية
ايضا فانه نقل عنه المحقق في المعتبر والشهيد في الدروس من الحاق سائر الاعراض بالمرض مقتضيا لذلك فلاحظهما فينطبق عليه اجماعه الذي نقل عنه لعله
المستفاد من رواية الفضل فالاحوط ان لا يترك القضاء في غير المرض المستمر فوقها مع عموم الاية وان يضيف الى نظيره التصدق في القضاء
هذا كله اذا استمر المرض واما اذا برء بين الرمضانين فيجب عليه القضاء ولا يجوز التاخير عن رمضان الآتي والظاهر عدم الخلاف فيه فان ترك القضاء
الى ان تهاون يجب عليه القضاء والفدية معا ولا يقتضي مناصبه وفسروا التهاون بان لا يعزم على شيء من الفعل والترك في جميع الزمان المراد ومن حمل
الترك كله سواء بعد القضاء او لا ثم تجدد له العزم على العدم عند ضيق الوقت او في السعة مع عروض ما يمنعه من القضاء
عكس العزم على القضاء الى الرمضان الثاني او حصول عذر مستمر اليه واعلم ان عدم العزم على شيء في جميع الزمان لا يجامع التذكر بل لا يتحقق الا
اذا ضاق الوقت ولم يكن ناسيا او صاحب عذر اما على الفعل او الترك وعكس التهاون بان عزم على القضاء في السعة واخر اعتمادا عليها فعرض له ما
واستمر وذهب ابن ادريس الى وجوب القضاء فقط مطلقا وذهب الشهيد الثاني في الدروس والمسالك والروضة ومن تأخر عنهما الى وجوب الفدية
مع القضاء على من ترك ولو بعضا حتى يدخل الثاني عزم عليه ام لا وهو مقتضى اطلاق الصدوق وهو محتمل كلام المحقق في المعتبر ويحيى بن سعيد
الجامع وكلام المفيد وابن زهرة وهو الاقوى لنا صحيحة زرارة المتقدمة وحسنة محمد بن مسلم ورواية ابي الصباح ووصفهما في المنتهى بالصحة
وكذا في المسالك اما صحيحة زرارة فواضحة لان ترك ولم يصم يشمل جميع صور ترك القضاء في حال الصحة واما حسنة محمد بن مسلم فوجه الدلالة كما قال
من جميع شقوق ترك القضاء حال الصحة بذكر صورتي ترك في حال التواني فعلم من ذلك ان مراده من التواني التكاسل ومطلق ترك القضاء مع العذر
الاهمال فان الامام ترك حكم بعض الشقوق في الجواب فحيث ذكر ذلك في مقابل صورة استمرار المرض كما عن غيره مع احتياج السائل الى الجواب علم ان حكم
جميع صور الترك واحد لا يقال ان وجوب القضاء كان معلوما بالاية والاخبار فانما كان المحتاج اليه في المسألة غيره فلعل المعصوم احال الراوي على
ما في الاية لانا نقول ان كان الراوي يعلم ذلك يعني وجوب القضاء على الاطلاق وكان هذا الاعتقاد صحيحا فكيف يرد على الامام
عن اعتقاد الاطلاق ويحكم بعدمه في صورة استمرار المرض وان كان اعتقاده الاطلاق باطلا فيحتاج في جميع الاقسام الى الذكر فلم يترك في الجواب ذكر صورة
حكم التواني مع الصحة واما رواية الكناني فضمن الفقرة الاولى واضح انما الاشكال في الفقرة الثانية فانها يحتمل ان يكون المراد بها صورة العزم مع
عكس التهاون كما هو مذهب الحلي ولكن ليس بحيث يمكن الاعتماد به في الاستدلال لان المعتمد دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات وكما يحتمل ذلك يحتمل ان يكون
المراد من الحصر في الصيام الحصر الاضافي بالنسبة الى ترك الصيام لا ترك الصدقة في اصل الفقرات الثلث ان اذا صح وقدر على القضاء بينهما فيجب عليه القضاء
والكفارة سواء استمر الصحة او تلفق الصحة والمرض وان استمر المرض فليس عليه الا الكفارة فالفقرة الثانية انما هو في حكم الملفق ويدل على ما ذكرنا
رواية العلل المروية عن الفضل بن شاذان وسندها ايضا قوي اذ ليس في سندها الا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري عن ابي الحسن علي
بن محمد بن قتيبة النيسابوري وقد حكم العلامة بصحة خبرهما وايضا عبد الواحد من مشايخ الاجازة وقال في المسالك انه شيخ ابن بابويه وهو في قوة
التوثيق فلا يضر اهمال الوجهين له والكشي اعتمد على علي بن محمد ومدحه النجاشي والعلامة بجعل كثير الاخبار المتقدمة وقد عرفت الوجه فيها و
ايضا واستدل لهم الفاضل الاصفهاني في شرح الروضة برواية الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال اذا مرض الرجل من شهر رمضان المرض ولم يقضه حتى
الى عليه رمضان آخر فان كان له صح فيما بينهما ايضا الثاني ويتصدق عن الاول وليس عليه قضاء وان كان قد برء فيما بينهما ولم يقض ما فاته وفي بينهما
يصوم الحاضر ويقضي الاول وان تركهما ونام لزمه القضاء والكفارة عن الاول وان يصوم ما قد حضر وتمسك شيء ردها بضعفها بسهل بن زياد او
بتاويل بعيد اقول وهذه الرواية لم نقف عليها في شيء من الاصول ولعله اخذها من التهذيب فهذا من كلام الشيخ ره وليس من رواية الوشاء
في شيء وقد غفل عن ذلك فحسبها من تتمة الرواية وذلك لان الشيخ ره نقل الاخبار الدالة على قضاء الولي عن الميت وساقها الى ان قال محمد بن
يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الوشاء عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول اذا مات الرجل وعليه صيام شهر من شهر رمضان



ان يصدق من الشهر الاول ويقضي الثاني ثم قال ومن فاته شيء من شهر رمضان الى آخر ما ذكرناه ثم قال والذي يدل على ذلك ما رواه محمد بن يعقوب في
شان الحائض المتقدمة اعني حسنة محمد بن مسلم الصحيحة والتي في رواية الكافي ثم قال والذي يدل على ما ذكرنا من التقسيم ما رواه الحسين بن سعيد الى آخر
ابن ابي نادي بذلك فلاحظها ولذا يظهر ان ذلك اعيان الكليني تروى رواية الوشاء في الكافي مفصل بحكاية القضاء من الاطلاق ولم
يذكر هذا التفسير واقتصر في الباب الذي عقده لما نحن فيه على الروايات الثلث المتقدمة **واما** استدلالهم برواية ابي بصير المتقدمة فهو مبني على
قوله فان تهاون الى آخره تفسيرا لقوله وان صح ومعطوفا عليه فيشمل ما لو صح بينهما ولم يتهاون فيكون حكمه القضاء **و** الظاهر انه ليس كذلك كما يشهد
العطف بكلمة الفاء دون الواو فقوله فان تهاون تفريع لقوله وان صح فيما بين الرمضانين يعني ان صح بينهما فيجب عليه القضاء بين الرمضانين فان تهاون
ولم يصم حتى جاء رمضان الثاني فعليه الصيام والكفارة **واما** استدلالهم بحسنة محمد بن مسلم فمبني على ان مفهوم قوله فان كان برئ ثم توانى قبل ان
يدركه الصوم الآخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيام اذا الرمضان ولم يقضه فليس حكمه وجوب الامرين عليه
بل انما يجب عليه القضاء فقط **وفيه** ان انتفاء المركب يحصل بانتفاء المجموع وبكل واحد من جزئيه فلعله لم يكن عليه شيء او كان عليه الفدية فقط **و**
لا دليل عليه من خصوص ... والاشتراط يرجع الى القيد الاخير فالباقي وجوب الصيام اولى الانتفاء فلعل حكمه كان حكم استمرار المرض **و**قد تم
الكلام **هذا** ان سلمنا ان المراد ... في معنى التهاون **و**الا فلنا ان نقول ان تاخير القضاء مع العذر تهاون وان اعتقد في انه
في التاخير بلا استعجال نعم في اللغة بمعنى الاستخفاف كما نص عليه الجوهري وكذلك التواني بمعنى التقصير فالتاخير الواجب عن اول وقته بلا عذر
العذر و عليه استخفاف له فان حسن الاعتماد على السلامة بعيد بل هي متابعة للهوى وترجيح لمقتضى النفس الامارة على المبادرة بالواجب **و**يستشهد
الشيخ رحمه الله برواية سعد بن سعد عن رجل عن ابي الحسن قال سألته عن رجل يكون مريضا في شهر رمضان ثم يصح بعد ذلك فيؤخر القضاء سنة او اقل
من ذلك او اكثر ما عليه في ذلك قال احب له تعجيل الصيام فان كان اخره فليس عليه شيء قال انه محمول على ما ذكرناه فيما تقدم من انه متى اخره غير متهاون
وفي نيته القضاء فليس عليه شيء وقال انه محمول على ما ذكرناه من التصدق وانما يلزمه القضاء حسب ما نطق القرآن **وفيه** مع ضعفه وارساله ظاهرها
يقتضي سقوط الفدية من المتهاون ايضا وحمل وجوب المبادرة بالقضاء بين الرمضانين لا يقولون به ولفظ الرواية في حكم وجوب المبادرة بالقضاء بين الرمضانين
في اول الزمان الذي بين الرمضانين لا افضل الزمان **وحجة** ابن ادريس اصالة البراءة من الكفارة وان القرآن لا يدل الا على وجوب القضاء ولا اجماع
في المسألة اذ لم يذكرها الا الشيخان ومن تبعهما فيجب القضاء فقط مع وان ابن ادريس يعتمد على اصله من عدم حجية اخبار الآحاد واضعف **و**
لكن اصله ضعيف **مع** ان المسألة ذكرها من كان قبل الشيخ من القدماء مثل الصدوقين وابن ابي عقيل بل قال في المعتبر لا عبرة بخلاف بعض المتأخرين
في ايجاب الكفارة هنا فانه ارتكب ما لم يذهب اليه احد من فقهاء الامامية فيما علمت **قال و**روى ما ذكرناه من الروايتين من عوام بها رواية زرارة
ومحمد بن مسلم المتقدمتين وابو الصباح الكناني عن ابي عبد الله وابو بصير عن ابي عبد الله وعبد الله بن سنان عنه وهؤلاء فضلاء السلف من الامامية
**و**ليس بحذائهم لو روايتهم معارض الا ما يحتمل رده الى ما ذكرناه فالراد لذلك متكلف ما لا ضرورة له اليه **ثم** انا قد ذكرنا سابقا ان اكثر الاصحاب خصوا
المسألة بحكم المريض ونقلنا عن الشيخ في الخلاف انه عمم الحكم بين المرض وغيره من الاعذار **و**هو ظاهر ابن ابي عقيل ايضا **و**مال اليه في الحج وجعل التفصيل
اقرب فهو التعدي الى غير المرض من الاعذار ان كان التاخير توانيا فان المرض اعظم الاعذار فاذا ثبت معه الكفارة فثبت فيما دونه بطريق الاولى وان
ليس هذا من باب القياس بل من باب التنبيه واما اذا كان التاخير من جهة التواني فيجب فيه القضاء وان استمر العذر لعموم الايات وان اسقاط القضاء حق
للمرض الذي هو اعظم الاعذار اذا استمر لا يوجب اسقاطه من جهة ما هو دونه من الاعذار **و**ايضا في المسالك **و**في الاستدلال بالاولوية اشكال
**مع** انه لم يظهر من الروايات ان العلة في وجوب الكفارة هو التاخير الحاصل من جهة المرض بل الظاهر انه لاجل التاخير ما وجب عليه من القضاء فيشمل الجميع
فالاولى العمل على قول الشيخ في الخلاف من تسوية الاعذار مطلقا لما بيناه سابقا **التاسع** في شرائط القضاء عن الميت واحكامه **و**لما لم نذكره في
كتاب الصلوة احكام الصلوة كما لم يذكره طائفة من الاصحاب ايضا **فلابد** ان نشير الى حكمها ايضا هنا في تفصيل الجبيرة **و**يتوقف تنقيح المقام على
ذكر مقدمة ومباحث **اما المقدمة** فوجوب قضائهما على الوارث في الجملة هو المشهور بين اصحابنا بل لم نعرف فيه مخالفا الا ما نقل عن
ابن ابي عقيل في وجوب قضاء الصوم ويظهر من السيدين المرتضى وابن زهرة دعوى الاجماع عليه في الجملة **و**بالجملة فالمسألة مما لا اشكال فيه ومخالفة
العلامة فيه متمسكا بقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى وبقوله انه اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له ضعيف
لانهما مخصصان بالادلة كما خصصا بالحج وغيره مع ان ما ذكر من تتابع ايمانه وتحصيل الصفات الحسنة الذي هو من سعيه وكذا هو من منافع عمله ومن ثمرته
تعلمه الصالح **و**في ما يترتب على الفعل والثواب والولد وكذا يسقط القضاء عن الميت **و**مو...هد **المبحث الاول** في بيان ما يجب قضاؤه من







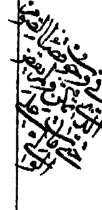
والصلوة والصوم ولذا اختلف الاصحاب في ذلك فظاهر المشايخ الثلاثة التعميم كما يظهر من الشهيد الثاني في مسئلة الحبوة قال اطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق
بين ان يكون الفائت من الصلوة والصيام بعمد وغيره وربما قيل باختصاص الحكم بما فات منهما لعذر ولا باس به والنصوص لا ينافيه ويظهر ذلك
من الشهيد في الذكرى ايضا والظاهر انه اراد من القائل المحقق ره في جواب مسائل جمال الدين بن حاتم المشغري البغدادية فانه قال على الولد قضاء ما فات
الميت من صلوة وصوم لعذر من مرض او سفر او حيض لا ما تركه عمدا مع القدرة ونقل في الذكرى عن استاده عميد الدين ره انه نصر هذا القول
ثم قال هو ولا باس به وقال ان الروايات محمولة على الغالب فان الغالب ان من ترك الصلوة عمدا وعمل ما عمل على غير الوجه الصحيح لاجل المسامحة في تحصيل
مسائلها ينتهي الى الترك عمدا وعلى ذلك فحمله على الافراد النادرة بعيد مخصوصا بملاحظة حال غالب عوام الناس بعضهم يمكن ان يبقى المتبادر
من لفظ صلوة او صيام المنكر الوارد في الاخبار ان ساير عباداته انما وقع على الوجه الصحيح وان ما حصل من الفوت انما هو لاجل الترك لا لاجل البطلان
وحكى في الذكرى عن ابن ادريس ويحيى بن سعيد انه يقضي عن الصوم الذي فرط فيه والصلوة التي فاتت في مرض موته لا غير وعن ابن الجنيد ان
المريض اذا وجب عليه الصلوة فاخر الى ان مات يقضي عنه وليه كما يقضي حجة الاسلام والصوم ببدنه ولو عوض عنه بان يتصدق عن كل ركعتين بمد فان لم يقدر
فعن كل اربع ركعات بمد وان لم يمكن فعن صلوة النهار بمد وعن صلوة الليل بمد ثم قال وكذا قال السيد المرتضى ره ثم نقل عن ابن زهرة انه
لو مات وعليه صلوة وجب على الولي قضاؤه ثم نقل عنه حكاية الصدقة كما حكي عنهما وانه قد ادعى عليه الاجماع وطريقة الاحتياط هذه
الاقوال التي ذكرها في الذكرى وحاصلها ما قاله في المدارك ره ويجب ان يقضي الولي جميع ما فات الميت وخير ابن الجنيد بينه وبين الصدقة
المذكورة انفا وبه قال المرتضى وابن زهرة وقال ابن ادريس وسبطه لا يقضي الا ما فاته في مرض موته وقال المحقق يقضي ما فاته لعذر كمرض او سفر
او حيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا وانت خبير بما في المدارك وهذه الاقوال ذكرها في كتاب الصلوة حجة المشهور عموم الاخبار مثل صحيحة حفص
بن البختري في الكافي عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة وصيام قال يقضيه عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ومرسلة ابن ابي عمير
عنه ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به ونقله في الذكرى من ابن طاوس من كتاب عبد الله بن سماعة قال الصلوة
التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به وفي بعض الاخبار ايضا واما دليل تقييد الصلوة والصوم بما كان فوته لعذر كما نقل
عن المحقق وتابعيه فهو الاصل وعدم انصراف الاخبار الى ما تركه عمدا وهو ليس ببعيد سيما مع حمل افعال المسلمين على الصحة من حيث تركهم الصلوة بلا
عذر سيما في زمان الائمة فان المعهود من احوال اصحابهم كان الاهتمام في العبادات وفي قضائها سيما على القول بالتضييق فكيف يتركونها عمدا ويتركون
قضاءها ولذلك ذكر الشهيد في الذكرى في عدة مواضع ورود الاخبار في استيجار الصلوة للميت ان اصحابهم كانوا يهتمون في القضاء كثيرا فيحتاجون
الى السؤال عن حكم الاستيجار ولو كان بقي في ذمتهم شيء لعلمهم بالمسامحة ولذلك ورد الاخبار فيه وهذا يؤيد انه كان يجب على
الولي انما كان ما سقط بالعذر بل مسامحتهم في القضاء ايضا كان من جهة عذر كان له وجه مناسب للتأخير مثل ان القضاء كان ميسرا لهم بالصلوة جلوسا
او بالايماء فيؤخرونه ليفعلوه على الوجه الاكمل وهكذا ومما ذكرنا يظهر ان ما فات من الميت من جهة بطلان الصلوة والمسامحة في اخذ مسائلها
وجهلها ليس بداخل في هذه الاخبار سيما بملاحظة تنكير لفظ صيام وصلوة في الاخبار فاذا لم يظهر خروج غير هذا القسم من العبادات من سائر افراد
ما ترك عصيانا من اطلاق هذه الاخبار فيكفي خروج هذا القسم لعدم القول بالفصل مع ان الظاهر من قولهم يموت وعليه صيام او صلوة ويموت
وعليه قضاء ويموت وعليه دين من شهر رمضان واشباه ذلك في الاخبار ان الميت كان معتقدا لكونه واجبا عليه دينا عليه لا ان ما ادى لا يحصل في نفسه عليه في
نفس الامر وان كان الالفاظ اسامي لما هو في نفس الامر وكيف كان فالاصل دليل قوي ولا يمكن اتمام العموم باطلاق هذه الاخبار سيما على الظاهر من
كون الحبوة مجانا لا في عوض الصوم والصلوة وسيما مع لزوم العسر والحرج اذا كان ابواه كلاهما صاحب تسعين سنة وكان صلوتهما باطلة وكان الولد ضعيفا
سيما على القول بوجوب الاتيان به لا بالاستيجار مع ان لنا اشكالا في كون ذلك هو المشهور بين الفقهاء والتمسك باطلاق فتاويهم انما يتم اذا كان
المسئلة معنونة بحكم قضاء الصلوة والصوم مع ملاحظة نفسهما من حيث هي بل اطلاقاتهم في العنوانات ليست منسبكة لاجل بيان حكم المطلق من حيث
هو مطلق فمرادهم في مسئلة الحبوة بيان حكم القاضي انه من هو لا بيان كيفية المقضي وكذلك هيهنا تعرضوا للمسئلة لبيان ان الواجب هل هو قضاء العبادات
او يكفي بالتصدق او يتخير بينهما لا لبيان حال نفس المقضي وكيفيته وهكذا وهذه النكتة مما ينبغي التفطن لها فان الحكم يختلف باختلاف عنوانات الموضوع في
المسائل واما حجة ابن الجنيد وابن زهرة في التصدق فلم نقف عليه والاعتماد على الاجماع الذي ادعاه وترك الاخبار الكثيرة كما ترى واما مسئلة الصوم
فقال في المدارك لو تمكن من القضاء ومات قبله فالمشهور وجوب القضاء على الولي سواء كان صوم رمضان او لا وسواء كان لمال او لا ومع عدم الولي يتصدق
عن اصل ماله عن كل يوم بمد [illegible] وقال الحلبي مع عدم الولي يتصدق عنه من ماله كالحج والاول اصح انتهى ولا يخفى انه لا يظهر من

فان كان اولى الناس به امرأة

يمكن منع هذا الظهور ... فتأمل ١٢

منه

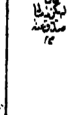
هذه العبارة ايضا ان المص عدم الفرق بين ما كان الفوات لعذر ام لا بل المراد من المص في كلامهم هو فوته بوجوب القضاء في مقابل القول بالصدقة وبين
من نفهم الشهرة في الشيء من اطلاق كلامهم وقد ذكرنا انه لا اعتماد بمثل هذا الاطلاق وكيف كان فالاظهر الاكتفاء بما فات من جهة عذر كما نقلناه
عن المحقق واتباعه ومنهم صاحب المدارك وقد عرفت دليله فلا بد من بيان الادلة لهذه الاقوال في المسئلة ولما كان في الصوم تفصيلات اخر لا بد من



التعرض لها فنقول ان فوات الصيام اما من اجل المرض او غيره من سفر او حيض فلنقدم الكلام فيما فات للمرض ونقول اما ما فات من اجل المرض
مع عدم التمكن من القضاء حتى مات وقد تقدم الكلام فيه وانه لا يجب القضاء على الولي بل يستحب على المش مع اشكال فيه واما اذا تمكن ولم يقض حتى
مات فالمش وجوبه على الولي وعن الخلاف والسرائر دعوى الاتفاق عليه ويشعر به كلام المنتهى والتذكرة وعن المبسوط والاقتصاد والجمل التخيير بين
القضاء والتصدق وعن الانتصار التصدق من مال الميت عن كل يوم بمد من طعام فان لم يكن له مال فليقض الولي ولم يفرق بين اسباب فوت الصوم وادعى عليه الاجماع
وعن ابن ادريس وجوب القضاء على الولي فقط وعدم وجوب الصدقة وادعى عليه الاجماع وان ما قاله السيد لم يقل به احد غيره وانكر المحقق في المعتبر ما ادعى
انكر بعض المتاخرين التصدق عن الميت نعم انه لم يذهب الى القول بها محقق وليس ما قاله صوابا مع وجود الرواية الصريحة المشهورة وفتوى الفضلاء من
الاصحاب ودعوى علم الهدى الاجماع على ما ذكره فلا اقل من ان يكون قولا ظاهرا بينهم فدعوى المتاخر ان محققا لم يذهب اليه تهجم وعن ابن ابي عقيل
انه يتصدق عنه لا غير والاقرب قول المش لنا عموم الاخبار السابقة ومرسلة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت في شهر رمضان
قال ليس على وليه ان يقضي عنه ما بقي من الشهر وان مرض فلم يصم رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مضى رمضان وهو مريض ثم مات في مرضه ذلك فليس على
وليه ان يقضي عنه الصيام فان مرض ولم يصم شهر رمضان ثم صح بعد ذلك فلم يقضه ثم مرض فمات فعلى وليه ان يقضي عنه لانه قد صح فلم يقض ووجب
عليه ومرسلة حماد بن عثمن في الكافي عمن ذكره عنه ع قال سألته عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان



اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وصحيحة محمد بن الحسن الصفار في الفقيه قال كتبت الى ابي محمد الحسن بن علي ع في رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان
عشرة ايام وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر ولييه قال ابن بابويه هذا التو
قيع عندي مع توقيعاته الى محمد بن الحسن الصفار بخطه ع وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن رجل ادركه شهر رمضان وهو مريض فتوفي
قبل ان يبرئ قال ليس عليه شيء ولكن يقضي عن الذي يبرء ثم يموت قبل ان يقضي ما عليه وحجة السيد اجماعه الذي ادعاه وما رواه الصدوق
في الصحيح عن ابان بن عثمن عن ابي مريم الانصاري عن ابي عبد الله ع قال اذا صام الرجل شيئا من شهر رمضان ثم لم يزل مريضا حتى مات فليس عليه قضاء وان
صح ثم مات وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد فان لم يكن له مال صام عنه وليه وقد رواه الكليني ايضا بسند غير صحيح وحجة ابن ابي عقيل
ايضا رواية ابن ابي مريم نقلا في التهذيب عنه ع قال اذا صام الرجل رمضان لم يزل مريضا حتى يموت فليس عليه شيء فان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال



تصدق عنه وليه ونقل العلامة في المخ الرواية هكذا ولكن عبارة ما نقل عن ابن ابي عقيل هذه وقد روي انه من مات وعليه صوم من رمضان تصدق
عنه عن كل يوم بمد من طعام وبهذا تواترت الاخبار عنهم ع ونقل في المدارك رواية ابي مريم عن التهذيب مع وصفها بالصحة وهي بعينه هذا وان صح
ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه وليه وحجة الشيخ في المبسوط لعله الجمع بين الاخبار بحملها على التخيير وحجة ابن ادريس هو اجماعه
المدعى ومراد السيد ره من دعوى الاجماع ايضا الاجماع على وجوب القضاء على الولي ردا على المخالفين حيث لا يوجبون شيئا غير التصدق لا الاجماع
على تقديم التصدق وكلامه كالصريح في ذلك اذا عرفت هذا فنقول ابن ابي عقيل في غاية الضعف لكونه خلاف المش والاحاديث المعتبرة



المستفيضة والاجماعين المنقولين ولا يبعد حمل تقديم الصدقة وانفرادها المستفاد من رواية ابي مريم على التقية ولما كانت الرواية مضطربة ضعف
الاعتماد عليها ومنه يظهر ضعف القول بالتخيير ايضا واما الاستدلال لابن ابي عقيل بقوله تعالى ليس للانسان الا ما سعى فقد عرفت ضعفه و
اما ما فات من جهة السفر ففيه قولان والذي يظهر انه قول الاكثر هو التفصيل مثل المرض فيشترط وجوب القضاء على الولي بتمكن المسافر من الاداء
او القضاء وهو احد قولي الشيخ اختاره في الخلاف مدعيا عليه الاجماع وهو مختاره في النهاية ومختار المحقق في النافع والعلامة في كثير من كتبه
والشهيدين في اللمعة وشرحها والمسالك وهو ظ ابن ادريس والقول الاخر وجوبه ولو مات في السفر على كل حال وهو مذهب الشيخ في التهذيب
ومنقول عن صاحب الجامع يحيى بن سعيد ويدل عليه ما رواه الصدوق في الفقيه والمقنع حيث قال واذا مات رجل وعليه صيام شهر رمضان فعلى وليه ان
يقضي عنه وكل من فاته شهر رمضان في السفر او المرض الا ان يكون مات في مرضه من قبل ان يصح بمقدار ما يقضي بصومه فلا قضاء عليه اذا كان كذلك وفيه
تامل ويظهر من التذكرة الميل اليه حيث قال لا باس به بعد ما نقل عن احد قولي الشيخ ولم ينقل فيه قولا من غيره وهو مختار المحقق الاردبيلي ره
وصاحب المدارك ويظهر من الشرايع والمعتبر التردد ولعل الاظهر الاول للاصل والاجماع المنقول والعلة المستفادة من مرسلة ابن بكير وصحيحة ابي

بصريح المفيد ثم بين هنا وفي المباحث السابقة ولانه اذا لم يتمكن هو فيسقط منه فالولي اولى بسقوطه عنه **واحتج** الآخرون بما رواه الكليني
عن ابي حمزة والظاهر انه الثمالي عن ابي جعفر عليه السلام فالظاهر انه صحيح قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان
هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم وروى الشيخ في الموثق عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام وروى عن منصور بن حازم
في الرجل يسافر في رمضان فيموت قال يقضى عنه وان امرأة حاضت في رمضان فماتت لم يقض عنها والمريض في رمضان فمات لم يقض عنه
وفي الموثق عن الرضا عليه السلام عن الحسين بن عثمان عن سماعة عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت قبل ان
يقضيه قال يقضيه افضل اهل بيته **و**اقتصر في المسالك على رواية منصور وقدح فيه بضعف السند وامكان حملها على الاستحباب وحمل الوجوب على
كون السفر معصية وان بعد **و**قد عرفت ضعف الاحتمال **والجواب** ان الاجماع المنقول بمنزلة خبر صحيح ورواية ابي بصير غير صحيحة وجهالة
ان قوله فيها لا يقضى عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها نص على العلة وهو جار في المرض والسفر **و**بالجملة الروايات تثبت بناء على العلة المنصوصة
بالاصل والشهرة والاجماع المنقول فما ذكرناه من الاشبه يترجح على معارضه وصحيحة ابي حمزة لا يعارضها مع خلوه عن التعليل بها **واما** موثقة ابن مسلم
فان اغمضنا عن سندها الا ان الظاهر ان حسين بن عثمان مشترك بين الثقات بل الثقتين ولا ضعف في احدهم وروايته عن الرضا تدل على انه الرواسي الثقة
لكن الظاهر منها السؤال عن حال القضاء لا كيفية القضاء فلا يبقى عمومها دالا على الاطلاق ولا اشعار بالاستقضاء عن التمكن وعدمه **و**اجاب في المنتهى عن روايتي منصور
وابن مسلم بعد منع السند بحملها على الاستحباب او على الوجوب لكون السفر معصية **و**هو بعيد **و**وجه كلام بعضهم بان مراده ان السفر في
بلد دون ضرورة معصية **و**هو ايضا ليس بشيء **و**وجه ابن فهد في المهذب ان السفر لوجوب القضاء على المسافر خاصة حيث يتمكن من الاداء بترك السفر والاقامة وهو
ابلغ من التمكن من القضاء بخلاف المريض والحائض **و**رد بعضهم بان تبعد خصه الشارع في السفر لا يعقل مع انه لا اثم في السفر لو وجب **فالاقوى** في
ايضا التفصيل بالتمكن وعدم التمكن وان كان من التمكن بالاقامة فالاولى حمل الاخبار المعارضة على الاستحباب **و**في بيان المراد من التمكن اشكال فظاهر
كلام اكثرهم هو اشتراطه بالتمكن من القضاء **و**اعتبر الشهيد في اللمعة مراعاة تمكنه من قضاء القضاء **و**زاد الشهيد الثاني في شرحه ولو بالاقامة في
اثناء السفر **و**زاد الفاضل الاصفهاني في شرحه لفظ الاداء قبل القضاء فعبارات الثلاثة هذه **و**في القضاء عن المسافر خلاف اقربه مراعاة تمكنه من
الاداء او القضاء ولو بالاقامة في اثناء السفر كالمريض **اقول** ولا وجه لزيادة لفظ الاداء هنا اذ الكلام انما هو في ثبوت القضاء بالسفر كالمريض **و**ما
ذكره الشهيدان من ان السفر في قول من يوجب القضاء على المسافر مطلقا دون المريض يمكن الاول من الاداء دون الاخير مع سلامته هو شيء آخر لا دخل له
بما نحن فيه **واما** ما اعتبره من كفاية التمكن من القضاء والقضاء المستلزم لاعتبار عدم وجوب القضاء فيما لو كان السفر واجبا او لم يتمكن من الاقامة لخوف
او ضرر فهو يدل على اعتبار التمكن بالقوة فلا يحصل ان السفر المباح المجوز فيه من شاء عدمه **و**قد عرفت سابقا ان السفر المستمر الى ان يمضي يسقط
القضاء عن المكلف عند الشيخ في الخلاف ولم يقيده بالسفر الواجب والقول بوجوبه فيه عن نفس المكلف ولزومه عن الولي كما ترى **و**لعل الحاصل
ان التشبيه بالمريض يقتضي ان الخلو من السفر يوجب القضاء الا التمكن من الخلو منه كما ان المعتبر الخلو من المرض فيها لكن الكلام هنا جعل السفر مبيحا من الاعذار
وتقدمه **و**الظاهر انه منها والا لجاز استمرار السفر المباح الى ان يمضي رمضان الآخر ولم اقف على من افتى به فيقتضي ذلك الشيخ في الخلاف باطراد الاعذار ويتمه
بالجملة وجوب القضاء على المتمكن بوجوب صوم ما بين الرمضانين مخصوص بغير من كان له عذر شرعي مجوز للتأخير مع البناء الشرعي ومقتضى
اطراد الاعذار سقوط القضاء عمن استمر سفره المباح فاذا سقط عن المكلف فيسقط عن الولي فالحكم بوجوب قضاء الولي عنه اذا خرج في سفر ضرر
غاية الاشكال وان كان لا بد من التخصيص على السفر المباح ولم نقف على مصرح به عدا الشهيدين في اللمعة وشرحه **و**اما اعتبار التمكن من الاعذار
سند مع ذلك كله فالاحوط القضاء اما فانه في السفر مطلقا وقوفا على ظاهر النصوص ومما يؤيد ما ذكرنا من كون السفر من الاعذار ما ظهر جواز افطار اصل الشهر مع
ضيق الوقت بان يسافر سفرا مباحا فكيف لا يجوز استمرار السفر المباح في وقت القضاء وان ضيق **و**مما ذكرنا يظهر حكم الحائض وان التفصيل بالتمكن و
عدم التمكن كما دلت عليه الاخبار والاشباه **المبحث الثاني** فيمن يجب عليه القضاء **فعن** الاكثر انه الولد الذكر الاكبر لا غير فلو كان الولد
الاكبر انثى او انحصر فيها فيسقط القضاء **و**عن الصدوقين والمفيد وابن الجنيد انه يجب على مطلق الولي ليشمل الزوجين والمعتق وضامن الجريرة بترتيب الميراث
وفي كل صنف تقدمه الاكبر الذكور وان لم يكن فالاناث **و**بما يستشكل في فهم الترتيب من كلام المفيد لكن الظاهر ان مراده ذلك كما فهمه العلامة في
المختلف والشهيد في الدروس **اقول** نعم عند الشيخ اكبر اولاده الذكور لا غير وعن المفيد او قعد اكبر ولده فاكبر اهله من الذكور فان فقدوا فالاناث وهو ظاهر
القدماء والاخبار والمختار **و**من ابن البراج انه يجب على الولد الذكر الاكبر فان لم يكن فالبنت الكبرى **و**من هذا يظهر عدم التعدي عن الاولاد **والظاهر**
قول الاكثر لاصالة عدمه وتحمل حد فضل بعيره كما يجب عليه فقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى خرج عنه لو بلغ الذكر الاكبر بالاجماع ولا ريب ان الاولى بالميراث من

النساء بل من الذكور وايضا لاختصاصه بالحبوة وتخصيص صحيحة حفص بن البختري ومرسلة حماد بن عثمان المتقدمتين وصحيحة الصفار ايضا تدل على اعتبار
الاكبرية ولكن غاية ما يستفاد منها وجوبه على الرجل الاكبر واما الاختصاص بالولد فلا يستفاد منها ويمكن ان يقال ان العمدة القائلين تبعيتهم
للولى للاولاد وغيرهم من الرجال والنساء اعتمدوا على عموم الروايات في اطلاقها الا ان الولى في الاولى في كل طبقة موجود وصحيحة حفص بن البختري ومرسلة
حماد ينفيان الوجوب عن النساء فيتعين قول الاكثر بعد القول بالفصل الا انا لو نفقت على من قال بوجوبه في كل طبقة على اكبر الرجال دون النساء
عملنا باطلاق تلك الاخبار ولم نطرح هذين الخبرين ولا وجه لطرحهما سيما وهما اخص مطلقا من تلك والخاص مقدم على العام سيما اذا وافق الاصل
ونفي العسر والحرج والاضرار وعمل اكثر علمائنا الاخيار وربما حملنا على نفي الوجوب على النساء في حال وجود الرجال وهو غريب وكيف كان فلا ريب
ان العمل بعموم الروايات اقوى ثم ان ههنا امورا لا بد ان ينبه لها الاول ذكر جماعة من اصحابنا منهم العلامة في التذكرة والمنتهى والشهيد الثاني
ره ان المراد بالولد الذكر الاكبر من لم يكن هناك اكبر سنا وان انحصر فيه كما في الحبوة ويدل عليه عموم لفظ الولي في الاولى في الاخبار واما صحيحة الصفار
الدالة على اعتبار الاكبرية فهي محمولة على حال التعدد ووجود الاصغر والاكبر نعم الاشكال في ان الوجوب هل مشروط بالبلوغ حين الموت لئلا يمكن
تعلق التكليف بغير البالغ العاقل فينحصر في المتعدد لعموم الروايات واستصحابا في الحبوة ولعل الارجح الثاني لانه ليس في الاخبار ما يدل على الوجوب عليه
بمجرد موت مورثه حتى يستلزم البلوغ والكمال فيكون مراعى الى حصول الكمال كما لو كان غائبا ولم يطلع على موت ابيه الا بعد سنين ولو اختلفوا
في وقت الموت فكان احدهما اكبر سنا ولم يبلغ والاخر اقل سنا وبلغ بالانبات او الاحتلام والاظهر اعتبار البلوغ لانه اولى بالميت في اكثر الاحكام
مثل مباشرة التجهيز والاذن في الصلوة وسائر ما هو منوط بالمكلفين ووجه القول الاخر اطلاق لفظ الاكبر في صحيحة الصفار وغيرها وهو محمول
على الغالب فلا حجة فيه هذا اذا كان الاكبر غير بالغ واما اذا كانا بالغين فلا اشكال في تقديم الاكبر سنا وكذا لو لم يكونا بالغين واما في الحبوة
فالاظهر تقديم الاكبر سنا للاخبار الكثيرة الحاكمة بكونها للاكبر وهو الظاهر في الشرع مع احتمال تساويهما مطلقا لان لكل منهما مرجحا واحتمال تقديم البالغ
مطلقا حملا للاخبار على الغالب ولكن الاظهر ما ذكرنا الثاني انه لو تعدد الاولياء دفعة ولم يكن في السن فالمشهور التقسيط بينهم وقال ابن البراج انه لو لم يكن
هناك الا توأمان فلهما الخيرة في ايهما فعل اجزأ ونوقش فيه الحاقا بالغرض وقال ابن ادريس يسقط القضاء فلنقدم الكلام في فرض التساوي ثم نخوض
في ادلة الاقوال فنقول ان فرض التساوي اما بان يولد له ولدان في ان واحد من امرأتين وهو ممكن لان مدة الحمل تختلف ولا يستلزم اتحاد زمان
علوق النطفة حتى يقال باستحالة الوطي لامرأتين في ان واحد ويمكن الفرض بان يولد التوأمان في ان واحد من دون تعاقب واما بعد الفرض مع انه قد
يتسامح في العرف في اطلاق الوحدة على التفاوت اليسير سيما في التوأمين ولكن لو فعل التسامح في صورة التعاقب ففي كون اولهما ولدا اكبر او الاخر
وجهان اظهرهما الاول لانهم في العرف انما يعتبرون الولادة والخروج عن الرحم وكذلك في الولد الذي تولد بعد ستة اشهر من العلوق قبل من تولد
بعد تسعة اشهر فالمعتبر ان الاول اكبر مع ان علوق الثاني مقدم عليه بما يقرب من ثلاثة اشهر لان تولد الثاني سبق منه بهذا القدر فلا عبرة بالعلوق
نعم هنا رواية رواها الكليني والشيخ عنه في مستدركه عن علي بن اشيم عن بعض اصحابه قال اصاب رجل غلامين في بطن فهنأه ابو عبدالله ثم قال ايهما
ايهما اكبر قال الذي خرج اولا فقال ابو عبدالله الذي خرج اخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت بذاك اولا وان هذا دخل على ذاك فلم يمكنه ان يخرج حتى خرج هذا
فالذي يخرج اخرا هو اكبرهما ويشكل العمل بمثله لضعفه وارساله ومخالفته للاعتبار والعرف والعادة مع ان العمل عليه يستلزم الحكم بالاكبرية الثابتة
وان تولد بعد ايام ولو فرض صحة الحديث اعتبر الاتفاق وما دل على تقديم الاكبر ان لفظ الاكبر في سائر الاخبار يرجع في معناه الى العرف فهو ايضا يرجح العرف
على الخبر لا العرف على الخبر ليصير مورد النسخ فالعمدة هنا بيان انه هل يعتبر الفصل اليسير في تحقق الاكبرية او يتسامح فيه فيشترك فيه وجهان لا يتضح
من كلام الاصحاب لان تصريح بحكمه الا ما ذكره الشهيد الثاني في رسالته في مسئلة الحبوة قال ولو ولد التوأمان على التعاقب ففي اشتراكهما
الاكبر نظر من زيادة سن السابق على المسبوق ولو بيسير اقتضى التفضيل ومن عدم الاعتداد بمثل ذلك عرفا وهذا هو الاقوى وشاهد العرف على ان
مثل هذا التفاوت لا يؤثر في التساوي ومثلهما المولودان من امرأتين في وقتين متقاربين الا ان العرف قد يلحق هذا القسم في بعض الموارد دون قسم
التوأمين ثم قال فالمرجع في ذلك العرف فمتى عدهما متساويين في السن تشاركا فيها والا فلا وان حصل الشك فيحتمل السابق لان المتيقن وكذا الوارث
اشتراك انتهى كلامه اقول وفيما ذكره اخيرا نظر لان المتيقن انما هو القدر المشترك بين الاكبرية محضا وبين كونه نظير الاكبر كما لا يخفى فالمتيقن استحقاقهما
للشطر فيرجع في الباقي الى التخيير او القرعة او التقسيم ثانيا ولا يبعد ترجيح بعض الاكبرية للسابق مطلقا اذا عرفت هذا فرجع الى اصل المسئلة
ونقول الاقوى قول المشهور اصالة في الولي والاولى عليهما ولا يجب على كل منهما بالتمام اجماعا ولا يسقط عنهما لعموم النص وترجيح احدهما بلا مرجح فيتعين
فلا مناص الا التوزيع لان المتبادر من الامر هو الوجوب العيني وان ضم اليه اصالة البراءة عن وجوب التمام على كل واحد عينا وكفاية وقلنا باطلاق الولي

الاولى على كل واحد بل الاكبر ايضا لو فرض زيادة سن من لم يكن اكبر منه فلا ينبغي الا التوزيع على التساوي فيما امكن و تمسك ابن ادريس بان الاجماع انما ثبت
ولد الاكبر ولا يصدق عليه والاصل برائة الذمة وبذلك استدل على الحبوة ايضا بعدم ... ولا يجب ... الاجماع لا يوجب عليهم الحكم والاصل
لو امر النصوص ... الحبوة ايضا غيرهم كما حقق في محله و اما دليل ابن البراج فلعله ان القضاء بتمامه لا يجب على كل منهما ... ولا ...
فان يكون الوجوب عليهما بعنوان الكفائي فبفعل احدهما يسقط عن الاخر فما لم يتحقق منهما معا مشغول و لو تشاحا فلا مناص الا القرعة لان
كل امر مشكل و فيه مع ما مر من اصالة البراءة عن الكفائي ايضا انه على تقدير الوجوب الكفائي لا مجال للتشاح ولا يلزم من حصول العمل متعددا
فاشرعا معا ان يكون مطلوبا لله تعالى متعددا حتى يلزم خلاف الاجماع كما في صلوة الميت اذا لم يكن هناك اولى شرعي و تساوي المؤمنون فيه ولم يكن
امام يقيم الجماعة فصلوا تماما معا صحيحين وان كان المطلوب صلوة واحدة وكذا في الامام والمأموم و اما القرعة فهو على تسليم جريانها في العبادات
انما هي اذا حصل الاشكال واطلاق الاخبار دافع للاشكال ثم ان هذا كله اكثر كما لو كان الصلوة ثلثا والولي اثنان فالظاهر وجوب ... عليهما
يسقط بفعل احدهما عن الاخر كما في المسألة وغيرها و يحتمل القرعة و لم اقف على مصرح بهنا ومن قبيل الكسر اذا كان عليه صوم يوم او صلوة واحدة
و بالجملة المراد بالولي الجنس و هو يشمل الواحد و المتعدد فقولهم ع يقضي الولي الصوم والصلوة يقتضي جنس الولي جنس الصوم والصلوة ولازمه انه
كان واحدا فالجميع على الواحد وان كان متعددا فالمتعدد على سبيل الكل المجموعي مثل قولك يجب على القوم رفع هذا الحجر
فكل ما كان اجتماعهم فيما لا يمكن الا بالاجتماع في الرفع والتوزيع في الممكن فلو بقي هنا حجر لا يمكن الا الاجتماع ولم يسع سواه من الاحجار فيجب عليهم جميعا
بعنوان الوجوب الكفائي ولا يلزم تجوز في اللفظ اذ ذلك مقتضى تعلق الحكم بالمجموع و الحاصل ان قول ابن ادريس في غاية الضعف بل الظاهر ان الاجماع
منعقد قبله على خلافه كما السقوط بسبب التعدد مع انا نقول وجوبه على الولي الواحد اجماعي في الجملة كما مر و من جملة ذلك هو ابن ادريس فاذا كان
ثم ان الولي الواحد ذمته مشغولة فالمتعدد اولى بذلك كما لا يخفى فلا وجه لسقوط بالتعدد فاذا لم يسقط فالاصل في الوجوب هو العيني منه مكرر فلا
وجه لسقوط و التعدد فاذا لم يسقط فالاصل في الوجوب هو العيني مهما امكن فلا بد من التوزيع وفي غير ممكن كصوم الانكسار ثم فالوجوب الكفائي
او يرجع الى الحقيقة من القرعة اذا القرعة كاشفة عن تعيين احدهما او ... ان يستلزم ... خلاف الاصل في الوجوب الا ان
الاولوية المقتضية للتعلق بالجميع ايضا على العينية يكفي بعد الكفائية لا انه متعلق بالجميع في الجملة بخلاف صورة القرعة و من فروع المسألة انه لو قضيا
صوم رمضان عنه وافطرا معا بعد الظهر فهل يجب الكفارة على كل منهما او يشتركان فيه او يجب عليهما بعنوان الوجوب الكفائي و لا يبعد الاول بناء
على وجوب الكفائي ومن فروعها جواز افطار احدهما مع بقاء الاخر على الصوم والظن ببقائه و يتجه في الدروس جوازه في صورة ... بخلاف ... الظن
والاصل بقاء الصحة في الافطار لا يخرج عن اشكال ثم على المختار من وجوب التقسيط فان فعله احدهما بتمامه فهل يسقط عن الاخر ام لا فيه اشكال ... من
ادريس والعلامة في المنتهى عدم الاجزاء و ظاهر المحقق في الشرائع الاجزاء فان في المسالك فان فيه وجهان ان فعل المتبرع يبرئ ذمة الميت فلا وجه لوجوبه بعد
ودفعه في المدارك بان التكليف متعلق بالولي فلا دليل على كون فعل غيره مسقطا عنه وقوي المنع ... ان فعل ... ان قام بالكل بعضهم يسقط
عن الباقين كما نصوا عليه ثم فرع المسألة على جواز تبرع غير الولي فان قلنا به فههنا اولى وان لم نجوزه فلا فقيه اشكال اقول لا قوى السقوط مطلقا
اذن الاخر له لان الاقوى في المتبرع غير الولي السقوط ايضا ولعموم الاخبار المستفيضة الدالة بعمومها على ان من عمل للميت عملا كان له الظاهر
عمله بحيث يعتبر لم يعمله لا يحصل ثوابه له وهي اكثر من عشرة نقلها الشهيد في الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى لسكان الثرى لابن طاوس ره ولا فرق
في هذه المسألة بين الصلوة والصوم والحج وغيرها الثالث قد ظهر مما ذكرنا سابقا التمكن من تحقيق جواز استيجار غير الولي لهذه العبادات و خلافه
فيه ذهب الشهيد في صوم الدروس الى جوازه وقال في الذكرى الاقرب انه لا يجوز له الاستيجار والمخاطب بها والصلوة لا تقبل التحمل عن الحي ويمكن يجوز استنابة
الشهيد في الصوم لان الغرض فعلها عن الميت فاذا قلنا بجوازه وبتبرع بها متبرع اجزأ فيها نعم و على كل حال فدليل المنع ان الولي مكلف و ليس كل
غير مسقط و دليل الجواز منع تعلق التكليف به بنفسه بل المطلوب انما هو براءة ذمة الميت على اي نحو كان مثل الدين و هذا هو الاقوى عندي لذلك و لعموم
الاخبار و لكل ما دل على طلب استيجار العبادات للميت فيه منه ما العمدة فيه الاستيجار وان كان نحو الاجماعات المنقولة ولكن لا يدعي انه الفقه ... تخصص
بغير الولي بل الغالب ان الولي هو المحتاج اليه و يؤيده نفي العسر و الحرج ايضا ويؤيده ايضا اطلاق الدين على الصلوة في كثير من الاخبار وانها دين الله و لم
يعتبر احد في اداء الدين مباشرة شخص خاص و لا باس ان نذكر هنا بعض الاخبار الدالة على جواز الصلوة للميت وغيرها ان ابن طاوس روى باسناده عن ابي عبد
الله ع قال يقضى عن الميت الحج و الصوم و العتق وفعاله الحسن و مثله رواية صفوان بن يحيى و رواية محمد بن مسلم و رواية العلا بن رزين و رواية البزنطي
و كذلك العشرة اخبار نقلها ابن طاوس و من جملتها ما نقله صاحب البحار ... الجمع ... من زمن الائمة و يقضي عن الميت اعماله الحسنة كلها

في جواز الاستيجار على الولي

و الشهيد في الذكرى حكم بصحة هذه الاخبار كلها ايضا و على كل حال فما يدل على جواز مطلق الاستيجار عن الميت بدل ما هنا و هو امران احدهما الاجماع
المنقول نقله الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في كتاب الاجارة من شرح القواعد والمحقق الاردبيلي ره و الثاني انه متفرع على مسئلتين اجماعيتين احدهما
جواز العمل عن الميت بالاجماع والاخبار الصحيحة و الثانية انه اذا جاز العمل عنه جاز الاستيجار لعموم ما دل على صحة الاستيجار في الاعمال المباحة التي يجوز للشخص
ان يفعلها لنفسه و في هذا الاستدلال نظر لان المسئلة مما قد تقدم كما ذكرنا في هذا الكتاب غير مرة و وضحنا سابقا في كتاب المكاسب من كتاب
الاحكام و اطلاق الاجماعات يكفي لانه لا وجه لحملها على غير الولي مع غلبة احتياج الولي و كذلك لا وجه لحملها في الولي على الاستيجار من باب الاحتياط
سيما اذا كان الولي ضعيفا او كان ممن ليس صلوته صحيحة و لا يبالي بتصحيح صلوته سيما على قول المشهور من وجوب قضاء جميع العبادات لا ما فات بعذر فان
قيل اشكال الشهيد في الذكرى مع دعواه الاجماع سابقا على صحة استيجار العبادات كاشف عن عدم دخوله فيما ادعى الاجماع في غير صورة ما وجب على
الولي قلت الظاهر انه غفل هنا و لعل الذي دعى على غفلته هو ان المسئلة مشتبهة بين مندرجتين تحت قاعدتين الاولى ان من وجب عليه عمل من المكلفين
لاجل حيث فالاصل عدم اسقاط فعل الغير اياه غاية الامر ان ذلك الغير يجوز ان يفعل فعلا عن الميت فعل الغير هنا انما هو عن الولي و لا يجوز العبادة عن الاحياء
الا فيما خرج بالدليل كالحج والزيارة و الثانية ان من جاز له ان يعمل عملا لنفسه و يجوز ان يفعله لغيره يجوز ان يوجر نفسه لفعل ذلك العمل اجماعا فضما
الى ما ثبت ان من فعل عملا للميت ينفعه و يصل اليه و يجوز للولي ان يفعله و يلزمه جواز ايجار نفسه لفعل ذلك اذا وجب ذلك الفعل على الولي و هذا يستلزم
بالتبع جواز استيجار الولي اياه لذلك الغير فلعل نظر الشهيد ره هنا الى القاعدة الاولى و غفل عن مقتضى القاعدة الثانية و نظره سابقا الى القاعدة الثانية
و مسئلتنا هذه مورد القاعدتين والنسبة بينهما عموم من وجه و لما استشكل سابقا في القاعدة الثانية من جهة منع عموم ان من فعل فعلا للميت
فهو صحيح و ينفعه حتى اذا كان بازاء الاجرة ايضا لان غاية ما ثبت من الاخبار هو ان ما فعله المتبرع عن الميت ينفعه لا مطلقا و لا يتم الاستدلال الا بعد ان
فلم يثبت ما جاز الفعل لنفسه حتى يتم تضمنه عموما الاجارة للمسئلة فلو تم جعلناه فيشكل علينا دفع هذا الاشكال بالتزام الاجماع على هذا الحكم
لكن ثبوته عندنا بهذا الوجه بل يتمم بما هو الاجماع على اصل الاستيجار و ظاهر علماء نقلوه و كلام الذكرى في الاجماع و ان كان معللا بالقاعدة
و لكنه لا ينافي صحة اصل الاجماع فلعل الغفلة انما هو في بيان وجه الاجماع و كيف كان بل نقول انه ره بعد ما نقل الاجماع في طي المسئلتين المذكورتين
ادعى اجماع الامامية عليهما احديهما جواز الصلوة عن الميت و الثانية انه كلما جاز الصلوة عن الميت جاز الاستيجار عنه ادعى الاجماع على اصل جواز
الاستيجار عن الميت من دون ملاحظة القاعدتين بل نقول انه ادعى الاجماع على العموم بحيث يشمل استيجار الولي ايضا و يظهر ذلك في مواضع من كلامه
منها ما ذكره بعد نقل الاجماع على جواز الاستيجار عن الميت مع قطع النظر عن القاعدتين بعد ما ادعى الاجماع في ضمن القاعدتين فقال فان قلت فهلا
اشتهر الاستيجار على ذلك في اعصار المتقدمين و الائمة كما اشتهر الاستيجار على الحج حتى علم من المذهب ضرورة قلت ليس كل واقع يجب اشتهاره و لا كل مشتهر
يجب الجزم بصحته و ثبت ان ما اصل له اشتهر ما لا اصل له ثم ذكر بان عدم التحاحيح في الصلوة لاهتمام اصحاب الائمة في الصلوة و قضائه كما نقلنا
سابقا الى ان قال فخلف من بعدهم قوم تطرق اليهم التقصير الى ان قال فاحتيج الى استدراك ذلك بعد الموت لظنهم عجز الولي عن القيام به فوجب رده
الى الاصول المقررة و القواعد الممهدة و فيما ذكرناه كفاية **اقول** و اراد بالاصول المقررة القاعدتين اللتين اشار اليهما فعلم من ذلك ان استيجار الولي لما
عليه داخل في ضمن القاعدتين فظهر من ذلك انه ره ادعى الاجماع عليه عموما و خصوصا **بل** و يظهر الاجماع من ابن زهرة ايضا حيث نقل في الذكرى
ذلك عنه بما يؤذن به قال و استدل ابن زهرة على وجوب قضاء الولي الصلوة بالاجماع انها تجري مجرى الصوم والحج و قد سبقه ابن الجنيد بهذا الكلام
حيث قال و العليل اذا وجبت عليه الصلوة و اخرها عن وقتها الى ان فاتت قضاها عنه وليه كما يقضي حجة الاسلام و الصيام قال و كذلك روى ابن يحيى عن ابن
مسلم عن ابي عبد الله ع فقد سويا بين الصلوة و الحج و لا ريب في جواز الاستيجار على الحج تم ثم ادعى بعد ذلك الاجماع في طي القاعدتين ثم نقل الى اخر
ما نقلنا عنه و يمكن ان يكون نقل قول ابن زهرة و ابن الجنيد من ابن طاوس ره و على اي حال فظ دعوى ابن زهرة ان الصلوة كالحج اتحادهما في جميع الاحكام
حتى في استيجار الولي و كيف كان فالظاهر ترجيح جواز الاستيجار **اما** اولا فلظاهر اجماع الذكرى عموما و خصوصا فقد دعوى ابن زهرة الاجماع على التسوية
**و اما** ثانيا فلعموم بعض الاخبار المتقدمة كما قال ابن طاوس ره بسند نقل رواية عمر بن محمد بن يزيد الاتية قوله في القرين يصلح لكل ما يدخل تحت عموم
من الابتداء بالصلوة عن الميت في الاجارات **و اما** ثالثا فلمنع دخوله بعد تحت ما يجب على المكلف بنفسه لان الحاصل من الاخبار هو وجوب ابراء الذمة
على الولي و اما بخصوص ان يفعل بنفسه فلا و يؤيده جواز وصية الميت بعبادات الواجبة كما سيجيء سواء وقع الاستيجار من مال الولي او من احد الاولياء او متبرعا
و بلا فرق بين وجوب استيجار الولي عن مال الميت و ما لا فيشمله اندراج المسئلة تحت عموم استيجار العبادات له غاية الوضوح و
**الحاصل** ان مباشرة الولي بنفسه و تعيينه عليه خصوصا على القول بدخول المسئلة في الولي و خصوصا اذا فات العبادة من غير عذر و خصوصا اذا كان

في بيان غفلة الشهيد في الذكرى



الفائت سنين من قضاء صلوة الدائم او بعد القدرة على الوجه الغير الصحيح نوما او نحوه وخصوصا اذا قلنا بالوجوب لا بتركه مما لا جميعا خصوصا مع ضعف الولي
يوجب العسر الشديد والحرج الاكيد ولو اتفق على من فرق بين هذا الصوم ثم ان الظاهر انه يجوز استيجار احد الوليين الاخر بعد حصته كما يجوز استيجار
ثالث واما استيجار احدهما الآخر في المجموع فلا لعدم جواز اخذ الاجر على العبادة الواجبة على المكلف وكما يتبرع احدهما عن الاخر لا يسقط عنه لو استأجر
اياه كما لا يخفى **الرابع** قد اشرنا سابقا الى الخلاف في كفاية فعل المتبرع عن الولي ونحوه هنا الاشكال في مسئلة المتبرع اكثر منه في مسئلة الاستيجار
ولذلك منع العلامة في المنتهى وابن ادريس وان كان باذن الولي وقواه في المدارك تمسكا بان الاصل عدم سقوطها على المكلف بفعل الغير وتوقف في
التحرير في صورة الاذن بعد ما منع عنه في صورة عدمه **والاقوى** عندي هنا ايضا السقوط مطلقا للاخبار الكثيرة الدالة على ان ما فعل احد للميت كان له
وبمنزلة عمله لا على محض ثبوت ثوابه له فانها ظاهرة في سقوط نفس العمل الواجب عليه عنه وبعد سقوط الفعل وبراءة ذمة الميت عنه لا يبقى معنى لوجوبه
على الولي ومن جملة الاخبار رواية عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة وما في معناها وقد مرت ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على ان فعل الاجنبي عنه
يقوم مقام فعله نقلها الشهيد في الذكرى عن علي بن طاوس الحسيني ره في رسالته مثل رواية علي بن جعفر قال سألت اباه موسى بن جعفر عن الرجل
يصلي له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه فقال نعم فيصلي ما احب ويجعل ذلك للميت فهو للميت اذا جعل ذلك له ورواية عمار بن موسى عن الصادق عن الرجل
يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز له ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف ورواية عمر بن يزيد التي نقلها من الفقيه عن الصادق يصلي
ايصلي عن الميت فقال نعم حتى انه ليكون في ضيق فيوسع عليه ذلك الضيق ثم يؤتى فيقال له خفف عنك هذا الضيق بصلوة فلان اخيك عنك ورواية
ابن عمر في كتابه قال قال ابو عبد الله ان الصلوة والصوم والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه ويقال هذا بعمل
ابنك فلان وبعمل اخيك فلان اخوه في الدين وبمضمونها رواية عمر بن محمد بن يزيد وبملاحظة الجمع بين الابن والاخ في الدين الشامل لعمل الولي في
لعمل سائر المؤمنين يظهر ان المراد في الحديث اعم من الصلوة الواجبة والمندوبة وان نفع صلوة الابن وصلوة الاخ في الدين من باب واحد فكما ان عمل الابن
مسقط فكذلك الاخ في الدين وهنا اخبار كثيرة اخر لا حاجة الى ذكرها **تنبيهات** الاول ان مات الولي قبل الاتيان بما يجب عليه فهل يجب على وليه ام لا
في الخ وجعل الشهيد ان الاقرب العدم للاصل ولا قضاء ايضا خالف على المتيقن وهو نفس الولي وهو الاظهر **الثاني** لو اوصى بقضاء صلواته
من ماله او وصى بان يعمل احد اوليائه بحصته او الاجنبي فعلا **فالاقرب** السقوط عن الولي بسبب عموم وجوب العمل بالوصية هكذا
ذكره الشهيدان في الذكرى والروض لانه في قولنا السابق من عدم جواز استيجار الولي من جهة تعلق التكليف ببدنه لان غاية الامر انه يبقى في ذمة الميت
بدون وصية حتى يموت يكون واجبا على الولي ولا اشكال في رفعه في هذه الصورة **فان قلت** النسبة بين ادلة الوصية ودليل اللزوم على الولي عموم من وجه
ترجيح الاول يتوقف على الدليل **قلنا** دليل الاول مقدم بحسب المتعلق على الثاني فهو احق بالتقديم وقال الشهيد الثاني ره ايضا لو اوصى على وجه
يكون نافذا يسقط عن الولي **اقول** الاظهر السقوط لتقديم مقتضى الوصية ولكن الاشكال فيما لو لم يعمل الوصي بمقتضى الوصية فهل يجب على الولي
ام لا فكلام الشهيدين حيث حكما بالسقوط عدم عود التكليف اليه وهو مقتضى الدليل والاحوط الاتيان به والله العالم والظاهر عدم الفرق في المسئلتين
وان شمل الوصية الدليل **الثالث** ان لم يكن للميت ولي او قلنا بعدم وجوب ما فات عن الميت لا لعذر كما رجحنا فان اوصى بشيء مما يجب عليه من العبادات
فيجب العمل بمقتضى وصيته على حسبها من الاصل او الثلث وان لم يوص **فقال** في الذكرى ظاهر المتأخرين من الاصحاب عدم وجوب الاخراج من ماله
لان الفرض لم يتعلق بغير بدنه خرجنا في صورة الوصية عن مقتضاه بالاجماع وبقي ما سوى صورة الوصية تحت الدليل **انتهى** وقال بعض الاصحاب الاخراج
كالحج وقضيت الاخبار التي لا ولي فيها وافتى ايضا بخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله ان اباك قال لي من فر بها فعليه ان يؤديها قال صدق ابي ان عليه
ان يؤدي ما وجب عليه فلا شيء عليه ثم قال ارأيت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلوته اكان عليه وقد مات ان يؤديها قلت لا قال الا ان
يكون افاق من يومه فظاهره انه لا يؤديها بعد موته وهو انما يكون بوليه او ما يخرج من ماله لا ولي يجب على المال وهو شامل لحال الايصاء وعدمه انتهى كلام
الذكرى ولعل مراده من الاخبار التي استدل بها بعض الاصحاب عليه رواية عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة وما في معناها وفي دلالتها خفاء حيث ان
ظاهرها بيان الرخصة والجواز لا وجوب القضاء مطلقا **واما** رواية زرارة فلا وضوح في دلالتها بل بعض الفاظها متشابه مع قطع النظر عن سندها وفي
لزومه المراد من لفظ فر بها ومرجع الضمير المنصوب فيها فان كان المرجع الميت او ولي الجنازة والراجع عن الفرار الولي فلا دلالة لها فيما نحن فيه وفي
بعض النسخ مكان فر بها كان تركها ثم جعل الحديث في الاصلاح فر بها وعلى تقدير تركها الملائمة في الجملة بالطلاق ولعله يظهر منها سقوطها الا انها
عن الفرار فيشمل غير الولي ولما لم يجب على غير الولي قضاؤها بالاجماع فلا بد ان يحمل على تحصيلها من مال الميت ويحتمل ان يكون لفظ النسخ بمعنى
التفويت يعني فوت العبادات والصلوة ... وهو انسب بفقرة السند وعلى اي حال فالاعتماد على مثل هذه الادلة في حكم مخالف الاصل

لا وجه له سيما مع فتوى الاكثر على خلافه بل ليس في النظر قول الا ما ذكره الشهيد هنا وما ذكره في المسالك الى الاصلاح انه جعله كالحج **نعم**
في كلام بعض اصحابنا اشارة اليه في كتاب الوصايا مثل المحقق ره في النافع حيث قال ولو اوصى بواجب وغيره اخرج الواجب من الاصل والباقي من الثلث
وكذا عبارة الشرايع ومقتضاها وجوب اخراج الواجب من الاصل مطلقا ماليا كان مثل الزكوة او مشوبا بالمال كالحج او بدنيا محضا كالصلوة والصوم وهذا
الاطلاق يشعر بانه لو لم يوص يخرج من الاصل كالزكوة والحج الا ان يقال المراد ان قوله بواجب الواجب الاخراج لا ما هو واجب على المكلف **و** بذلك قال في
الذكرى في هذا المقام لو اوصى بفعلها من ماله فان قلنا بوجوبه لولا الايصاء كان من الاصل كسائر الواجبات وان قلنا بعدمه فهو متبرع يخرج من الثلث
الا ان يجيزه الوارث **و** على كل ما فالمشهور ان الوصية بالواجب البدنية تخرج من الثلث وما نسبه بعضهم اليه لا خلاف فيه غفلة كما عرفت **نعم**
قول الشهيد اقوى فيجب الاخراج من الثلث الا مع اجازة الوارث **نعم** يمكن ان يجاب على المتبرع بها وان كانت مؤخرة في الذكر كما ذكره جماعة من الفقهاء
**و** لم اقف على مصرح بخلافه الا صاحب الكفاية حيث استند في الفتوى الى بعض الاخبار **و** قال ان الحجة غير واضحة **و** يمكن ان يكون نظر الجماعة الى العلة
المستفادة من حسنة معوية بن عمار لابراهيم بن هاشم ورواها في التهذيب قال اوصت الي امرأة من اهلي بثلث مالها وامرت ان يعتق ويحج ويتصدق فلم يبلغ
ذلك فسألت ابا حنيفة عنها فقال يجعل اثلاثا ثلثا في العتق وثلثا في الحج وثلثا في الصدقة فدخلت على ابي عبد الله ع فقلت ان امرأة من اهلي ماتت
واوصت الي بثلث مالها وامرت ان يعتق عنها ويتصدق ويحج عنها فنظرت فيه فلم يبلغ فقال ابدأ بالحج فانه فريضة من فرائض الله عز وجل وتجعل
ما بقي طائفة في العتق وطائفة في الصدقة فاخبرت ابا حنيفة بقول ابي عبد الله ع فرجع عن قوله وقال بقول ابي عبد الله ع **و** يؤيده مؤداه حسنة
اخرى رواها ايضا بقبل ذلك **و** ايضا لا يخفى ان الواجب اولى بالاتيان به **و** يحمل تقديمه الموصي غيره بالذكر يكون منهيا عنه فلعله يصير موجبا
لتفويت الواجب فلا يكون معتبرا في نظر الشرع **و** لا ينافي ذلك بقاء نزوم اصل العمل لو وفى الثلث بها بالقليل **الرابع** لو كان ذمة الولي مشغولة
بصلوة القضاء لنفسه وما يستحب اخر او غير ذلك لا يصير منشأ لسقوطه عنه بل يجب عليه بها تماما جميعا **و** **قال** في الذكرى والاقرب الترتيب بينهما
عملا بظاهر الاخبار وفتاويها **نعم** لو فاتت صلوة بعد تحمل امكن القول بوجوب تقديمها لان زمان قضائها مستثنى كزمان ادائها ولو تحمل تقديمه
تحمل نسيه **اقول** مراعاة الترتيب كما ذكره وان كان احوط **و** لكنه لا يظهر عندي الآن دليل على وجوبه في امثال ذلك **نعم** ربما
يظهر من الاخبار والادلة هو وجوب الترتيب بين الظهرين لو كانا واحد اما لو كان الظهر من شخص والعصر من آخر فلا مع **و** اما تقديم الفجر مثلا
على الظهرين والظهرين على العشائين فليوم واحد على المستقبل فيما هو من باب الاتفاق بحسبه لا لوقت لا يحصل للشرع **المبحث الثالث**
فيمن يجب عليه القضاء هل يختص ذلك بالرجل او يجب على المرأة ايضا فيه خلاف فذهب الاصحاب كما ذكره بعضهم العمو وان كان يظهر من الذكرى ان
الاصحاب على اختصاص بالرجل كما يظهر من مسئلة الحبوة وصرح الشيخ في النهاية والمبسوط وابن البراج والعلامة في يخ وسئل فيه بالقضاء عن المرأة
**و** لا باس به **و** لعله مراد قوله في المعتبر حيث قال بعد نقله عن الشيخ ان كل صوم كان واجبا على المريض فمات بعد استقراره التوجه فان في كان متمكنا
قضائه فانه يتصدق عنه ويصام عنه وما ذكره من الصوم يعتبر فيه الروايات قال بعد وحكم المرأة في ذلك حكم الرجل سواء وما يفوتها من ايام
حيضها ونفاسها القضاء فيها فان لم تقض وماتت وجب على وليها القضاء منها اذا فرض فيه ويتصدق عنها على ما بيناه انتهى **و** هو مؤذن بتوقفه فيه
**و** تبعه في الشرايع والنافع متردد وكذا العلامة في التحرير **و** استشكل في القواعد **و** **اما** القول بالعدم فهو مختار ابن ادريس وفخر المحققين **و** الاول
اظهر لان تعارف اشتراك الرجال والنساء في الحكم وذكر الرجل في الاخبار من باب المثال لا التخصيص كما اشار اليه في الذكرى **و** يدل عليه خصوص
مثل صحيحة ابي حمزة وموثقة محمد بن مسلم المتقدمتين **فان** قلت فانهما مما يستفاد منها المشروعية والجواز لا الوجوب **قلت** يمكن دعوى قرائن المقام
مع دونه القضاء في الوجوب كفهم الاصحاب وسئلة لانهم يرجحون ارادة الوجوب **فان** قلت ان هذا ينافي ما ذكرتم سابقا من حمل تلك الاخبار على
المسافر على الاستحباب في صورة عدم التمكن الى انها **قلت** مورد الاستحباب مختلف فانها تدل من باب التنبيه على وجوب القضاء على الولي في
التمكن خصوصا في السفر وانضمام القرائن السابقة **و** تدل على استحباب قضاء صلوة المسافر مع عدم التمكن بظاهرها فلا منافاة سلمنا لكن عموم الاخبار
كاف في ذلك **و** قال بعض المتاخرين ان لمن ذهب الى عمومها يطلق في الاخبار لشمولها بل بعضها صريح في حكم المرأة كصحيحة ابي حمزة لكن لانها غير واضحة
وبعضها صريحة في الرجل **و** يظهر الجواب عنه مما مر **و** اما العمومات التي ذكرناها فهي كثيرة منها ما رواه في المعتبر عن عروة عن عايشة عن النبي ص انه قال من
مات وعليه صيام صام عنه وليه **و** من طريق الخاصة الاخبار التي قدمناها سابقا ومن جملتها رواية عبد الله بن سنان التي نقلها في الذكرى عن ابن طاوس
ره وحكم بصحتها عن الصادق ع قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به ورواية زرارة المتقدمة انفا وكذا رواية
المتقدمة انفا وكذا رواية عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة ومنه في معناه وان كان يمكن فيها القدح وجهة انها تثبت الجواز لا الوجوب **و** على حال

لم يكن في جانب المنع شيء الا الاصل وهو لا يقاوم اطلاق صحيحة عبد الله بن سنان فضلا عما اذا ضم اليها غيرها فيترجح القول بالوجوب ويدل
عليه في الجملة ايضا صحيحة ابي بصير المتقدمة في مسئلة من فاته شهر رمضان بالمرض من وجوه **الاول** سؤاله هل برئت من مرضها قال لا فاجابه بنفي
القضاء عنها بعدم ايجابه عليها وعند انتفاء العلة ينتفي المعلول فيجب القضاء عنها عند الايجاب **الثالث** تعليل نفيه في قوله كيف يقضي
شيئا لم يجعل الله عليها بانتفاء الايجاب فيجب ان يكون مع الايجاب يجب القضاء هذا كلامه وفيه نظر يظهر لمن تدبر ويؤيد ما اخترناه بل يدل
عليه الامر الشديد والاهتمام الوكيد ببر الوالدين حتى الكافرين المخالفين منهما حتى انه تعالى رخص في ترك الجهاد لاجل ايناسهما وخصوص الام سيما ما ورد
في تقديمها على الاب منها ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن مسلم عن ابي عبد الله ع قال جاء رجل الى النبي ص وقال يا رسول الله من ابر قال امك قال
ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال اباك فهذا الحديث يدل على تقديم الوالدة على الوالد في البر ومن البر قضاء ما وجب عليه فالوالدة اولى بالتقديم
فيه ايضا عن معلى بن خنيس عنه قال جاء رجل وسأل النبي ص عن بر الوالدين فقال ابرر امك ابرر امك ابرر امك ابرر اباك وبدأ بالام قبل الاب الى غير ذلك
من الاخبار الدالة على تقديم الام سيما مع ملاحظة تعبها وكثرة عنائها في تربيته حال الحمل والوضع والرضاع والفطام فلا يخفى على ذي بصيرة
وعن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال ان العبد ليكون بارا بوالديه في حياتهما ثم يموتان فلا يقضي عنهما دينهما ولا يستغفر لهما فيكتبه الله عز وجل عاقا
لهما وانه ليكون في حياتهما غير بار بهما فاذا ماتا قضى دينهما واستغفر لهما فيكتبه الله عز وجل بارا وقد عرفت كثرة اطلاق الدين على الصلوة فالدلالة فيها
من وجهين وبالجملة فالمسئلة في غاية الاشكال والله العالم **المبحث الرابع** اختلفوا في وجوب القضاء عن العبد استشكل في القواعد وتردد فيه
في البيان وقربه في الدروس وجعله اقرب في ... وصرح بالعدم في اللمعة وجعله الشهيد الثاني ره في شرحها اقوى وكذا الفاضل الاصفهاني
في شرحه وقد ... كل من اطلق الوجوب ... اطلاقها وذهب فخر المحققين الى العدم قال في الايضاح ومنشأ الاشكال عموم قولهم ع يقضي عنه
ان يقضي عنه واعترض بقوله ... في تمام الخبر فان لم يكن له ولي تصدق عنه من تركته فدل على ان المرجع حر فهذه المسئلة ترجع الى ان الضمير اذا رجع
الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وهي مسئلة الاصول والحق عندي عدم القضاء لما تقدم قال الفاضل الاصفهاني بعد نقل كلامه
ونحن نقول ... انما الخبر الذي ... بخبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم لابد التصدق في احد طريقيه كما عرفت ونقضه كما حكاه
وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه ... من هذه العبارة ما ذكره اقول وفيه نظر فخر المحققين ... رواية ابي مريم على ما حكاه
عن الصدوق ... ذكر الصوم التصدق لا يصح ... لفظ الرجل ... تضمين كان له مال الراجع الى الرجل يفيد ان المراد
بالرجل الحر لان العبد لا مال له ... الرجل المذكور المختص بالضمير السابق فمراده من تمام الخبر جملة الخبر
وتفريعه صحيح وحاصل مراده ان عمومات الاخبار وان كانت شاملة للعبد ولكن هذه الرواية مخصصة لها بناء على ما اختاره في الاصول ان الضمير المخصص
للعام فيجعل هذه الرواية مخصصة للجميع من جهة القاعدة التي تخصص بها العمومات والاطلاقات ... عدم الوجوب والذي يترجح في نفسي هو وجوب
القضاء للاطلاقات الاخبار مثل رواية عبد الله بن سنان ومرسلة ابن ابي عمير التي نقلناها عن الذكرى ومرسلة ابن ابي بكير وغيرهما والمناقشة فيها بان
المراد بالولي الاولى بالميراث ضعيف غاية الامر ان الاولوية بالميراث احد علامات الاولوية ولا يلزم منه عدم تحقق الاولوية اذا لم يكن هنا ميراث ومنه
يظهر ضعف ما يقال ان الحبوة لا يتحقق في العبد لانه لا دليل على ان القضاء انما هو في عوض الحبوة وما ذكره فخر المحققين ره فجوابه ان الضمير ليس بمخصص
للمرجع كما حققنا في الاصول سلمنا لكنه ليس من فروع هذا الاصل اذ اللام في الرجل ان كانت للعهد الخارجي فلا معنى للعموم بالنظر الى التحرير والرقية
وان كانت للعهد الذهني فيكون من باب الترديد والتفصيل في محمله لانه يقول ان كان له مال بان يكون حرا فلما ... من ماله وان لم يكن له مال بان
كان عبدا او حرا بلا مال فيقضي عنه وليه نعم لو قال وان صح ثم مات تصدق من ماله وان لم يكن له مال قضى عنه وليه لكان لما ذكره وجه سلمنا لكن
التنافي بين العام والخاص شرط في التخصيص فهو منتف هنا سلمنا لكن التخصيص موقوف على مقاومة الخاص للعام وتقويمه **واعلم** انه لو اتفق في كتاب
على تصريح بحكم الامة والظاهر ان حكمها حكم الحرة ووجهه يظهر مما ذكرنا في العبد والكلام في تعيين الولي في العبد والامة هو الكلام في الحر من تقديم
الولد الذكر الاكبر وغيره **المبحث الخامس** المشهور كما في الخ والدروس والروضة وجوب القضاء على الولي مع وجوده والتصدق عنه من صلب ماله
مع عدمه ونقل الفاضل الاصفهاني هذا القول عن الشيخ وابن حمزة والعلامة وجماعة وقال ان الشيخ وابن حمزة لم يصرحا بصلب المال وفي الخ
عن الشيخ عن اصل المال وذكر في الخ في مقابل قول المشهور قول السيد المرتضى وهو وجوب التصدق من صلب المال فان لم يكن مال فيصوم الولي والقول
بمنع التصدق واسناده الى ابن ادريس وقال انه مذهب السيد عند الاصحاب سوى السيد ره وطعن عليه المحقق كما نقلنا عنه سابقا ويظهر من المحقق
التوقف في المسئلة والعمدة بيان الدليل وتحليل المشهور دليلها رواية ابي مريم وقد عرفت انها كما رواها الفقيه والكافي انما يناسب مذهب السيد ولا

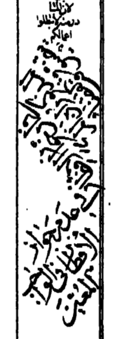
يناسب الميت **و اما** على ما نقلنا اها عن الشيخ فلابس فيها حكاية الصوم وهو وان كانت يمكن تقييدها بصورة قضاء الولي لكنه لا يلائم قوله في نفس الرواية
فصدق عنه وليه الآان يقال ان المراد من الولي في ما من لا يجب عليه القضاء **العمو** انقل عن ابي عقيل انه قال وقد روي انه من مات وعليه صوم رمضان
تصدق عنه عن كل يوم بمد من طعام وبهذا تواترت الاخبار عنهم ثم لا يخفى عن المناسبة لحكم ذكر الولي فيه لكنه يخالف المشهور من تقديم القضاء على التصدق
**و** الاعتماد على الاجماع الذي نقلنا سابقا عن الانتصار ايضا مشكل لما بيّنا سابقا ان مراده من دعوى الاجماع انما هو في القضاء ردا على المخالفين لا
التصدق مع ان فتوى بعض التصدق على القضاء فلا ينفع المشهور **لكن** لا يبعد ان يقال بعد ملاحظة مجموع هذه الروايات بضميمة الشهرة بين الاصحاب وملاحظة
الجمع بين الاخبار بعيد البناء على لزوم التصدق عند فقد الولي لان ليس في مقابل دعوى تواتر ابن عقيل خصوص روايات ابي مريم وملاحظة كلام السيد
وكلام الصدوق في رد قول ابن ادريس في مقابل اثبات مطلق التصدق اجمالا الا ان الاشكال فيه ثم في وفور الاخبار وعمل المشهور على تقديم القضاء عليه يحمل هنا
المجمل في معرض المبين وطريق الجمع انما هو بحمل التصدق على صورة عدم القضاء **و** من ذلك يظهر وجه آخر للجمع وهو التخيير بين التقديم والتأخير **و** لكن لم نقف على
مصرح به اذ التخيير الذي نقلناه سابقا عن الشيخ انما هو ما بين اصل الصوم والصدقة لا التقديم والتأخير **و** على كل حال فالاقوى قول المشهور من وجوب تقديم
القضاء على الصدقة نعم هنا اشكال آخر وهو انه هل يجب تقديم الاستيجار من مال الميت مع الامكان ثم التصدق مع عدمه او يجب التصدق والافضل المشهور عدم
الوجوب في غير ابي الصلاح الوجوب **و** بمقتضى الكلام وان الاقوى العكس وقياسه بالحج بط سيما مع وجود الفارق لوجوب الصوم على الولي دون الحج **و** اما
كون التصدق من اصل المال فالظاهر هذا الاشكال فيه كما هو ظ رواية ابي مريم **و** اما مقدار التصدق فهو مد على المشهور كما يظهر من الروضة وهو الاقوى
لرواية ابي مريم وما رواه ابن ابي عقيل وكلام السيد في الانتصار ونقل في المختلف عن الشيخ القول بمدين عن كل يوم فان عجز فمد وهو المنقول عن ابن حمزة ودليله
غير واضح **ثم** ان هذا الكلام اذا لم يوص بالقضاء من ماله وصية نافذة **و** ان اوصى فيسقط التصدق كما صرح به في الروضة **المبحث السادس**
لو كان عليه صوم شهرين متتابعين يصوم الولي عن شهر ويتصدق من تركته عن شهر آخر على المشهور كما في الروضة وعليه المذهب كما في الدروس وخالفهم
ابن ادريس وقال بوجوب القضاء الا ان يكون كفارة مخيرة فيتخير بين القضاء والصدقة وقواه في المسالك والروضة وكذا العلامة في المختلف بعدما نقل ذلك
عن المفيد فنقل عن المدارك عن جماعة وارتضاه ايضا **و** مستند المشهور رواية الوشاء عن الرضا قال سمعته يقول اذا مات رجل وعليه صيام شهرين
متتابعين من علة فعليه ان يتصدق عن الشهر الاول ويقضي الثاني **و** مستند القول الآخر عموم ما دل على وجوب قضاء الولي عن الميت والعلة السفاء
من مثل صحيحة ابي بصير ومرسلة ابن بكير وغيرهما المتقدمة فان المستفاد منها ان علة وجوب القضاء هو وجوبها على الميت فيدخل في رواية الوشاء بهذه
الامر فيه سهل خصوصا مع عمل المشهور **و** لكن في دلالتها اشكالات **احدها** احتمال ارادة رمضان من شهرين متتابعين لم يمنع المرض بينهما كما يشعر به كلمة من
علة وحمل التصدق على الشهر الاول ولم يذكر الولي في الرواية فلعل الضمير المجرور راجع الى الميت فيعني يجب على الميت ان يتصدق ويقضي ولما لم يكن ذلك
فيكون المراد التصدق من ماله عن شهر والاستيجار من ماله عن شهر آخر مجازا **و** الثاني ان القائلين بهذا القول منهم من جعله من باب الرخصة كالعلامة
في المنتهى والتحرير وهو ظ اللمعة **و** لم يحمل في المسالك كما هو ظ الرواية **و** الثالث من يحضرني كلامه من القائلين بالرواية اطلقوا الحكم ولم يعينوا قضاء
الثاني الا الشهيد في الدروس فطابق فتواه الرواية الا ان يقال ان المطلقين سامحوا في التأدية **و** مرادهم ايضا مضمون الرواية وان بعد **و** الرابع انه ليس فيها
ان التصدق من مال الميت او من مال الولي **و** اختلف فتاويهم فيه فالفاضلان والشهيد في الدروس والروضة صرحوا بانه من مال الميت وفي المسالك لا
يخ عن اشكال **و** لكن في ظ رواية ابي مريم المتقدمة اشعار بانه من مال الميت وهو قضية اصالة البراءة ذمة الولي **و** يؤيده انه دين في ذمة الميت وانما هذا
عوض صوم وجب عليه **و** يؤيد القول الآخر ان الصوم انما يجب على الولي فاذا رجعنا الضمير المجرور اليه فيتبادر منه انه من مال الولي **و** لعل الاول
اقوى **و** سيجيء اشكال آخر **و** على كل حال فقول ابن ادريس لا يخ من قوة **و** لا يبعد ترجيحه **و اعلم** انه لا فرق على المشهور بين كون وجوب صوم الشهرين
عينيا كالمنذور وكفارة الظهار اذا تعين عليه الصوم لعجزه عن العتق وتخييرا ككفارة شهر رمضان على الاقوى اذ التخيير ينتقل الى الولي
بعد فوته كما في المسالك لاطلاق النص والفتوى فيجوز اذا اختار الولي من بين كفارة شهر رمضان صيام شهرين ان يتصدق عوض شهر منهما نعم
هو مخير في ذلك ان لم يرض بصيام الشهرين وعتق الرقبة من اصل مال الميت او اطعام ستين مسكينا كذلك كما صرح به في التحرير وغيره ولكن يشكل المقام من
جهة ظهور كونه عليه في الواجب المعين وارادة المعينين معا غير جائز على التحقيق والقدر المشترك مجاز لا يصار اليه الا بدليل فهذا هو الاشكال الذي
وعدناه **و اعلم** ان مقدار الصدقة هو الذي كان على نفس المكلف من مد او مدين على الخلاف كما صرح به العلامة في التحرير **ثم** لو كان على الميت
من شهرين متتابعين فهل يجري فيه هذا الحكم فيه اشكال **قال** في الروضة ولا يتعدى الى غير الشهرين وقوفا مع النص لو عمل به **و** كذلك في المسالك
**و** هو جيد **تنبيه** قد يتوهم مما نقلنا عن ابن ادريس والمسالك ان المكلف بالصوم في الكفارة المخيرة انما هو الولي لكن على سبيل الواجب التخييري

شرح الانكار ابن ادريس ... ابن يوسف القضاء

فلو لحق القضاء الصوم فيما ان بالشهرين بناء على قول ابن ادريس بصوم احدهما ويتصدق عن الآخر على المشهور ولا دليل على ذلك اذ ما ثبت من الادلة تعلقه بالولي هو الصوم والصلاة لو اجتمعا عينا واما اداء سائر ما عليه فالكل فيه سواء كالدين ونحوه لا لنفي الادلة على حكم الصيام المخير بينه وبين غيره فينبغي ان يكون المراد من تخيير الولي هنا ان له ان يأتي عن الصيام الاجل فيأتي بغيره مقامه وح فكل الورثة سواء في ذلك وفي مقتضى اما العتق من ماله او الاستيجار ومراد ابن ادريس انه لو بني على الصوم فليس لهم ان يبدلوا احد الشهرين بالصدقة لا ان لو بني على الصيام يتعين ذلك على الولي بعينه الذكر الاكبر وقال في السرائر ان هذين الشهرين ان كان نذرا او قدر على الاتيان بهما فانه يفعل فالواجب على وليه وهو اكبر اولاده الذكور للشهرين ويكون تكليفه ذلك لا يجزيه غيره وان كان عليه كفارة مخير فيها فانه مخير في ان يصوم شهرين او يكفر من ماله قبل قسمة تركته اعني الولي فلا يتعين عليه الصيام ولا يجزيه الا ان يفعل من الكفارة جنسا واحدا اما صياما او اطعاما فهذا اذا كانت الكفارة مخيرا فيها فليتأمل ما قلناه في هذه المسألة انتهى وليس مراده من هذه المسألة الا الرد على الشيخ واتباعه حيث جوزوا الصدقة عن شهر وحاصل مراده حكم تشريك الصدقة بالصيام عن شهر سواء كان الصيام متعينا على الولي او كان الوارث مخيرا في ابراء ذمة مورثهم بالصيام والعتق والاطعام سواء باشر الصيام الولد الذكر او غيره وانما نسب التخيير اليه خاصة دفعا لما قد يتوهم من وجوب ذلك الصوم بعينه عليه كالمتعين فالمراد من تخييره ان له الاباء عنه ويوضحه ما سيذكره بعد ذلك بورقات حيث قال ومن مات وعليه شيء من صوم وجب الصيام او نذره مع تعين فرضه عليه فمن يعاوضه على وليه القضاء عنه وان لم يتعين ذلك عليه او تعين الصوم على وليه ولا يجب على الولي الصيام وقد تقدم طرف من ذلك فيما تقدم وكل صيام الشهرين المتتابعين فعليه ذلك لا وجه لما ذكره الجماعة في جريان الحكم المذكور في الواجب المخير لعدم الدليل وقد ذكرنا ان الروايات ظاهرة في التعين عليه لمكان كلمة عليه فحاصل البحث في المسألة وجوب الشهرين على الولي مع التعين وعدم تبديل الصدقة عن احدهما واما في المخيرة فلا يتعين على الولي بخصوصه شيء ولكن يلزم اخراج احدى الخصال من ماله ولو اختير الصيام فلا يبدل عن احد الشهرين بالصدقة ايضا سواء باشره الولي او استوجر عنه او تبرع به متبرع ثم مع ذلك كله فالمسألة لا تخلو عن شوب الاشكال لعدم ظهور الواجب التخييري من الادلة الدالة على وجوب اداء ما عليه من الحقوق من ماله لانه لا ينصرف الا الى المال المحض لا المخير بينه وبين العبادة و لكن يظهر منهم الاجماع على ان كل واحد من الخصال من ميراث في مال الميت من تكليف يجب ادائه بسبب الموت للاتفاق وكلمة الكل على ذلك ثم نقول اما الوارث منحصر في الولي فهو مخير بين كل واحد منها مع التمكن من كل منهما وفي صورة اختياره الصوم يجيء الخلاف المذكور والشيخ يجوز تبديل احد الشهرين بالصدقة وابن ادريس لا يجوز وكذا لو لم يكن له وارث آخر ولم يزاحمه في اختياره وان كان غيره صغيرا بل لا معنى للمزاحمة اذ بعد الامر كونه متبرعا فيمكن جريان المزاحمة على القول المشهور في ان يكون تبديل احد الشهرين بالصدقة من مال الميت [illegible] عندهم لا يستوي قيمة الصدقة المذكورة فلا بد من فرض المسألة على الشيخ في صورة عدم المزاحمة وكلامهم لا يأبى عن ذلك وكذا كلام ابن ادريس مبني كله على فرض وجود الولي سواء كان منفردا او معه غيره واما لو فرض عدم الولي او انحصار الوارث في غيره فيمكن المناقشة في دعوى الاجماع السابق لان كلماتهم منطبقة في ذكر الولي فلا بد من الرجوع الى القواعد فمقتضى استصحاب اشتغال ذمته لزوم اختيار احد الخصال وتعلق الحق بالتركة بدخوله الجملة الاتيان باحدها الا ان الاصل عدم انتقال المال الى الوارث الا فيما ثبت فيه ثبوت قضاء العبادة عند فقد الولي ولزوم الاستيجار كما مر لم يثبت عليه الا في صورة تعيين العبادة عليه وهو خلاف المفروض فهنا الامر مردد بين العبادة وصرف المال فالمولى لا بد ان يبادر كالوصي والحاكم او من يقوم مقامه يلزمهم احدهم باحدى الثلاثة وفي صورة التزامهم بالصيام فيجري فيما الخلاف المذكور والمراد هنا من الولي المباشر للامر فمحل النزاع في هذه المسألة حكم جواز تبديل احد الشهرين بالصدقة او بقي على الصيام على اي نحو يكون والمختار قول ابن ادريس ثم ان هذا الكلام اذا بقي الواجب التخييري متمكنا من فرادته الى زمان الموت واما اذا تعين احدها قبل الموت فان كان هو العبادة فهو على الولي ان كان متمكنا منها والا فيسقط ان لم يتبرع بها متبرع وان كان مالا يؤدى من مال الميت ولا على الولي العبادة ولا على غيره الا ان يتبرع بها وان بقي التخيير فيها متمكنا منها الى زمان الموت وانحصر الامر بعد الموت مثل ان يتلف المال قبل وصوله الى يد الوارث فلا يلزم العبادة على الولي ولا على غيره ولو مات الولي قبل التمكن من العبادة او فعله فيتعين احدى الماليين ولم اقف في كلماتهم على تفصيل هذه المسائل والاحتياط في الكل طريق النجاة **الثالث** يجوز لقاضي شهر رمضان الافطار قبل الزوال اذا كان عن عذر ان لم يتضيق رمضان الآتي او نظر الى الميت قبل ان يتصل به ذلك ويحرم بعد الزوال بلا عذر ويجب عليه الكفارة لو افطر واما غيره فيجوز الافطار في غير المعين مطلقا وفيه مسائل **الاولى** جواز الافطار قبل الزوال لقاضي شهر رمضان هو المشهور بين علمائنا وحكي عن العلامة في المنتهى الاولى الاجماع عليه ويدل عليه بعد الاصل والاجماع المنقول الاخبار المستفيضة كصحيحة عبد الله بن سنان رواها الشيخ في باب نية الصائم عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اصبح وهو يريد الصيام ثم بدا له ان يفطر فله ان يفطر ما بينه وبين نصف النهار ثم يقضي ذلك اليوم الحديث ويظهر من ملاحظة سائر اخبار الباب

قضاء شهر رمضان مع ان الاطلاق يكفي وقد روى في باب قضاء شهر رمضان عنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل متى شئت وصوم قضاء الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فاذا زالت الشمس فليس لك ان تفطر و وصفه الفاضل الاصفهاني بعد العلامة في المختلف بالصحة و قال في المدارك وليس ببعيد و لعل وجهه انه هو وقوع عبيد الحسين في السند وهو مجهول والظاهر انه عبيد بن الحسن ليس ببعيد الانحراف واحد من التهذيب و لعل في نسخهم كان الحسن وهو ثقة كما صرح به النجاشي والعلامة و واما الثاني من جهة البرقي فلا وجه له لكونه ثقة وكذا ابنه احمد وصحيحة جميل بن دراج على ان يكون الراوي عنه النضر بن سويد كما في نسختي من التهذيب و في بعض النسخ النضر بن شعيب وهو مجهول وصححها في المدارك و لعل نسخته ايضا كان كنسختي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الذي يقضي شهر رمضان انه بالخيار الى زوال الشمس وان كان تطوعا فانه الى الليل بالخيار الى غير ذلك من الاخبار و سيجيء بعضها و عن ابي الصلاح وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع حرمة الافطار قبل الزوال و هو المحكي عن ظاهر ابن ابي عقيل و ربما يستدل لهم بما رواه الشيخ في باب نية الصائم في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر ويتم صومه وبما رواه في الموثق في باب قضاء شهر رمضان عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة ما على الذي اصاب في شهر رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان و يرد على الاول مضافا الى الاضمار وان كان الاظهر جواز العمل بها انه او ما ذكرنا من الادلة فيحمل على الكراهة مع انه يمكن منع دلالتها اذ لعل المراد ان تجدد العزم على الافطار وحصول البداء لا يصير منشأ للبطلان فهو نظير ما مر من ان تجدد العزم على الصيام قبل الزوال يكفي في صحة الصوم اذا لم يسبقه مفطر ويؤيده ذيل تلك الرواية قال وسألته عن الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار ايصوم ذلك اليوم ويقضيه من رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم يصومه ويعتد به اذا لم يحدث شيئا و على الثانية مضافا الى عدم المقاومة للادلة المذكورة انها تحمل على ما بعد الزوال كما هو رواية العجلي الآتية قال الشيخ هذا الخبر وردنا درا وحمله على ما بعد الزوال مع الاستخفاف والتهاون ويظهر منه جواب ذلك و استدل لهم في المختلف بقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وبانه بدل عن رمضان فيجب اتمامه كالمبدل ولانه لولاه لكان تمامه مستحبا فلم يجز عن الواجب و يرد على الاول منع الدلالة لما ذكره في المختلف من ان النهي يتناول ابطال جميع الاعمال اذ الجمع المضاف للعموم وذلك انما يكون بالكفر لان الظاهر منه العموم الافرادي لا المجموعي يعني لا تبطلوا شيئا من اعمالكم مضافا بين كما انها الاولى وبعضها بين يبطلها او لا تبطلوها بمثل المن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس او لا تنووا اعمالا باطلا من باب ضيق فم الركية ولا تحبطوها بالمعاصي كما يظهر مما ورد في تفسير الآية فروى الصدوق في ثواب الاعمال عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ومن قال الله اكبر غرس الله له بها شجرة في الجنة فقال له رجل من قريش يا رسول الله ان شجرنا في الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا عليها نيرانا فتحرقوها وذلك ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم و على الثاني المنع من لزوم موافقة البدل للمبدل في كل شيء ومنع استلزام جواز ابطال المستحب **الثانية** ان ذلك اذا لم يتضيق وقت القضاء بسبب الرمضان الآتي اما اذا تضيق لضيق ما بقي من من وجوب المبادرة بالقضاء بين الرمضانين بل ربما قيل بحصول الوقت فيه وتأخير الوقت عن وقته او ترك المبادرة بما يحصل به حرام ولكنه لا يستلزم الكفارة للاصل وفقد الدليل وكذا الكلام مع ظن الموت قبل ان يفعله بعد ذلك لانه في معنى الموقت او الفوري **الثالثة** ان كل واجب معين بالنذر لا يجوز افطاره مطلقا وهو ظاهر وتجب الكفارة كالنذر المعين وصيام رمضان **الرابعة** كل واجب غير معين بالذات كالنذر المطلق وصوم الكفارة يجوز افطاره مطلقا غير قضاء رمضان بعد الزوال فانه لم يتضيق وفاقا للعلامة والشهيد الثاني بل يظهر من المسالك انه المشهور للاصل ولانه كان مخيرا في اختيار الايام وهو مستصحب وعن ظاهر ابي الصلاح وابن زهرة الحرمة لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم و قد عرفت ضعف الاستدلال و عن علي بن بابويه ان حكم قضاء النذر كقضاء رمضان في الحرمة و وجوب الكفارة ان افطر بعد الزوال و ربما استدل له بصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة فان قضاء الفريضة يعمه وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال ان ذلك في الفريضة واما النافلة فله ان يفطر في اي ساعة شاء الى غروب الشمس قال الشيخ في التهذيب المراد بالفريضة هو قضاء الفريضة لان نفس الفريضة ليس فيها خيار على حال ويمكن الجواب بان الفريضة في عرف الحديث انما يطلق غالبا على الواجب اصالة فلا يشمل النذر مع ان سوق الكلام في خبر سماعة انما هو لاخراج النافلة وان اختص الحكم ببعض الفرائض **اقول** و ما ذكره جيد في توجيه كلام الشيخ اذ ما ذكره من قوله ان نفس الفريضة ليس فيها خيار على حال ان اريد منه مطلق الواجب ليصير موافقا لمذهب ابي الصلاح ولم يعهد القول به من الشيخ فالظاهر ان مراد الشيخ من قضاء الفريضة قضاء رمضان وعلى هذا فقضاء رمضان ايضا ليس فريضة بنفسه بل هو واجب بالتبع فهو قضاء فريضة و اما صحيحة ابن سنان الاخرى فقد قلنا ان الظاهر منها ايضا قضاء رمضان وبالجملة الاصل دليل قوي ولا يجوز الخروج عنه بمثل هذه الادلة نعم هو احوط و اما الكفارة

**اقول** في نسختي من التهذيب هكذا سعد عن عبد الله عن محمد بن عيسى عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن سنان وفي كتب فقهائنا بدله عبد الله بن الحسين هكذا عن الحسين عن عبد الله بن سنان اه منه



فلم نعثر فيها على موثق يعتمد عليه وقياسه على البدل مع اصل النذر المعين ضعيف مع انه لا اختصاص فيه بما بعد الزوال و عن ابي الصلاح ان كان القضاء الافطار يجب به الكفارة [illegible] حكم القضاء وهو شامل لما قبل الزوال ايضا ولا دليل عليه **الخامسة** يحرم افطار قضاء شهر رمضان بلا عذر بعد الزوال ويجب بها الكفارة اما الحرمة فهو المشهور بين الاصحاب بلا خلاف كما في المسالك بل في المدارك هو مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا وعن الانتصار والخلاف والغنية دعوى الاتفاق عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة المتقدم بعضها والاتي بعضها ويظهر من الشيخ في كتابي الاخبار عدم الحرمة فانه قال بعد نقل موثقة زرارة المتقدمة انفا ويمكن ان يكون المراد بمن افطر هذا اليوم بعد الزوال على سبيل الاستخفاف والتهاون بما يجب عليه من فرض الله تعالى فيجب عليه حينئذ الكفارة على من افطر يوما من رمضان عقوبة وتغليظا عليه فاما من افطر وهو معتقد ان الافضل اتمام صومه فليس عليه الا ما قدمناه من اطعام عشرة مساكين او صيام ثلاثة ايام وتستعمل هذه العبارة اخرى ويمكن ان يكون مراده من الافضل مثل ما يقال ان الطاعة احسن من المعصية والاسلام احسن من الكفر واما وجوب الكفارة فهو المشهور بين الاصحاب ايضا بل عن الانتصار والغنية الاتفاق عليه وعن ابن ابي عقيل نفي الكفارة بالاطلاق ويدل عليه موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان يريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه قال الشيخ انه محمول على انه ليس عليه شيء من العقاب لان من افطر في هذا اليوم لا يستحق العقاب وان افطر بعد الزوال بل يلزمه الكفارة حسب ما قدمناه وليس كمن افطر في رمضان لانه يستحق العقاب والقضاء والكفارة **اقول** والاولى ان يحمل الرواية على ان يكون قوله بعد ما زالت الشمس ظرفا للخروج عن النية والافطار ويكون المراد من قوله قد اساء انه اساء في تأخير الزوال وان الاكل بعد افطار بالنص تشريع وهذا الحمل وجيه للرواية بل لا يبعد ادعاء ظهورها به بملاحظة تمام الرواية وكيف كان فلا يعارض مثلها الروايات المعتبرة المستفيضة المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة **ثم** انه في بعض ما حضرني من نسخ التهذيب الموجود للرواية وحسبنا من خواص بعض العصر فوجدته ما ذكره هنا راجعا الى ما فهمته رحمة الله عليه **ثم** رأيت الفاضل الاصفهاني في شرح الروضة اكثر البحث عليه وزيف كلامه حيث لم يستحسن تأويل الشيخ وذكر ما يقرب مما ذكرناه وفهم رواية عمار كما فهمنا ونقلها بالمعنى الاخير بحيث او حسب الفاضل انه سقط من الرواية شيء فلم يطابق تأويله الرواية وزيد البحث عليه بالاجمال الى نقلها وانما نبهنا على ذلك اذ البعض جعل هذا الخبر لعظيم الشأن والفريد المرصوص البنيان وللموصية او نذكره في اول الكتاب في تاكيد البليغ في عدم الابتداء الى رد شيء من مقاصد في شيء من الابواب فان كان هذا الفاضل الرفيع المكان ايضا ممن لا يسلم لشيء مما دونا خصه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **السادسة** اختلفوا في قدر الكفارة هنا فعن المشهور كما في المسالك هنا وفي الكفارات انها اطعام عشرة مساكين فان عجز صام ثلاثة ايام وعن ابي الصلاح التخيير بينهما وكذا عن ابن زهرة ناقلا عليه الاجماع وعن ابن البراج في موضع من المختلف وعن الصدوق انها كفارة شهر رمضان الا ان الفقيه بحمل رواية وقد عرفت ان الشيخ في التهذيب ايضا نقل ذلك اذا كان استخفافا وتهاونا والاول عن ابن حمزة موافقة التهذيب في صورة الاستخفاف وموافقة ابي الصلاح في صورة العجز وعن سلار انه كفارة اليمين وهو المنقول عن الكراجكي وكذا عن البراج في موضع من المختلف وعن ابن ادريس انه كفارة اليمين وعن ابن ادريس الشيخ في موضع آخر ولعل المراد فيهما واحد عند معاصره كما وقع اطلاق كفارة اليمين على مذهب المشهور في المختلف في باب الكفارات وكذا الشيخ في النهاية في باب الكفارات قال كفارة يمين فان لم يجد فصيام ثلاثة ايام وعن ابن ابي عقيل عدم وجوب الكفارة هو الحق في الكفارات فما استحسن حمل الكفارة على الاستحباب للاختلاف بعد [illegible] الروايات والاختلاف [illegible] بالزوال والعصر والاطلاق وضعف سند الاخبار [illegible] والاقوى قول المشهور **لنا** ما رواه الكليني والشيخ عن بريد العجلي عن ابي جعفر في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل زوال الشمس فلا شيء عليه الا يوم مكان يوم وان كان اتى اهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلاثة ايام كفارة لما صنع هكذا رواه الكليني والشيخ ولم يذكر قوله فان لم يقدر الى آخر الحديث وربما يقدح في سنده بالحارث بن محمد لانه مجهول وفيه انه ينجبر بعمل الاصحاب مع ان الراوي عنه الحسن بن محبوب وقال الكشي انه ممن اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عنه مع ان الشيخ روى في الصحيح عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلاة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان فعل بعد صلاة العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلاثة ايام كفارة لذلك وحملها الشيخ على قبل الزوال وبعده لانه اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين الا ان الظهر قبل العصر ولا بأس به مع خروج بعض الحديث عن الحجية لا يوجب سقوط ما سواه واذا ثبت الحكم ما بعد العصر ثبت فيما قبله لعدم القائل بالفصل **حجة** القول بانها كفارة شهر رمضان ما رواه

المتقدمة و لا وجه للقدح فيها من حيث السند لكان علي بن فضال فانه موثق والموثق حجة ولا بأس بتقييدها بما بعد الزوال لان كثيرا
اذا التحل حرمة الافطار قبل الزوال بحيث يفهم منها انه ليس عليه شيء بسبب الافطار قبل الزوال يصير بمنزلة المقيد لها فلا يرد ما استبعده في المسالك
من حمل المطلق على المقيد من جهة مخالفة الحكم فان الحكم في المقيد مثل رواية بريد مخالف لحكم هذا المطلق لتفاوت الكفارة فيهما مع ان نفس الكفارة
شيء واحد والاختلاف في كيفيتها بل يمكن ان يوجه الانقلاب ورواية المشهور من حيث الاعتقاد بعمل المشهور واصالة البراءة عن زيادة التكليف وضعف الدليل
الدال عليها سيما مع ملاحظة ما ورد من تسميتهم في الاخبار اسم القضاء شهر رمضان لرمضان والواو في تشبيه مثل اليوم المقضي خصوصا
مع ملاحظة الفرق بجواز الافطار هنا قبل الزوال دونه وما رواه زرارة وحفص بن سوقة عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء شهر رمضان
فيسبقه الماء فينزل فقال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في رمضان فيه قضاء الى ما ورد على السابق من الاطلاق انها ضعيفة ولا جابر لها و
قد يحمل على ان المراد من قضاء شهر رمضان اداءه وهو بعيد كتأويل موثقة زرارة بانه كان يقضي في شهر رمضان وهو لا يعلم انه شهر رمضان او بانه
بان فيه السائل اليوم عند الله من ايام رمضان واما حجة القول بكفارة اليمين فلعله السابق على الاشتراط في الرواية مسامحة في ذكر احدى الخصال وارادة التخيير بينها
وبين غيرها كما اتفق نظيره في سائر الكفارات كما نقلنا نظيره من المخ وغيره في عبارات الفقهاء ولكن الاعتماد على ذلك مشكل واما حجة التخيير فلم اقف
على ما يدل عليه الا الاجماع الذي نقله ابن زهرة ولا وجه للاعتماد عليه مع هذا الخلاف الواضح والاخبار الدالة على خلافه ويظهر من ذلك الكلام
في مذهب ابن حمزة وانه لا دليل عليه واما حجة ابن ابي عقيل فهو الاصل وموثقة عمار المتقدمة والاصل لا يعارض الدليل وقد عرفت الكلام في
الموثقة وقد عرفت وجه حمل اخبار الكفارة على الاستحباب كالخصال في آية الكفارات ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة تقضي شهر
رمضان فيكرهها زوجها على الافطار فقال لا ينبغي له ان يكرهها بعد الزوال والجواب منع ضعف السند ولا يضر اختلاف الاخبار مع حصول المرجح
واعلم ان المراد بثلثة ايام المتتابعة كما قطع به العلامة والجماعة وقيل لعله اجماع ويقتضيه حسنة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال كل صوم يفرق الا ثلثة ايام
في كفارة اليمين عند اللزوم ولا يحصل في مضيه صريح به وكذلك رواية سليمان بن جعفر الجعفري عن ابي الحسن عليه السلام قال انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم
وكفارة اليمين تنبيهات الاول وفي الكفاية مدّ في الاطعام او اشباع مسكين وسيجيء تحقيق المقام وذكر الخلاف في الكفارات ان شاء الله الثاني
قال في المسالك والروضة يجب امساك تمام اليوم مع الافطار بعد الزوال لانه مقتضى كلام الشهيد في الدروس وربما يستدل له بقوله عليه السلام في صحيحة هشام المتقدم
صام ذلك اليوم ويشكل بان الظاهر منه الصوم الشرعي بدل ذلك اليوم لا مجرد الامساك مع انه يستلزم لعدم التعرض للقضاء وعلى الموثقة زرارة ان الذي
اليوم عند الله من ايام رمضان بقرب انه يجب الامساك في رمضان ويخدشه منع كونه زائدا لكن منع لزوم المساواة في جميع الاحكام وربما يتمسك باستصحاب
وجوب الامساك وفيه ان الامساك المأمور به انما هو في ضمن الصوم الشرعي ولا معنى لاستصحابها فالاقوى عدم الوجوب كما نقل ابن فهد في تحريره للاصل
وفقد الدليل كما عرفت الثالث الاخبار الواردة في لزوم الكفارة وان كانت مختصة بالوقاع لا سائر المفطرات ولكن الظاهر عدم القول بالفرق كما صرح
به بعض الاصحاب الرابع قال في المسالك والروضة تتكرر الكفارة بتكرر السبب في شهر رمضان مطلقا او مع تخلل التكفير او اختلاف الجنس وفي الجماع خاصة
على التفصيل الذي تقدم ولعله استند الى موثقة زرارة المتقدمة وقد عرفت الجواب عنها والاصل عدم التكرار سيما في غير الجماع الذي هو مورد ذلك
الباب وظهور الروايات في المرة الاولى فالاقوى العدم سيما مع ما يستفاد من الاخبار من تفاوت رمضان مع غيره وان احترام اليوم فيه منظور مع قطع النظر
عن الصوم كما يظهر من حكم المسافر والحائض وغيرهما بخلاف غيره الخامس من نسي غسل الجنابة في شهر رمضان ومضى عليه ايام او كل الشهر وجب عليه
قضاء الصلوة اجماعا للاجماع على اشتراطها بالطهارة عن الجنابة واما الصوم فالاشهر الاظهر كما في الذخيرة والمسالك وجوب قضائه ايضا وذهب في
غاية المراد الى الاكثر ومنهم المحقق في المعتبر بظاهره وذهب ابن ادريس الى عدم وجوبه وقربه المحقق في الشرايع والاظهر الوجوب لصحيحة الحلبي قال
سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب في شهر رمضان قال عليه ان يقضي الصلوة والصيام ورواه في الزيادات وروى الشيخ في الصحيح عن عبد الله بن سنان
عن ابرهيم بن ميمون باندك تفاوت وما رواه الكليني والصدوق في الفقيه عن علي بن رئاب عن ابرهيم بن ميمون وهو وان كان مجهولا الا انه قد يروي عنه
ابن مسكان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان ثم ينسى ان يغتسل حتى يمضي لذلك جمعة او يخرج شهر رمضان قال عليه قضاء الصلوة
والصوم ثم قال وقد لا يكون في جميل وان من جامع في اول شهر رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ان عليه ان يغتسل ويقضي صلوته وصومه الا ان
قد اغتسل للجمعة فانه يقضي صلوته وصيامه الى ذلك اليوم ولا يقضي ما بعد ذلك ويؤيده ما ذكره المحقق في المعتبر من ان فتوى الاصحاب على ان الجنب
اذا نام مع العزم على الغسل ثم انتبه ثم نام وجب عليه القضاء سواء ذكر الاحلام بعد ذكره الاول او نسيه اذا كان التفريط السابق مؤثرا في ايجاب القضاء
فقد حصل هيهنا تكرار النوم مع ذكر الجنابة ولو لمرة فيكون القضاء لازما كما كان هناك الا انه منقوض بما قد ورد في الرواية الصحيحة الصريحة المشهورة

بذلك **فان قيل** انما وجب عليه القضاء في تكرار النوم مع نية الغسل فيكون ذاكرا للغسل ومفرطا فيه في كل يوم **قلنا** الذي ذكره بعض
بعض المصنفين ولا عبرة بقوله مع وجود النصوص المطلقة روى ذلك جماعة منهم ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ
ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما آخر ومحمد بن مسلم وسماعة بن مهران وغيرهما **و** لو قيل انما يلزم ذلك اذا تكرر النوم في المسألة
**قلنا** كما عمل بتلك الاخبار في الليلة الواحدة وان كان لم يسمه البقاء على الجنابة جاز ان يعمل بهذا الخبر في تكرار النوم في الليالي المتعددة ولا استبعاد في هذا
الآن يستبعد في ذلك ولا يلزم الكفارة لانا نقول قد بينا ان ايجاب الكفارة مع تكرار النوم لم يثبت واقتصرنا على القضاء الاخير في الوجهين نعم كلامه
ره **واما** جعلنا شويد المنابر بتعليل المنع لوجود الفارق بين المقامين كما ستعرف فلا اعتماد على العلة التي فهمها والعبرة انما هي بالنص مع استعداد في
الاعتراض الاخير وجوابه من سوق الاستدلال الاول الى الاعتماد على النص فيما يشمل كلما في الاول ايضا **و** مع ذلك كله في تعليله اشكال في غير النوم
الاول اذ لم يحصل التكرار فيه وحينئذ فلا استثناء ويحول حادث لم يعلم القول به من احد كما اشار اليه في غاية المراد **و** لعله لذلك تبع المحقق ابن ادريس **و** تمسك
دفعه بمنع تحقق الاجماع المركب لان غرضهم هنا حجر نبيانا ان السهو في الغسل يوجب القضاء في الجملة وليس في تخلية الجنابة في افساد الصوم منحصر في صور كما
لا انه مؤثر في جميع الافراد حتى في اليوم الاول **و** لذلك رجع صاحب البرالي قول المشهور مع انا نقول الاعتماد على النص يدفع عنا مؤونة هذه الايرادات **حجة** ابن
ادريس الاصل وعموم رفع الخطأ والنسيان الوارد في الرواية المتلقاة بالقبول كما في غاية المراد والقضاء من المواخذة وما يرفع انما هو المواخذة لا جميع احكامها كما هو
مع انها اقرب مجازات نفي الحقيقة هنا ومنع اشتراط الصوم بالطهارة الكبرى الا مع العلم ومن ثم لو نام جنبا في المرة الاولى فاصبح فانه يصح صومه وان تركها تمام
النهار عمدا فغيرنا اولى **و** فيه ان الاصل لا يقاوم الدليل والحديث مع سلامة سنده ظاهر في نفي الاثم والعقوبة فلا ينافي وجوب القضاء كالصلاة وقد اقمنا الدليل
على الاشتراط فلا مجال للمنع لما حققناه في الاصول من حجية اخبار الآحاد سيما مثل هذه الاخبار المعتبرة المشهورة ولما قياسه بمسألة النوم فقد عرفت حاله **ثم**
ان بعض الاصحاب كالشهيد في اللمعة نزل المسألة على من نسي غسل الجنابة حتى مضى الصلاة والصوم في الاشهر وكذا اطلق في شرح العلامة في القواعد وهنا الاطلاق
يشمل اليوم الواحد والاكثر منه الى انقضاء الشهر ويشكل **اولا** بان جميع الحلي وما في معناها ظاهر في غير صورة الانفراد **و ثانيا** بانه لا يظهر فرق بين
نحو هذه وبين ما لو نام جنبا اول مرة فاصبح ولم يغتسل وانهم حكموا فيه بصحة الصوم وان ترك الغسل طول النهار عمدا وحكموا هنا بوجوب القضاء فلو جعلوا اخلاقه
حكمها خاصا بحكمهم في الناسي يشمل ما لو نام الثاني الاولى واصبح ناسيا للجنابة حتى الليل وتقتضي حكمهم هنا وجوب القضاء الدخول في الناسي وتقتضي ما ذكروه
في الناسي عكس الوجه لدخوله تحت مسألة النائم **فاندفع** الاشكال لما تبين الفارق بين النوم والنسيان ان جعلنا الاشكال في عدم الفرق بينهما بين
هذا التكليف خلاف الاقوال كما بينا الاندراج ما اجتمع فيه النوم والنسيان في ايهما **فاما** الاول فيمكن الفرق كما يستفاد من غاية المراد بان النسيان مظنة التذكر
بخلاف النوم فلما انه لم يترتب عليه فلا تفريط فيه بخلاف الناسي فانه مع تنبهه يفطن في مظنة التذكر ومع عدم تذكره مع طول الزمان لا يكون الا لتفريط
**و** لذلك يقع بوجوب القضاء على النائم ثانيا فانه يفطن التذكر بينهما فنومه ثانيا ايضا تفريط وتوضيح ذلك ان تقديم النسيان قد يكون اختيارا ولذا
مدح الله المؤمنين بقولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا **و** بعضها حدد من لزوم اعادة الصلاة على ناسي ازالة النجاسة معللا بان ذلك لاجل ان يهتم بامرها
لا ينسى ويشهد له قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان **واما** الثاني فنقول لما اجتمعا كما لو نام اولا ثم انتبه ليلا ونسي الجنابة واستمر الى الليلة الآتية فضلا الا
الاندراج في مسألة النسيان وعليه القضاء لان النوم كان مرخصا فيه وترك الغسل مستند الى النسيان وهو التسبب في ترك نية مثلما لو نسي قبل النوم ونسيم
ثم نام الى [illegible] وقت الغسل واولى منه الاندراج ما لو تذكر بعد الانتباه ثم نسي سيما الغاطا طال زمان التذكر **و** لابد ان يراد اطلاق كلامهم في مسألة النوم
بعدم القضاء على غير ذلك وان لم ينتبه ليلا حتى انقضى وقت الغسل ثم استمر ذلك الى الليل فالظاهر الاندراج في مسألة النوم لاستناد ترك الغسل اليه **نعم**
مع استمرار النسيان الى ما بعد اليوم من الايام يندرج ما بعد اليوم الاول في مسألة النسيان **ثم** ان المتبادر من مسألة النوم والغالب الوقوع هو النوم عقيب
العلم بالجنابة ولما لو تمادى مدة التذكر بعد العلم بالجنابة ثم نام حتى فات وقت الغسل فيشكل الاندراج في مسألة النوم كما يشكل الحكم بلزوم القضاء لا
وعدم حصول النسيان بالفرض **و قد** ذكر في الروضة هذا الاشكال اعني المنافاة بين اطلاق لزوم القضاء بحيث يشمل اليوم الواحد هنا مع حكمهم بعدم القضاء
فيما لو نام الجنب حتى فات وقت الغسل **و** ذكر في دفعه وجهين **الاول** ان تخصيص هنا حكم الناسي بما تقدم حكم النائم عالما عازما على الغسل [illegible]
فيضعف حكم الجنابة بالعزم على الغسل **و الثاني** يحمل ما هنا على ما عدا اليوم الاول **و انت** بعد الذي فيما ذكرنا تعرف وجه الاول [illegible]
ما ذكرنا من تراده هنا بيان الحكمة في الفرق مع قطع النظر عن مسألة النوم وكثيرا [illegible] توجيها للاطلاق فهم العنوي في المقامين **و** اما الثاني فلا يرجع [illegible]
الاطلاق كما اشار اليه فيتجه بل انما المراد بمثل انا نقول بالقضاء في النسيان في غير اليوم الاول اذا تكررت الايام وعدم القضاء في النوم وهو غير الاطلاق لا
بيان الوجه في دفع الاشكال **و** اورد عليه [illegible] بالتفصيل ولا قائل به هنا وقد ذكرنا ان ذلك لا يضر **نعم** هنا يمكن ان نصير [illegible] الدفع لاشكال

في غاية الضعف وسنذكره في مسألة النوم مع مسألة النوم النسيان في اليوم الاول من الايام المتعددة و وجه الدفع انا لا نقول بوجوب القضاء الا فيما بعد اليوم الاول حتى يرد
علينا انه لا فرق بين المسئلتين فلم تفرقون شمر قال الشارح في الروضة ويمكن الجمع بينهما بحمل ما دل على حكم النسيان بان روايات الثاني انما دلت على حكم الايام اجمع
وروايات الاول تدل على حكم الليلة الواحدة فيفرق بين اليوم الواحد والاكثر من يوم عملا بمنطوق روايات الطرفين شمر انه يشكل بان قضاء الجميع يستلزم قضاء
الابعاض ويمكن ان يقال ... حكم هذا البعض الذي هو اليوم الاول كالليل لليوم الواحد في مسئلة النوم اقول ان اراد ان مسئلة كل
مسئلة من نوع ... كل واحد ولو فرض منفردا فهو اول الكلام بل لو فرضنا ان الشارع لو قال اذا نام في ليلة واحدة حتى الصباح لا يجب عليه الغسل ولو نام
ليالي متعددة يجب عليه الغسل لا يستلزم ذلك ... شمر انه ... في المسالك والروضة ... حكم الجنابة الحيض والنفاس لو نسيت غسلهما بعد
الانقطاع ... اقول وربما يستدل عليه بانهما حدثان ينافيان الصوم ولا يرتفعان الا بالغسل وبرواية ابي بصير
عن ابي عبد الله قال ان طهرت بليل من حيضتها ثم توانت ان تغتسل في رمضان حتى اصبحت كان عليها قضاء ذلك اليوم ويرد على الاول منع المنافاة الا مع
... و على الثاني بانها ظاهرة في العمد واما القدح في السند فلا وجه له لكونها موثقة ويظهر
... فلا دليل عليه ظاهرا الا ما دل على اتحاد حكمها مع الحائض وقد عرفت حكم الحائض واما الحاق النفساء فلا دليل عليه الا ما
... في محله من الاشكال في اشتراط ... بعكس البطلان على الجنابة ... وما ورد في الحيض ايضا مختص برمضان والنذر المعين
... ولكن انما هو فيما يثبت بطلانه ... بورود الرواية الواقع في اليوم ولو
كونها ... **القسم الثاني** في الكفارات واقسامها واحكامها
وما يلحق بها وفيه مطالب **الاول** في اقسامها ومقام تفصيل الكلام فيها في كتاب الكفارات ولكنا نذكرها هنا اجمالا لمناسبتها الكتاب
فنقول وهي اقسام **الاول** ما يجب فيه ... جمعا وهو كفارة القتل عمدا ... لوجوب الخصال الثلث فيه عتق رقبة وصيام شهرين واطعام ستين
مسكينا للاجماع ... الافطار بالمحرم في شهر رمضان على الاقوى وقد تقدم الكلام فيه **الثاني** ما يجب بعد
... وهو كفارة قتل الخطاء فانها يجب فيها العتق اولا ثم صيام شهرين متتابعين ثم اطعام ستين مسكينا على الاشهر الاقوى لصريح الاية والاخبار الكثيرة
ومثلها كفارة الظهار لصريح القران وكفارة افطار قضاء شهر رمضان بعد الزوال وقد تقدم البحث فيه وان الاقوى وجوب اطعام عشرة مساكين فمن
لم يجد فصوم ثلثة ايام وكفارة اليمين فقد صرح في كتاب الله تعالى بانها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة مؤمنة فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم والافاضة من عرفات عامدا قبل الغروب فانها بدنة فان عجز صام ثمانية عشر يوما كما في صحيح ضريس
وقد تقدم في اشتراط الصوم ... السفر وكفارة جزاء الصيد في مثل النعامة والبقرة الوحشية على قول ... والغنية الاجماع عليه لدلالة
اخبار كثيرة قريبة من التواتر عليه وهو احوط وذهب جماعة من الاصحاب الى التخيير لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم
متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما الاية لظهور كلمة او في التخيير بل
ربما ادعي ... بصحيحة حريز الاتية وكفارة شق الرجل ثوبه على زوجته او ولده وكفارة ... المرأة وجهها او نتف شعرها في المصاب ...
... **الثالث** ما كان مخيرا
وهو كفارة من افطر يوما من شهر رمضان على الاقوى وكذلك كفارة خلف النذر على الاقوى وقد تقدم البحث فيهما وكفارة خلف
العهد ... رواية ابي بصير ورواية علي بن جعفر وقيل انها كفارة يمين وكفارة الاعتكاف الواجب فانها كبرى مخيرة عند
الاكثر لرواية سماعة وعن الصدوق انها مرتبة لصحيحة زرارة وصحيحة ابي ولاد الحناط الدالتين على انها كفارة الظهار وكفارة جز المرأة شعرها في المصاب فانها
ايضا كفارة كبرى مخيرة ... في رواية خالد بن سدير المتقدمة وقال ابن ادريس انها مرتبة ... وقال في المدارك انه مستند
... الاصل ... وكفارة حلق الرأس في حال الاحرام لقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وصحيحة حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال مر رسول الله صلى الله عليه وآله على كعب
بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من رأسه فقال اتؤذيك هوامك فقال نعم قال فانزل الله هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك فامره رسول الله صلى الله عليه وآله بحلق رأسه وجعل عليه الصيام ثلثة ايام والصدقة على ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة وقال ابو عبد الله
... وكل شيء في القرآن فمن لم يجد فعليه كذا فالاول الخيار **الرابع** ما يجب مرتبا على غيره مخيرا بينه
وبين غيره وهو كفارة ... المحرمة ... بدنة او بقرة او شاة ... فان عجز عن الاولين فشاة او صيام ثلثة ايام فالصيام مرتب على

البدنة والبقرة مخير ابينه وبين الشاة هذا الانواع ذكرها المحقق في الشرايع وغيره واقتصرنا على شرح الاجمال موكولا التفصيل الى محالها **الثاني** في بيان ما يضر بالتتابع وما لا يضر **وفيه مسائل الاولى** ذكر جماعة من الاصحاب ان كل صوم يلزم فيه التتابع الا اربعة صوم النذر المجرد عن التتابع وما يشبهه من يمين او عهد وصوم القضاء وصوم جزاء الصيد والسبعة في بدل الهدي بل يندرج في المستثنى صوم رمضان وكفارته وكفارة خلف النذر وما في معناه وكفارة الظهار والقتل وكفارة حلق الراس في حال الاحرام وصوم بدل دم المتعة وصوم الثمانية عشر بدل البدنة وبدل الشهرين عند العجز عنهما وصوم الاعتكاف وفي كثير منها خلاف وسيجيء تحقيق الحال فيها في مواضعها ان شاء الله ومر الكلام في بعضها في مثل كفارة قضاء رمضان **واما** استثناء الاربعة فهو محكي عن الاكثرين ودليلهم الاصل واطلاق النصوص وعن ابي الصلاح فيمن نذر صوم شهر واطلق وجوب التتابع وهو المنقول في الذكرى عن ظاهر الشاميين ولعله لادعائه ان الامر للفور وربما يحتج له بان المتبادر من الشهر المتصل وفيهما منع ويؤيد المنع ان في ما رواه الشيخ عن فضالة وهو من اهل الاجماع عن صفوان عن عبد الله عن ابي ابراهيم (ع) قال قلت له رجل جعل لله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصوم فيبدو له فيفطر ويصوم فقال هذا كله جائز وعن ابن زهرة وابن البراج في صوم ما اطلاق نذره شهرا ان افطر مضطرا بنى وان كان مختارا في النصف الاول استانف وان كان في النصف الثاني اتم وجاز البناء والمحكي عن المفيد ايضا نحو ذلك الا انه لم يشترط الاطلاق بل اطلق فربما يحمل كلامه على المنذر متتابعا **وحجتهما** لعلها الى مستند ابي الصلاح ما رواه الشيخ عن موسى بن بكر عن الصادق (ع) في رجل جعل عليه صوم شهر فصام منه خمسة عشر يوما ثم عرض له امر قال ان كان صام خمسة عشر يوما فله ان يقضي ما بقي وان كان اقل من خمسة عشر ايام لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما وفي رواية الاخرى عن الفضيل بن يسار عن الباقر (ع) قال في رجل جعل على نفسه صوم شهر فصام خمسة عشر يوما ثم عرض له امر فقال جاز له ان يقضي ما بقي عليه وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجزه حتى يصوم شهرا تاما **وفيه اولا** ان موسى بن بكر واقفي ولا توثيق له الا انه يمكن ان يقال ان اصله المنقول منه معتمد كما صرح به الراوي عنه هنا وهو فضالة وذكر الشيخ في الفهرست ان ممن روى عنه عثمان بن عيسى وصفوان بن يحيى ولا توثيق للاخر **وثانيا** انها حكاية حال لا عموم فيها لعله كان قد صرح بشرط التتابع كما هو الظاهر وتوهم جريان نزاع الاستفصال لو كان جوابا عن سؤال **مع** انه لم يظهر كونه جوابا عن سؤال بل يتعين ان الظاهر من سؤال السائل هو صورة الاشتراط فانه المحتاج اليه ومحل الاشكال غالبا لا يقال في ذلك ما قدمنا من ان مع شرط التتابع انما تعين من الظاهر هنا اليه من محض اللفظ الشهر حيث يأتي **وثالثا** ان مقتضاهما الاستيناف لو لم يبلغ النصف في صورة العذر ايضا وهو مخالف لمذهبهم **و**عن المفيد والسيد في الانتصار ايجاب التتابع في جزاء الصيد وان كان نعامة وجب الستون يوما وستين لم نقف على مستندهم فلا يخرج عن اطلاق الاية وغيرها من غير دليل **و**عن المفيد وابن ابي عقيل وابن زهرة وابي الصلاح ايجاب التتابع في السبعة بدل الهدي لدلالة الامر على الفور وخصوص رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سألته عن صوم ثلاثة ايام في الحج والسبعة ايصومها متواليا او يفرق بينهما قال يصوم الثلاثة ولا يفرق بينها والسبعة لا يفرق بينها ولا يجمع السبعة والثلثة جميعا ورواية الحسين بن يزيد عن ابي عبد الله (ع) قال السبعة الايام والثلثة الايام في الحج لا يفرق انما هي بمنزلة الثلثة الايام في اليمين فربما يقدح في سند الروايتين وهو في رواية علي بن جعفر مشكل لان محمد بن احمد العلوي الذي في سنده وان كان غير منصوص على توثيقه في الرجال الا ان العلامة وصف الرواية بالحسنة في المختلف وكذا الشهيد الثاني في الدروس والروضة وفي كتاب الحج من المنتهى ذكرها بالصحة وهو يدل على توثيقه وقد دلالة الاولى لاحتمال ان يكون مراد السائل استعلام حكم التتابع والتفريق بين الثلثة والسبعة لا احاد كل منهما فاجيب بما ذكر تفصيلا فلعله لجواز التتابع لا الوجوب في السبعة ولزوم التفريق بين نفسيهما **وكيف كان ففي الاظهر** بحسب الاشهر لاطلاق الاية والاخبار وبعده الامر الثانية **مع** ان الشيخ نقل عن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر (ع) اني قدمت الكوفة ولم اصم السبعة الايام حتى فرغت في حاجة لي بعد قال صمها بعد ما قلت افرقها قال نعم **واما** صوم القضاء فقد مر الكلام في قضاء رمضان فان المذهب فيه عدم وجوب التوالي خلافا لظاهر ابي الصلاح وفاقا لظاهر الكتاب **واما** قضاء النذر المعين فالاقوى فيه ايضا ذلك للاصل وعدم الدليل وكون القضاء فرضا جديدا تابعا للدليل المثبت وقياسه على الاصل باطل استظهر الوجوب في الدروس **و**ليس لهما يعتمد عليه الا القياس بالاصل وان لو اخرجه على شيان الصوم تابعا فكما يجب تحصيل الصوم يجب تحصيل تابعه **وفيه** ان لا قوام الجنس بعد انتفاء الفصل وفعل التدارك باعتبار متعلقه وهو الصوم في الوقت الخاص ولولا امر بالقضاء لما اوجبناه ايضا

**الثانية** قالوا كل ما يشترط فيه التتابع اذا افطر في اثنائه لعذر يبني عليه بعد زوال العذر **و**استثنى منه جماعة من الاصحاب كل ثلثة يجب فيها التتابع وان كان الافطار لعذر **اما الاول** فان كان في الشهرين او الشهر الواحد فلا خلاف فيه بينهم ظاهرا الا ما ينقل عن نهاية الشيخ في الشهر المتتابع لو نذر بالتتابع والتتابع من الشهر الى ثلثة فهو ابتداء مقتضى اطلاقهم **والذي** يدل عليه في الشهرين صحيحة رفاعة قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل عليه صيام شهرين متتابعين فصام شهرا او مرض قال يبني عليه جميعا قلت امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين فصامت وافطرت ايام حيضها قال تقضيها قلت فانها قضتها ثم يئست من المحيض قال لا تعيدها اجزأها ذلك وسألت ابا عبد الله (ع) عن رجل كان عليه صيام شهر فصام خمسة عشر يوما ثم مرض واذا برئ يبني على صومه ام يعيد

ما ادعيناها من الروايات

ما ادعينا الشهرين والشهر من العلة المنصوصة في هذه الروايات مثل صحيحة جميل ومحمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل الحر يلزمه صوم شهرين متتابعين
في ظهار فيصوم شهراً ثم يمرض قال يستقبل فان زاد على الشهر الآخر يوماً او يومين بنى على ما بقي ورواية ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قطع صوم كفارة
اليمين وكفارة الظهار وكفارة الدم فقال اذا كان على رجل صيام شهرين متتابعين فافطر او مرض في الشهر الاول كان عليه ان يعيد الصيام وان كان الشهر
الاول وصام من الشهر الثاني شيئاً ثم عرض له ما فيه العذر فانما عليه ان يقضي فحملها الشيخ على الاستحباب او ما اذا كان المرض مما لا يمنع من الصوم وكذلك البحث
عن كل ما سواهما من الروايات ويظهر من الجواب عن مثل رواية موسى بن بكر المتقدمتين ولنا ما وجدنا انه من ذكر مخالفة الشيخ في النهاية فانه
قال ومن نذر ان يصوم شهراً متتابعاً فصام خمسة عشر يوماً وعرض له ما يفطر فيه وجب عليه صيام ما بقي من الشهر وان كان صومه اقل من خمسة عشر يوماً كان
عليه الاستئناف فان ظاهره وجوب الاستئناف مع العذر ولعل دليله رواية موسى بن بكر وانه يرد من المتابعين يخرج عما تعلق به النذر فلا يحصل الامتثال



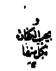
وان لم يكن اثماً للعذر وفيه ان الخبرين لا يتفاوتان ادلة المسئلة لما عرفت واما الاستدلال لا بعد حصول الامتثال فيحتاج الى تمهيد مقدمة نافعة
في المقام بل بعضها عام في كثير من المهام وهو ان التتابع الحاصل في ايام الصيام اما من باب ما حصل قسراً او بالتبع من دون قصد اليه لا من جعل الله تعالى
ولا من جعل العبد واما يحصل بجعل الله تعالى وجعله واما يحصل بجعل العبد فالاول كالتتابع في ايام شهر رمضان فان كون الواجب مضيقاً منطبقاً على عدد
من دون زيادة ونقصان يستلزم لزومه متتابعة ولا يوجب ذلك مدخلية التتابع في ماهية العبادة بل كل واحد من الايام عبادة مستقلة لا يوجب الاخلال
ببعضها الاخلال بالجميع ومن ثم انه فيما نحن فيه ان الاخلال بالتتابع فيه لا يوجب القضاء بجميعه بسبب عدم الاتيان بالجميع على هيئة الاجتماع ومن ذلك
المترتب بيتعين المسئلة الماضية في الصلوة في باب ترتيب قضاء الفوائت وقد حققنا ثمة عدم الدليل على وجوب الترتيب في غير ما كان الترتيب من
جعل الله مثل الظهرين في اليوم الواحد والعشائين في الليلة الواحدة واما تقديم الصبح على الظهرين وهما على العشائين واليوم السابق على الاتي فليس من
جعل الشرع بل انما هو من لوازم تعاقب الاوقات في نفس الامر ومن قبيل التتابع في رمضان اداء وقضاء وفيما بين رمضانين والثاني كالتتابع

الشهر الثاني على الاولى

الواجب في شهري الكفارات ونحوها وذلك ايضاً يتصور على وجهين الاول ان يكون مقصوده جعل المجموع عبادة واحدة مركبة والثاني ان يكون مقصوده
التكليف بواجبين احدهما وصف للاخر فالقيام واجب والتتابع واجب آخر ويظهر الثمرة في بطلان الكل ببطلان الجزء فيبطل على الاول دون الثاني و
يتفرع عليه ان الاخلال بالتتابع موجب للبطلان والاستئناف سواء كان لعذر ام لا ولا يستلزم ذلك حصول الاثم وقد يبطل ولا اثم كما في صوم العيد على
الاول وقد يأثم ولا يحصل البطلان على الثاني فالاصل على الاول وجوب الاستئناف الا ما اخرجه الدليل كما في صوم الافطار لعذر فيحتمل التعليل



بانه مما حبسه الله وغلب عليه استبدال عن الواجب يعني البناء بعد الافطار ليس بفعل الاتيان بالمكلف به بل هو اتيان ببدله كالتيمم بدل الوضوء على الوجه
الاخر فالاصل عدم البطلان وان حصل الاثم فالحكم بالاستئناف اذا افطر في الشهر الاول بلا عذر انما هو من جهة دليل خارجي فالعمدة تحقيق ان الا
في امثال ذلك ايهما وان التتابع الواجب في الشرع في امثال ذلك من ايهما حتى يجعل اصلا وقاعدة ولا يبعد ترجيح الاخير لان الاصل عدم التركيب و
قد يفرق بين ما ورد بلفظ عليه صيام شهرين مثلا او كفارته كذا فان الظاهر في الماهية المتحدة والاول في تعدد الواجبات واما مثل الاعتكاف
فالظاهر انه ماهية مركبة وليس قابلا للوجهين فالاصل فيه وجوب الاستئناف والخروج عنه موقوف على الدليل واما ما كان من جعل العبد فمثل ما لو نذر
صيام ايام متتابعات فاما بقصد الاجتماع يعني يعتبر كون المجموع من حيث المجموع مورد النذر او بقصد كون كل واحد منها مورد النذر او يطلق ويترتب
على الاول انحلال النذر بمجرد التفريق بل بمجرد الاخلال بشيء منه ولو كان اولهما بخلاف الثاني ومن فروعه نذر صوم كل خميس او تهجد كل ليلة فان قصد
مجموع الايام والليالي فيحصل بالتخلف في خميس وليلة العصيان فيما تعلق به النذر بخلاف ما لو جعل كل واحد منها مورد النذر فيحنث بكل واحد منها ولا ينحل



في الباقي والاشكال في صورة الاطلاق اما بفرض عدم قصده حين النذر لقصد احد الامرين بل يقول لله علي صوم كل خميس او تهجد كل ليلة او في صورة فرض موت
الناذر وارادة الولي العمل على مقتضاه والظاهر الحمل على كل واحد من الاحاد لظهور اللفظ في ذلك وكونه مقتضى الاصل فلا ينحل النذر وفيه
ان الاصل عدم كما انه عدم اعتبار التركيب فالاصل عدم اعتبار الاستقلال لكل منها في كونه مورد النذر وايضاً فيقال لان الايجاب الكلي يرتفع بالسلب الجزئي وهو
ظاهر ويظهر من ذلك الكلام فيما لو جعل على نفسه لله صوم شهر متتابع ثم ان بعد البناء من جهة العذر وهل يجب المبادرة الى الصوم بعد زوال العذر



ام لا قولان اظهرهما وفاقا للمسالك والمدارك العدم لو جود فاحق التتابع الواجب حسب المعهود ولا يبرئ الميسور الصوم خلافا للدروس حيث قال
ولا يجب الفورية بعد زوال العذر واما استثنى جماعة من الاصحاب الثلاثة الايام الواجبة للتتابع كالشهيدين في الدروس والروضة الاوثلثة الهدي
لمن صام يومين وكان الثالث يوم العيد اكتفى في المسالك باستثنائها كالثاني اليمين وقضاء رمضان وثلثة الاعتكاف وكذا العلامة في القواعد واما حكاية
استثناء ثلثة الهدي من هذا الاستثناء فهو للشبهة كما سيأتي فحكموا بالاستيناف مطلقا وقال المحقق في الشرايع وكلما يشترط فيه التتابع اذا افطر في اثنائه

لعله يبني عند زواله ولم يفرق بين الثلاثة ضعيف لانه قال ان صوم دم المتعة يبني فيه ان كان الافطار ليوم النحر وقد صام يومين والا بان كان لعذر بغير يوم النحر او لم يصم الا يوما استأنف وكذا في النافع والمعتبر وشبه كلام العلامة في كثير من كتبه وذهب ابن ادريس الى جواز البناء في صوم كفارة اليمين اذا افطر لعذر سواء تجاوز النصف ام لا ونص في ثلاثة المتعة انه لا يجوز التفريق الا اذا صام يومين ثالثهما العيد وعن يحيى بن سعيد انه لا ان افطر في كفارة اليمين وشبهها استأنف بكل حال فان كان مرجع الضمير الكفارة فقد ذهب الى الاستيناف فيما يشبه كفارة اليمين في كونها ثلاثة متتابعة وان كان اليمين فخص اليمين وما اشبهه من النذر والعهد وظاهر السيد عدم الفرق بين الثلاثة وغيرها وادعى الاجماع على ان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولا يلزمه الاستيناف وهناك اقوال اخر ويظهر من ابن حمزة ايضا عدم الفرق بين الثلاثة وغيرها في انه لا يستأنف اذا كان لعذر والاولى البناء على القاعدة التي مهدناها سابقا ولكن لعل النصوص في الاخبار من ملاحظة انما كان من حبس الله وغلبة على العبد فليس عليه شيء مضافا الى اصل البراءة يؤيد الثاني من عدم الفرق بين الثلاثة وغيرها ويؤيده ظاهر دعوى الاجماع في الانتصار ولا ينافيه احتمال تحقق الهيئة المركبة في بعض افرادها مع ان ثبوتها في كثير منها بل في غير الاعتكاف في غاية الاشكال واما ما رواه الشيخ في الصحيح في باب قضاء شهر رمضان عن الحلبي عن الصادق (ع) قال صيام كفارة اليمين في الظهار متتابعا والتتابع ان يصوم شهرا ويصوم من الآخر اياما او شيئا منه فان عرض له شيء يفطر منه افطر ثم قضى ما بقي عليه وان صام شهرا ثم عرض له شيء فافطر قبل ان يصوم من الآخر شيئا فلم يتابع فليعد الصوم كله وقال الصيام ثلاثة ايام في كفارة اليمين متتابعات ولا يفصل بينهن فلا ينافي ما ذكرنا اذ لعل المراد انه ليس كذلك في الظهار بحيث اذا جاوز النصف يبني عليه وان لم يكن لعذر ولا دلالة فيه على ان العذر ونحوها يجب عليه الاستيناف وما رواه سليمان بن جعفر الجعفري رواها في اول الباب وقد مرت سابقا وفي آخرها انما الصيام الذي لا يفرق كفارة الظهار وكفارة الدم وكفارة اليمين ففيه مضافا الى ضعفها ان الحصر فيها اضافي فانها في بيان ان قضاء رمضان لا يجب فيه التتابع واما حسنة عبدالله بن سنان عن الصادق (ع) كل صوم يفرق الا ثلاثة ايام في كفارة اليمين فلعلها دليل من استثنى الثلاثة مطلقا بناء على ان المراد بكفارة اليمين كل ما هو مثلها في العدد ويكون المعنى ان كل صوم يقبل التفريق ولو لعذر الا كفارة اليمين و لا يبعد ان كل صوم يجوز فيه التفريق ولو كان بلوغ النصف اي تجاوز عنه فيجوز التفريق الا كفارة اليمين فلا يجوز فيه ذلك وان قبل التفريق بعذر فكن لابد من تخصيصه بصوم المتعة فان الظ سقوط التتابع اذا كان الثالث يوم النحر ولو اختيارا ولكن يشكل الاعتماد على مثل ذلك فانه لو حملت ما يفرق فيه … فلا بد من تعيينه ولو حملناه على انه يجوز التفريق فلا يصح اطلاقه بالنسبة الى الشطر الاول مطلقا والى الثلاثة في اختيار او ارادة التجاوز في بعضه لا يليق بالحكم ومع احتمال التحصيل الاجمال في حكم الثلاثة ايضا فلا يمكن الاستدلال ولو حملناه على … يقبل التفريق في الجملة وتم … الاستدلال بالمستثنى لان صوم … لا يقبل التفريق مطلقا الا انه لا يعرف … منصوصية في الاخبار وظاهر الاجماع المنقول عن السيد الدال على ان المعذور يبني وكذا … قال … بعض صوم كفارة الحلف وكفارة اليمين فمن فرق مختارا استأنف ومن فرق لعذر يبني بدليل ما قدمنا يعني … ولعل الاعتماد على هذه المذكورات على الحسنة مضافا الى اعتضادها بالاصل وكيف كان فلا ينبغي الاشكال اذا كان الثالث يوم العيد في صوم المتعة اضطرارا … ولا يبعد ثم ان العذر الموجب للبناء هو المرض بلا اشكال ولا خلاف ظاهرا … الانتصار الاجماع عليه الحيض … بما قيل انه اولى من المرض لانه لا … منصوصا في الاخبار ايضا كما عرفت وتعليل العروة ايضا يشهد بهما ولعل من يكتفي اراد المثال والنفاس مثل الحيض والظاهر ان الحامل والمرضع اذا خافتا على الولد حكمهما ايضا وعن … انه لا خلاف … واما السفر فقد اختلف كلام الاصحاب فيظهر من بعضهم العكس مطلقا كابن ادريس … ان السفر عندنا يقطع التتابع سواء كان مضطرا اليه او مختارا وعن يحيى بن سعيد انه … نعم المرض والحيض … ولو قيل ان كان السفر ضروريا بنى وان كان اختياريا استأنف كان حسنا وقطع به العلامة و … في الدروس واما الضروري فيما اذا حدث سببه بعد الشروع في الصوم ويظهر من ذلك انه اذا علم انه يضطر الى السفر في الاثناء فلا يشرع فيه وهو محل التأمل … نعم يكون عذرا اذا انقدم السبب كما لو صادف الوقت وقد اختلف فتاوى الشيخ فظاهر كلامه في النهاية انه غير مخل بالتتابع مطلقا وعن الخلاف انه قال اذا صام من الشهر الاول فافطر قطع التتابع ووجب عليه الاستيناف ثم قال دليلنا قوله تعالى صيام شهرين متتابعين وهذا لم يتابع وايضا فالسفر باختياره فلا يجوز له الافطار كالحضر فان قوله … يدل على انه ليس بعذر مطلقا واما اخر كلامه فكلامه مطلق مشتبه المقصود واظهر احتمالاته ان يكون … الاستدلال بالعلة المنصوصة المنهية في الاخبار فاول الكلام استدلال بالاية على لزوم التتابع والمفروض عدم الحصول … ما ذكره اخيرا دفع لما يتوهم من ان السفر كالمرض والحيض لانه ايضا رخصة من الله تعالى فهو ايضا مغلوب لا باختياره بامر الله تعالى المسافر بالافطار وتوضيحه انه حصل باختياره بخلاف المرض والحيض فليس مغلوبا مع الامكان تركه وتشكل معنى قوله فلا يجوز له الافطار بان يكتفي بذلك في امتثال الامر بصيام الشهرين كالحضر يعني كما لو اتيا به وكان في الحضر لا يجوز ان يفطر في الاثناء مكتفيا بما اتيا عليه فكذا في السفر وانما قيدناه بذلك لانه دليل على حرمة الافطار في غير شهر رمضان و

السند المتين ومضنا ان رمضان بعد الزوال كما مر تبعا للمصنف تقولا لابي الصلاح وغيره واما ما ذهب اليه المفيد وابن حمزة من جواز شهرين متتابعين في السفر
فهو ليس قولا بوجوبه في السفر يعني عدم جواز افطاره ولا مستلزما له بمعنى ان السفر ليس بمانع عن صحته كما لا يمنع عن صوم دم المتعة وصوم ثمانية عشر يوما
بدل البدنة للمفيض من عرفات قبل الغروب ونحو ذلك فيرد على كلامه هذا اولا ان ذلك لا يتم في الافطار الواجب وثانيا انه على القول بجواز
هذا الصوم في السفر لا دليل على جواز افطاره الا اذا ضاق الوقت واما حمله على الاختصاص بالسفر الاختياري وان ما يجب عليه الصوم ولا يجوز
الافطار لكون السفر مستبيحا كما مر يوما فهو غفلة ولعل هذا التوهم نشأ على السفر في شهر رمضان كما اشرنا اليه في بحث قضاء الولي عن الميت اذا
فاته بسبب السفر من توجيه بعضهم لكلام العلامة وهو مع فساد اصله يرد بان ظاهرهم الفرق لثبوت وجوب الصوم ثمة عينا دون ما نحن فيه فالظاهر الاقوى
مختار الفاضلين من جواز تخصيص لانه لا دليل ولا نص هنا على الاطلاق والعلة المنصوصة مقتضاها الى نفي العسر والحرج انما يفيد عذر ضرب السفر الاضطراري
دون غيره ثم ان من الاعذار الاغماء بين الايام ان لم يكن بفعل نفسه لانه مما غلب الله عليه كما مر واما لو نسي نية الصوم في بعض ايام الشهر
حتى فات محلها فيفسد صومه انما الاشكال في انه ينقطع التتابع ام لا قال في المدارك قيل نعم لان فساد الصوم يقتضي عدم التتابع وقيل لا لحديث رفع
ولظاهر التعليل المستفاد من قولهم ان الله حبسه وقوله وليس على ما غلب الله عز وجل عليه شيء وبه قطع الشارح قدس سره ولا يخلو من قوة انتهى اقول
وهو جيد لانه يمكن المناقشة في تلك الاخبار بان الظاهر من حديث رفع النسيان رفع المؤاخذة والعقوبة وان مفاد ما النسيان غالبا اختياري كما اشرنا
سابقا ولكن ما ذكر يعاضده الاصل ونفي العسر والحرج وان النسيان قد يحصل بسبب مرض او امر من غير اختياره ولا قائل بالفصل ثم ان مما فوت ثم
ان الشهيدين قال في الدروس لا يعذر بجهله مثل رمضان او العيد سواء علم او لا بخلاف مفاجأة الحيض والنفاس اقول وما ذكره في صورة العلم جيد
لعدم حصول التتابع ونيته من جهته وكذلك الممكن من تحصيل العلم اما في مثل الاسير والمحبوس فيشكل لصدق الغلبة والحبس الناشئين من
الجهل الذي لم يقصر فيه ولزوم العسر والحرج الثالثة اذا افطر في الاثناء لغير عذر استأنف الا في مواضع ثلثة في الشهرين المتتابعين بعد صوم شهر
ويوم فصاعدا وفي الشهر بعد صوم خمسة عشر يوما وفي الثلاثة لدم المتعة بعد صوم يومين ثالثهما العيد اما لزوم الاستيناف لو افطر لا لعذر فيدل
عليه انه لا يحصل الامتثال بالمأمور به بدون التتابع وقد عرفت الاشكال في هذا الاستثناء الكلية ولكن لا نعرف خلافا في الكلية واصرح بدعوى
الاجماع في المعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والسرائر في خصوص الشهرين بل في المنتهى والتذكرة اجماع فقهاء الاسلام ويدل عليه بعض الاخبار كما
سيجيء واما المواضع المستثناة فاما الشهران المتتابعان اذا صام شهرا ويوما من الثاني سواء كانا بكفارة او بنذر او شبهه فلا خلاف فيه بين الاصحاب
ونفي الخلاف في الانتصار والغنية والسرائر والتذكرة والمنتهى وفي الخلاف الاجماع عليه ويدل عليه من الاخبار ما تقدم من صحيحة الحلبي وصحيحة جميل ومحمد
حمران ورواية ابي بصير وغيرها وصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل صام في ظهار شعبان ثم ادركه شهر رمضان قال يصوم رمضان
ويستأنف الصوم فان صام في الظهار فزاد في النصف يوما قضى بقيته ورواية سماعة بل موثقته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صوم شهرين
ايفرق بين الايام فقال اذا صام اكثر من شهر فوصله ثم عرض له امر فافطر فلا بأس وان كان اقل من شهر او شهرا فعليه ان يعيد الصيام ويستفاد ايضا من
هذه الادلة صدق المتابعة لانها امر من المتابعة بالكل او بالبعض وبان حكم اكثر الشيء حكم كله غالبا وبنفي العسر والحرج ولا حاجة اليها خصوصا وفي
بعضها نظر بين ثم انا قد ذكرنا ان الظاهر عدم الخلاف في المسألة ولكن العلامة في المختلف استشعر من كلام الشيخ في النهاية عدم الاكتفاء بذلك الا
للعجز حيث قال في النهاية فمن وجب عليه شيء من هذا الصيام وجب عليه شيء منه فعليه ان يصوم متتابعا فان لم يتمكن من صيامه متتابعا صام الشهر الاول
ومن الشهر الثاني شيئا ثم يتم بعد ذلك عليه اقول والظاهر من كلماتهم ان موضع المسألة هنا بيان الاجزاء لا اثبات الجواز مطلقا فيمكن حمل كلامه في النهاية
على ارادة حكم جواز القطع الا مع العذر لا عدم الاجزاء بدونه ايضا كما يظهر من ملاحظة كلامه بعد ذلك واما مسألة الجواز فاختلف كلماتهم فقال
في المختلف من وجب عليه شهران متتابعان في كفارة ظهار او قتل الخطأ او غيرهما فصام شهرا او من الثاني شيئا ولو يوما ثم افطر لغير عذر جاز له البناء اجماعا
وهل يكون مأثوما او لا قولان قال ابن الجنيد لا يكون مأثوما وهو ظاهر كلام ابن ابي عقيل وظاهر كلام الشيخ وقال المفيد يكون مخطئا وكذا قال السيد المرتضى
وهو يشعر بالاثم وصرح ابو الصلاح وابن ادريس بالاثم والاقرب الاول لنا الاصل براءة الذمة ولان التتابع اما ان يحصل بذلك او لا فان
حصل فقد امتثل المأمور به فيخرج عن العهدة فلا اثم وان لم يحصل بذلك وجب عليه الاستيناف والتقدير انه لا يجب اجماعا فلا يقع فعله مجزيا ثم استدل
بصحيحة الحلبي ورواية سماعة المتقدمتين ثم قال ولان تتابع الشهرين يحصل بذلك لانه لا يجب في اتباع الشهر بالشهر تكميل الثاني ولانه تابع بين الاكثر
فله حكم الجميع ثم احتج للآخرين بان تتابع الشهرين انما يحصل باكمالهما ولم يحصل فيتحقق الاثم لا الاستيناف لاستلزامه الاجزاء مع الاثم والجواب المنع بان التتابع
انما يحصل باكمالهما اقول والقول بعدم الاثم قوي للعلامة وكثير من كتبه وتفصيل القول في الذم وما رجح في الادلة من الطرفين مجال واسع

في تفاوت قول المفيد ... صوم شهرين في السفر ... عليه

في وجوب الاستيناف لو افطر لغير عذر

في ان من الشهرين المتتابعين ... شهرا ويوما من الثاني ...

الذي يمكن ان يعتمد عليه من جانب القائلين بالاثم ان التتابع واجب بنص الكتاب في جميع الشهرين ولا ينافي حصول الاثم الاجزاء كما دل عليه صحيح منصور
وما في معناها من اخبار الباب ومن جانب المجوزين للتفريق صحيح الحلبي وغيره وروايتا سماعة ومالك في معناها من اخبار الباب وجوابهم عن ظاهر الكتاب انا نمنع
التتابع في ايام الشهرين بل المفهوم انما هو التتابع بينهما وهو قد يحصل بوصل الجزء الاول باول الثاني وان كان ايام كل منهما متفرقات ولزوم التتابع
بين الايام في الشهر الاول بعد صوم يوم من الثاني انما هو بالدليل الخارجي من اجماع او غيره ولما بعد تسليم ذلك فالقول بان صحيح الحلبي وما في معناها انما
لارادة تتابع نفس الشهرين مجازا او ان ذلك بدل عن الشهرين المتتابعين رضي الله به عنه في صورة افطار المكلف بلا عذر وسقط التكليف ولا
في تخصيص القرآن بخبر الواحد ولا في بيان مجمله وحمل الصحيح على ان المراد منه بيان الاجزاء المأمور به في الآية يحصل بذلك لان الظاهر انه بعيد من لب
بعيد فالظاهر انه بيان للجواز والاجزاء معا فالظاهر ترجيح القول بعدم الاثم ولكن الاحوط ان لا يفرق بين اجزاء الشهرين طلبا للمغفرة والمسارعة
الى الخير وتحرزا عن مخالفة جماعة من العلماء ثم يشكل المقام بناء على القول بانه يعتبر التتابع في مجموع ايام الشهرين وحصول الاثم بالتفريق وان اجزأ بما
لو علم مفاجأة رمضان او العيد في الاثناء فالشروع بذلك الصوم في محاق شهر يتعقبه رمضان او ثلاثين ذي قعدة الحرام وجعله من باب التفريق اختيارا بلا عذر
لانه صوم شهر ويوم من آخر مشكل فان الظاهر من الاخبار النفي للاجزاء انه اذا اتفق الافطار بعد شهر ويوم بلا عذر لا يضر مع كون الزمان قابلا للصوم
لانه يجوز اختيارا شهر ويوم لا يمكن بعدها الصوم ولكن التصريح بخلافه موجود في كلامهم قال في القواعد ولا يجوز لمن عليه شهران متتابعان
صوما الا يسلم فيه التتابع كشعبان خاصة ولو اضاف اليه يوما من رجب صح وكذا من وجب عليه شهر اذا ابتدأ بالتتابع ولو كان السادس عشر
وكان تاما صح والا استأنف ويعرف منه عبارات غيره ثم اعلم ان المراد من الشهر في امثال المقام هو الشهر الهلالي فقد يكفي في ذلك ثلثين يوما
كما لو شرع في اول الهلال ونقص الهلال في ليلة الثلثين منهما الثلثين يحصل شهر ويوم وقد لا يحصل الا بواحد وثلثين كما لو كان الشهر الاول
تاما فالمعتبر فيه هو شهر ويوم لا ثلثون ويوم واما الشهر الواحد للتتابع فان كان منذورا فلا اشكال انه يحصل التتابع بصوم خمسة عشر يوما منه ولا يجب
الاستيفاء وادعى عليه ابن ادريس الاجماع ويدل عليه روايتا موسى بن بكر المتقدمتان الا ان الاستدلال بهما على الاطلاق مشكل لقيدهما
بصورة عروض امر والفرق بين الشهر والشهرين ان التتابع في الشهر للتتابع هو تتابع الايام بخلاف الشهرين فانه يحصل في تتابع الشهرين فلا مسرح للفرق
بين النصفين في لزوم التتابع في الشهر الا بالدليل بخلاف الشهرين فان لزوم التتابع في ايام الثاني منهما ليس مقطوعا به فيكفي تتابع نفس الشهرين وهو
لا يتم الا بزيادة يوم وقد يحصل بشهر هلالي ناقص ويوم وقد لا يحصل الا بثلثين ويوم بخلاف الشهر التتابع فانه وان كان قد يحصل بستة عشر يوما
كما لو ابتدأ في اول الشهر الناقص ولكن حصول العلم بتمام النصف الاول لا يمكن الا بمضي خمسة عشر وكذا لو شرع في السادس عشر من شهر واراد تتمة نصف
الشهر التالي له واتفق كون الاول ناقصا فان حصول العلم بنصف ذلك النصفين لا يحصل الا بادخال يوم من الشهر الثاني في نصف الشهر الاول يعني
بتمام الخمسة عشر التي يحصل بها العلم بعده بمجموع النصفين وان كان زائدا على النصف بنصف يوم لعدم تبعض الصوم ثم لو ظهر نقصان الشهر الثاني
ولم يصم بعد التجاوز يجب عليه خمسة عشر يوما آخر لعدم التبعض ولو ظهر كونه تاما فخمسة عشر يوما آخر لا الاصل وحمل ابن ادريس ذلك الفرق
مقتضى التعبد بالنص حيث قال ومن نذر ان يصوم شهرا متتابعا فصام خمسة عشر يوما وافطر جاز له البناء وان لم يكن زاد على النصف شيئا الخ وفي الشهرين
لا بد ان يكون قد زاد على النصف شيئا الخ من الشهر الثاني وهذا امر في تواترت به الاخبار عن ائمة آل محمد الاطهار ولا يتعدى الى غيرهما من الحكم
شيخنا ابو جعفر في جمله وعقوده الى ان قال اذا كان عليه صوم شهر فصام نصفه جاز له التفريق في الثاني والبناء على ما مضى حملا على الشهر المنذور
او غير واحد ... والاظهر ما اجمعنا عليه من ترك التعرض لما عداه ونعمل فيه على ما يقتضيه اصول المذهب وعموم الامر والنصوص انتهى وعن
ابن حمزة انه استثنى في الشهر المنذور وجوز التتابع اذا افطر مختارا وان جاوز النصف بخلاف المنذور المطلق فيشترط في النصف الاول دون الثاني و
دليله روايتا موسى بن بكر المتقدمتان حملا لهما على المطلق وعن ابي حمزة انه اشترط في الشهر ايضا مجاوزة النصف كالشهرين والاقوى عليه مستند و
الظهر والاقوال قول الشيخ الاصل والاجماع المنقول عن ابن ادريس وروايتي موسى بن بكر بتقريب عدم الاستفصال فيشمل المقيد وما لو كان عروض الامر
من باب السفر الغير الضروري ولا يضر ... عليهم بتفصيلهما في صورة الاضطرار او اذا لم يبلغ النصف والظاهر عدم الفرق بين المنذور والعهد واليمين وشمولهما
الحديث واما غير المنذور ... كفارة السيد ... ففي الشيخ والعلامة بالمنذور في كثير من كتبهما ويحيى بن سعيد وابن حمزة على ما
حكى عنهم الا ان ابن حمزة اشترط مجاوزة النصف وقد عرفت انكار ابن ادريس اياه وقواه العلامة في المنتهى ويظهر من المحقق والشهيد التردد في
التتابع والتفرقة ونحو هذا الباب في المسالك واحتج في المختلف ... الاول ان كفارة السيد نصف كفارة الحر والتنصيف كما يكون في العدد كذا يكون
في الوصف وكما ان اتمام الشهرين بيوم كذا النصف يحصل التتابع به لان الشهرين في معرض النقصان لو اوجبنا تتابع الستة عشر يوما لزدنا على حكم

في تحقق التتابع في الشهرين والعدد فيه

في بيان المراد بالشهر في المقام وانه الهلالي

في تحقق التتابع في الشهر الواحد بصوم خمسة عشر يوما

الحكيم

في اختلاف الاصحاب في غير المنذور

الشهرين فذلك في تتابع الخمسة عشر التي يريد على نصف الناقص بنصف يوم وحاصله ان كفارة العبد نصف كفارة الحر وكما يعتبر التتابع بين نصفي كفارة
الحر كذا يعتبر التتابع بمعنى لزوم اتصال الشهر الثاني بالاول كذلك يعتبر بين احاد النصف الاول جميعا في كفارة العبد التي هي نصف كفارة الحر ولا يكون اعتبار
في حصول النصف في العبد وحصول نصف التتابع بين الشطرين في كفارة الحر بجزء واحد فكان الحاصل حصولهما في جميع كفارة العبد واجزاء الشطر الاول
منها يكون بيوم وذلك لان الشهر في معرض النقصان فكما لو شرع الحر في الصيام في اول الهلال واتفق كون الشهر ناقصا لا يحصل العلم بتنصيف تمام
الكفارة بصوم خمسة وعشرين بل قد يكون الشهر القابل تماما فيكون ازيد من الاول فالتنصيف انما يحصل بزيادة نصف يوم واذا لوحظ مع ذلك حصول التتابع
بينهما فلا يمكن الا بزيادة يوم فيكون صوم اليوم الاول من الشهر الثاني متمما للنصف الاول ولا يتم الا بزيادة لعدم جواز تبعيض الصوم ويحصل التتابع الثاني لعدم
التبعيض بمجرد الدخول في النصف الثاني وكذلك العبد لو شرع يوم السادس عشر من الشهر الهلالي واتفق نقصانه فلا يحصل العلم بتنصيف العدة وتتابع جميع اجزاء
الاول الا بانضمام يوم اخر من اول الثاني هو الخامس عشر وذلك لان الصوم لا يتبعض فلا يمكن الاكتفاء بنصف اليوم فيحتاج في تحصيل تتابع صيام جميع ايام
الشطر الاول الى يوم تمام ذلك اليوم فيحصل التتابع بين جميع اجزائه على فرض الشهرين تامين او ناقصين او مختلفين وان تفاوت الحال بالنظر الى الخمسة عشر
على التنصيف والتتابع في بعض الصور وبكونها ازيد من النصف في بعض الصور فلو فرضنا باعتبار ستة عشر يوما لزدنا على حكم الشهرين ومقتضى تنصيف وظيفة
العبد الحر بعد ملاحظة الفرق بين الشهر والشهرين بما قدمنا وعدم الحاجة الى ازيد من خمسة عشر يوما **هذا كله** اذا ارجعنا الضمير المجرور في قوله يحصل
التتابع به الى اليوم **و**ان ارجعناه الى نصف اليوم بضرب من الاستخدام او يجعل اللام في النصف عوضا عن المضاف اليه اعني نصف اليوم فالامر واضح **و**
**انت** خبير بان هذا بعيد تمام بيان لكيفية التتابع بعد البناء على ان التتابع المعتبر في الشهرين انما هو متابعة جميع اجزاء الشطر الاول وفي الشهرين متابعة الشهر
الثاني للاول وان تفرق اجزاء الثاني **و**هو فيما نحن فيه اول الكلام لعدم الدليل عليه **و** قياسه على الشهر المنذور باطل كما على الشهرين **و**من ذلك
يظهر ضعف الاستدلال بهما ايضا من انه لا يزيد على الشهر المتتابع وهذا اجزاء فيه تتابع خمسة عشر يوما فيثبت الحكم في الاضعف بطريق الاولى الخ ولو
وبطلان القياس **واما** ما استدل به ثانيا وهو رواية موسى بن بكر المتقدمة بتقريب ان الحمل على نفسه قد يكون بالنذر وقد يكون بفعل ما يوجب ذلك
من افطار او ظهار او نحوهما **ففيه** مع ما مر من القدح في الرواية ان الحمل ظاهر في مثل النذر لا في مثل ما ذكر **و**العجب من الشهيد الثاني حيث نفى البأس
عن ذلك الاستدلال في المسالك **و**هو بعيد جدا كما ذكره في المدارك **ثم** ان الكلام في وجوب التتابع وحصول الاثم بتركه وعدمه تمام مر في الشهرين و
لكن كثير منهم لم يتعرضوا للحكم وعن المفيد والشيخ في الجمل انه مخطئ بتركه وكذا ابن ادريس وابن زهرة وقال في الخ الخلاف في الاثم هنا لا في الاجزاء والتتابع
كما تقدم في الشهرين ومختاره ثمة عدم الاثم **و**لا يبعد ترجيح الاثم في المنذور المقيد بالتتابع وعدم منافاة رواية موسى بن بكر لذلك **واما** الثلاثة الايام
بعد يومين ثم انهما العيد بدل الهدي فلا خلاف بين الاصحاب فيه بعد اتفاقهم على وجوب التوالي كما ادعاه في المنتهى **و**دل عليه الاخبار **منها**
موثقة اسحاق بن عمار عن الصادق قال لا يصوم الثلاثة الايام متفرقة فقلت ان اذا صام يومين وكان الثالث يوم النحر جاز ان يبني بعد انقضاء ايام التشريق
ويستانف لو كان اقل من يومين او افطر في الثالث بغير يوم النحر **و**ادعوا عليه الاجماع في الخ **و**يدل عليه روايات مثل عبد الرحمن بن الحجاج في طريقها
مفضل بن صالح ولكنه يروى عنه الحسن بن محبوب عن ابي عبد الله فيمن صام يوم التروية ويوم عرفة قال يجزيه ان يصوم يوما اخر **و**صحيحة صفوان
بن يحيى الازرق عن ابي الحسن قال سألته عن رجل قدم يوم التروية متمتعا وليس له هدي فصام يوم التروية ويوم عرفة قال يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق
**و**روى الفاضل الاصفهاني عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن قال كان جعفر يقول ذو الحجة كله من اشهر الحج ومن صام يوم التروية ويوم عرفة
فانه يصوم يوما اخر بعد ايام التشريق ولم نقف على هذه الرواية **و**لعله اراد بها ما في اخر صحيحة عبد الرحمن الاتية **و**الظاهر ان الرواية سقط عنه قوله
من اشهر الحج وقوله ومن صام الى اخرها فان الشيخ في التهذيب ليس من تتمة الحديث فتبصر **و**كيف كان فالمسألة واضحة لاعتضاد الروايتين بعمل
الاصحاب والاجماع المنقول في الاصل ومعه حجية ما خالفهما وان كان اصح سندا **و**عن ابن زهرة انه قال والثلاثة في الحج يوم السابع والثامن والتاسع
من ذي الحجة ومن فرق صومها عن اضطرار وكان قد صام يومين قبل يوم النحر صام الثالث بعد ايام التشريق فاقتصر على ما لو كان الافطار عن اضطرار
**و**يمكن ان يكون قوله وكان الافطار عن اضطرار **و**يمكن ان يكون قوله وكان قد صام اه عطف تفسير للاضطرار فلم يكن مخالفا **و**عن الشيخ في جملة من
كتبه اطلاق جواز البناء اذا صام يومين **و**كذا عن ابن حمزة مع زيادة انه ان صام يوم التروية ويوما قبله وخاف ان صام يوم عرفة عجز عن الدعاء افطر وصام
بدله بعد انقضاء ايام التشريق **و**نفى عنه البأس في الخ مستندا بمستند ضعيف **فالاقوى** الاقتصار على ما ذهب اليه الجمهور من تأخير الثالث
الى انقضاء ايام التشريق وعدم جواز الاتمام قبله لا لانه لا الاجماع المدعى في كلامهم والاخبار على حرمة صوم العيد وايام التشريق **مثل** صحيحة ابن سنان
عن ابي عبد الله قال سألته عن رجل تمتع ولم يجد هديا قال يصوم ثلاثة ايام قلت له انها ايام التشريق قال لا **و**صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال كنت قائما

بل ومتابعة صوم العبد لوجوب التتابع

اصلي وابو الحسن قاعد امامي وانا لا اعلم فجاء عباد البصري قال فسلم ثم جلس فقال له يا ابا الحسن ما تقول في رجل تمتع ولم يكن له هدي قال يصوم الايام
التي قال الله قال فجعلت اصغي اليهما فقال له عباد واي الايام هي قال قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قال فان فاته ذلك قال يصوم صبيحة الحصبة
ويومين بعد ذلك قال افلا تقول كما يقول عبد الله بن الحسن قال فايش قال قال يصوم ايام التشريق قال ان جعفرا كان يقول ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بديلا
ينادي ان هذه ايام اكل وشرب فلا يصومن احد قال يا ابا الحسن ان الله قال فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم قال كان جعفر يقول ذو الحجة كلها من اشهر الحج
و زاد الفاضل الاصفهاني تبعا لك ومن صام يوم التروية ويوم عرفة الى اخر ما ذكرنا سابقا و الظاهر انه من كلام الشيخ كما اشرنا و ما رواه الشيخ عن
الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد وعلي بن النعمان عن ابن مسكان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتع ولم يجد
هديا قال يصوم ثلاثة ايام قلت له افيها ايام التشريق قال لا و الظاهر انه سقط من السند الثاني سليمان بن خالد و يؤيده ان الكشي روى عن يونس ان
عبد الله بن مسكان لم يسمع من ابي عبد الله عليه السلام الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج و كيف كان فالسند معتبر وعن ابن الجنيد انه قال فان دخل
يوم عرفة وفاته صوم ثلاثة ايام في الحج صامها بمنى ما بين اخر ذي الحجة وكان مباحا ايام التشريق وفي السفر وفي اهله اذا لم يمكنه غير ذلك و لعله اراد
رواية اسحق بن عمار وفي طريقها غياث بن كلوب عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يقول من فاته صيام الثلاثة الايام التي في الحج فليصمها ايام
التشريق فان ذلك جائز له و رواية عبد الله بن ميمون القداح وفي سندها جعفر بن محمد الذي ليس في حقه توثيق وقال في الفهرست له كتاب عنه
عن ابيه ان عليا كان يقول من فاته الصيام الثلاثة الايام في الحج وهي قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فليصم ايام التشريق فقد اذن له و
هما مع ضعفهما شاذان مخالفان لسائر الاخبار كما حكم به الشيخ في التهذيب وردهما فلا يعارض بهما ما قدمناها من الاخبار المعمول عليها المدعى على
مقتضاها الاجماع و قال الصدوق في الفقيه وروي عن الائمة ان المتمتع اذا وجد الهدي ولم يجد الثمن صام ثلاثة ايام في الحج يوما قبل التروية ويوم
التروية ويوم عرفة وسبعة ايام اذا رجع الى اهله تلك عشرة كاملة لجزاء الهدي فان فاته صوم هذه الثلاثة الايام تسحر ليلة الحصبة وهي ليلة النفر واصبح
صائما وصام يومين من بعده وظاهر هذا جواز الصيام في ثالث ايام التشريق و كذا يظهر ذلك من النهاية والمبسوط والسرائر كما حكي عنهم و عن علي
بن بابويه انه حكي عنهم انهم لا يجوزون صوم هذه الثلاثة في ايام التشريق و ربما يوجه بانهم انما منعوا صوم الثلاثة باجمعها في ايام التشريق وجوزوا
الشروع فيه في اليوم الثالث و لعل دليلهم صحيحة صفوان بن يحيى عن ابي الحسن قال قلت له ذكر ابن السراج انه كتب اليك يسألك عن متمتع لم يكن له
هدي فاجبته في كتابك يصوم ثلاثة ايام بمنى فان فاته ذلك صام صبيحة الحصبة ويومين بعد ذلك قال اما ايام منى فانها ايام اكل وشرب لا صيام
وسبعة ايام اذا رجع الى اهله فقربت انقضائها على انكار ايام منى فانه يشير باقراره صبيحة الحصبة ويومين بعدها و اجيب عنه بان المتبادر من صبيحة
الحصبة اليوم بعدها وهو رابع العيد كما صرح به صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة و يؤيده ما نقل عن الخلاف قال انهم قالوا اصبح ليلة الحصبة
صائما وهي بعد انقضاء ايام التشريق و على هذا فلا بد ان يوجه عبارة الفقيه بارادة الليلة الاتية من قوله تسحر ليلة الحصبة و كيف كان
فلا يعارض بما ذكر في اسناده لانهم ما قدمناه من الادلة فالعمل على ما قدمناه ثم ان الظاهر وجوب المبادرة الى اتمام الثلاثة بعد انقضاء ايام التشريق
و يظهر وجهه مما قدمناه في مسألة التخلف عن التتابع لعذر في الشهرين دون شهر و اعلم ان الشهيد الثاني ره قال في المسالك في شرح كلام المحقق
في هذه المسألة ظاهره ان التتابع لا ينقطع بالعيد ان كان يعلم ان العيد يأتي كذلك اطلاق الرواية يدل عليه بعينه و يظهر من بعض الاصحاب ان التتابع
مشروط بما لو ظهر العيد كان ظهره يقتضي خلافه والا استأنف و في الروضة في شرح قول اللمعة وفي ثلاثة المتعة بعد يومين لهما العيد قال ولو علم
ابتداء وصومه بعدهما ام لا و قال الفاضل في شرحه لاطلاق النص والفتوى من الاصحاب خصوصا وقد علم بالعيد بالنسبة لبعيد اقول
والظاهر ان مراده من بعض الاصحاب هو المحقق الثاني في حاشية الشرايع هنا ولكنه في كتاب الحج قال ظاهره الجواز ذلك وان علم ان الثالث العيد لاطلاق
الرواية بعينه و يؤيده ما نقله عن بعض الاصحاب مما نقلناه عن الدروس في اخر المسألة الاتية الا ان اطلاق الرواية فيما نحن فيه مما لا يقبل
المنع بلا شبهة فالعمل هنا على الاطلاق الثالث لا يجوز لمن عليه صوم متتابع ان يبتدئ زمانا لا يسلم فيه فلا يجوز لمن عليه صوم شعبان منفردا لمن عليه شهران
متتابعان وان انضم اليه بعضا لانه صوم تعلق به التكليف بالاصالة فلا يضعف بكونه كفارة قال الفاضلان وغيرهما الا ان يصوم قبله ولو يوما من آخر
رجب و الظاهر عدم الخلاف في المسألة الاتية لتطرق اليها سبيل المناقشة لما ذكرنا من ان الاخبار ظاهرة فيما لو طرأ الافطار بعد ما كان الزمان خاليا
للشهرين لا يبطل ان يشرع من سلخ رجب و لم نعثر من الاخبار ما يظهر منه حكم ذلك فالظاهر فساده لا لانه على ذلك انما هو اخبار صحيحة جميل بن دراج
ومحمد بن حمران المتقدمة ورواية الفضيل المتقدمة ايضا بملاحظة اوليها و يمكن الاستدلال بالاخير صحيحة منصور بن حازم المتقدمة فانه باطلاقه شامل لما نحن فيه و
كيف كان فالحكم عند الظاهر عدم الخلاف و قال في الشرايع تفريعا على المسألة ولا يجوز صوم شوال مع يوم من ذي القعدة ويفطر وكذا الحكم في ذي

ليلة الحصبة بالنفر بعد ايام التشريق وهو صبيحة النفر يوم الحصبة يوما الرابع عشر لا يوم النفر يجيء الحصبة

فان ابن مسكان يروي كتاب سليمان بن خالد

المحرم مع يوم من آخر ورد الاول في المدارك بمنع التفريع عليها ولعل نظره الى عدم الرمان فلا يفتقر **اقول** ولعل المحقق اراد البناء في اول الامر مثل ما لو علم ان الركب يسافر الى الحج في ثاني ذي القعدة وهو مستطيع او كان صومه مستندا ولعل ذلك في الثاني في المسألتان ظاهره كما ينصرف يومين وليس كذلك لو توسط العيد فلم يصل الشهر الاول الخ **و** يمكن دفعه بان نراده التمثيل لمسألة الزمان التكليف وعدم السلامة اما من جهة النقص كالاول على ما وجهنا واما من جهة التفريق في الشهر الاول كالثاني **نعم** يرد عليه الاشكال الاكتفاء بيوم واحد **ثم** ان تفريع حكم ذي الحجة انما يتم على ما قال الشيخ ذهب في التهذيب الى ان القاتل في اشهر الحرم يصوم شهرين منها وان دخل فيهما العيد وايام التشريق لما رواه الكليني ره والشيخ من غير طريق ومنعه ره مستنده ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن زرارة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل رجلا خطأ في اشهر الحرم قال الدية وصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم قال قلت هذا يدخل فيه العيد وايام التشريق قال فقال يصومه فانه حق لازم ومقتضى قوله لزوم صوم العيد وايام التشريق **و** لكن الرواية ليست بصريحة في ذلك **فكيف** كان فلا يعارض بمثل هذا الرواية مع شذوذها وندرة القائل بها عموم الاحاديث المجمع عليها الدالة على حرمة صوم تلك الايام كما سيجيء في المعتبر **و** سيجيء الكلام في ذلك **الفصل الثاني** في الصوم المندوب **و** فيه مسائل **الاول** يستحب الصوم في جميع ايام السنة الا الايام التي يجب فيها الصوم كشهر رمضان او يحرم كالعيدين وايام التشريق في منى لمن كان بها وان جعل موضوع المسألة اعم مما يجب فيه بالعرض كالايام المنذورة عينا او المحرمة للمرض ونحوه فالامثلة كثيرة **واما** الايام المكروهة فعند ذكر الاصحاب انها داخلة في المندوب لجواز اجتماع الندب والكراهة واستحالة خلو العبادات عن الرجحان بخلاف الوجوب العيني مع الندب وكذا الحرام لانهم جعلوا الكراهة في العبادات بمعنى انه اقل ثوابا من غيره وربما يعبر عنه بخلاف الاولى **و** **التحقيق** ان المكروه في العبادات يمكن تنزيلها على المعنى المصطلح وهو لا ينافي لزوم الرجحان في العبادات فيغلب مفسدة الفرد المتحقق فيه العبادات المصلحة الماهية مع قطع النظر عن خصوص فيصير مرجوحا او ينقص عنه فيبقى الاستحباب او يتساويان فيصير مباحا **و** **التحقيق** امكان اجتماع الحكمين من الاحكام الخمسة مع تعدد الجهة انما المحال اجتماعهما من جهة واحدة **و** قد حققنا المقام وبسطنا الكلام في ذلك في القوانين المحكمة من اراده فليرجع **و** **الدليل** على رجحان مطلقه هو الاجماع والاخبار **و** قد مر بعضها في صدر الكتاب **منها** الخبر النبوي صلى الله عليه وآله الصوم جنة من النار قال في الصحاح الجنة بالضم ما استترت به من سلاح والجنة السترة قال في المسالك المراد به انه سبب للمغفرة والعفو عن الذنب الموجب للنار وزيادة على غيره من العبادات في الاكل ويجب بعض من النار المستحقة بتركه وكل مندوب يرجح بتركه تكفير الصغائر الموجبة لها كما قال سبحانه ان الحسنات يذهبن السيئات فقد ورد ان تمام العمل من الصوم والصلوة وغيرها تكفر الذنوب الصغائر **اقول** استعمال الجنة انما هو لدفع سلاح الخصم الحاصل بالفعل وهو في الواجبات على ما ذكره غير متصور الا قبل ترك الواجب ومع فلا يصح جنة يحفظ عن ترتب العقاب عليه مع انه لا مانع من كون نفس فعل الواجب دافعا للنار المتهيئة لترك الفعل بسبب آخر ومع ذلك فالعمل على نوع كذا اراده كونه ساتر عن النار اذا لعن غيرها بعد **و** يمكن ان يكون المراد انه جنة من نار الشهوات المفضية الى النار او من نار الغضب ايضا للزوم ترك الاكل والشرب فيها واهتمام الشرع بترك الجهالة والغضب والسفاهة فيها او ان سائر العبادات كالاسلحة الدافعة للاعداء الا الجنة الدافعة لها بخلاف الصوم واستعمال الجنة ادل وادفع عن استعمال الاسلحة من جهة ان الاخلاص في الصوم اسهل في الحصول فهو اشبه بالجنة من سائر العبادات لانها يحتاج الى الاعلان والاظهار كالسيف والسنان المحتاجين الى الرفع والاعلان **فعلى** ما ذكرنا يكون استعارة تحصل بهذا القول **و** **على** ما ذكره يحتاج الى تقدير بحصله الاستعارة في جميع العبادات ثم جعل التنوين في اللفظة المذكورة في هذا الخبر للتعظيم من باب ذكر العام وارادة الخاص **و** **فيه** مع انه لم يظهر نفسه قول في ذلك من الاخبار يستلزم مجازين بخلاف ما ذكرنا **الثاني** يستحب مؤكدا صوم ثلاثة ايام من كل شهر وهي اول خميس منه وآخر خميس منه واول اربعاء في الثلث الوسط **و** ذهب ابن الجنيد الى ان اربعاء بين خميسين او اربعاوين في الشهر الآخر وهكذا **و** عن ابي الصلاح الصوم ثلثة ايام في كل شهر خميس في اوله واربعاء في وسطه وخميس في آخره وظاهر الاطلاق في العشرات الثلث من دون اعتبار الاول من كل من الاولين والآخر في الاخير **و** لا باس بالعمل بالجميع **و** **لكن** الافضل ما ذكره **بل** يمكن القول بعينه لاكثرية اخباره واشهريته في الرواية والفتوى واصحية سندها **فروى** الصدوق في الصحيح عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال صام رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قيل ما يفطر ثم افطر حتى قيل ما يصوم ثم صام صوم داود يوما ويوما لا ثم قبض على صيام ثلثة ايام في الشهر وقال يعدلن صوم الدهر ويذهبن بوحر الصدر وقال حماد الوحر الوسوسة قال حماد فقلت واي الايام هي قال اول خميس في الشهر الاول واربعاء بعد العشر منه وآخر خميس فيه فقلت وكيف صارت هذه الايام التي تصام فقال لان من قبلنا من الامم كانوا اذا نزل على احدهم العذاب نزل في هذه الايام لانها الايام المخوفة **و** رواها الكليني والشيخ ره وفي الكافي يوما ويوما لا **و** لعل المراد من يوما ويوما لا يتخلل ذلك والوحر هو الحقد والغيظ والغش كما عن القاموس وغشه ودغله كما عن النهاية الاثيرية **و** عن الازهري ان اصل هذا دويبة يقال لها الوحرة شبهها بها من اثر السد وان لزوقها بالارض صلبها

ويستحب صوم ثلثة ايام من كل شهر

من لحم وهو دويبة منتنة يكره أكل ما يقع عليه في القاموس الوبرة دويبة ... لا ذنب لها ... وعن الأزهري
قال رأيت الوبر في البادية وهي دويبة ... خلقة الوبغ ... أشد بياضا ... تدجن في البيوت ... لا يأكلها الأسد ... في
تفسير حماد ما رواه الصدوق مرسلا قال قال أمير المؤمنين عليه السلام صيام شهر الصبر وثلاثة أيام من كل شهر يذهبن ببلابل الصدر ... من ... الخفقة
... فإن البلابل هي الهموم وبلبلة الصدر وسوسته كما في القاموس وكذا في الصحاح وروى في الفقيه عن الحسن بن محبوب عن جميل بن صالح
عن محمد بن مروان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما وأفطر يوما ثم صام الاثنين والخميس
ثم آل من ذلك إلى صيام ثلاثة أيام في الشهر الخميس في أول الشهر والأربعاء في وسط الشهر والخميس في آخر الشهر وكان يقول ذلك صوم الدهر وقد كان
أبي يقول ما من أحد أبغض إلى الله من رجل يقال له كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل كذا وكذا فيقول لا يعذبني الله على أن أجتهد في الصلاة والصوم كأنه يرى
أن رسول الله صلى الله عليه وآله ترك شيئا من الفضل عجزا عنه إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بأن كل خميس تعرض فيه أعمال العباد على الله عز وجل
فأحب أن يعرض عمل العبد على الله وهو صائم **وبدل الأربعاء** في قول ابن الجنيد رواية أبي بصير قال سألته عن صوم ثلاثة أيام في الشهر فقال في كل عشرة
أيام يوم خميس وأربعاء ... ورواية أبي بصير قال سألته عن صوم ثلاثة أيام في الشهر فقال في كل عشرة أيام يوم خميس وأربعاء ... و
رواية إبراهيم بن إسمعيل بن داود قال سألت الرضا عليه السلام عن الصيام فقال ثلاثة أيام في الشهر الأربعاء والخميس والجمعة فقلت إن أصحابنا يصومون أربعاء بين خميسين
فقال لا بأس بذلك ولا بأس بخميس بين أربعاءين **ولا ريب** في الأفضلية الأولى لاشتهارها وكثرتها وصحتها وضعف ... والشيخ ... بينهما
بينهما **وأما جعفر** بن الصلاح ... رواه الصدوق ... بن سنان ... فقال ثلاثة أيام من كل شهر
في العشر الأول والأربعاء في العشر الأوسط والخميس في العشر الأخير قلت هذا جميع ما جرت به السنة في الصوم فقال نعم وصحيحة عبد الله بن سنان قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... صوم خميسين بينهما أربعاء ... **والجواب**
عنها الحمل على المفيد **ثم إن** الصدوق في الفقيه ... في آخر العشر ... الأول ... **وعن** ابن بكير
سبيل ... خميس في العشر الأول **و** قال ابن ... فإن ... الخميس الآخر ... الشهر ... عليه
وهو المطابق لإحدى الأخبار الكثيرة المتقدمة المطابقة لفتوى ... وصحيحة عبد الله بن سنان في الفقيه قال أبو عبد الله عليه السلام إذا كان في أول الشهر خميسان فصم أولهما
فإنه أفضل وإذا كان في آخر الشهر خميسان فصم آخرهما فإنه أفضل ... وعلل في الشرح ... **و** ... الأول ... من
الموت قبل إدراك الآخر هذا الكلام في الخميس **وأما** الأربعاء الأخير ... الأول ... من الأخبار **وعن** ...
... الأربعاء الأخير في العشر الوسط **ولم** نقف على مستند **ويبقى** ... **الأول** يتخير هذه الأيام ...
الشرع ... المسالك والروضة ... **وصرح** في ... **و**
**يدل** على مطلق الفضيلة ما رواه الكليني عن عبد الله بن سنان وفي سند سهل ... من ... الثلاثة الأيام
يصومها من كل شهر ولا يجعلها بمنزلة الواجب إلا أني أحب لك أن تدوم على العمل ... ما جعل على نفسه صوما معلوما **و** ...
أيضا قبيل باب العاجز عن الصيام والنذر ... **وحجتنج** في المدارك ... رواه الكليني في الصحيح عن سعد
سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا قال سألته عن صوم ثلاثة أيام في الشهر هل فيه قضاء على المسافر قال لا ...
**وفيه** منع الدلالة إذ كلمة على ظاهرة في الوجوب ونفي الوجوب لا يستلزم نفي الاستحباب والأولوية ... **ثم** ذكر رواه الكليني عن ...
قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أصوم هذه الثلاثة الأيام في الشهر فربما سافرت وربما أصابتني علة فيجب علي قضاؤها قال فقال لي إنما يجب الفرض فأما غير
الفرض فأنت فيه بالخيار في السفر والمرض قال ثم قال المرض قد وضعه الله عز وجل عنك والسفر إن شئت فاقضه وإن شئت لم تقضه فلا جناح
و تضعيفه بجهالة الراوي وضعف أحمد بن هلال **أقول** وهذه الرواية أيضا لا تنفي الاستحباب كما لا يخفى بل هو صريح في ... الاستحباب
كون ... في المرض ... الاستحباب ... الاستحباب ... فيمن تركه بلا عذر
مؤكد ... المسافر ... المريض **بقي** الكلام في بيان الحكمة في الفرق بين العبادات ... **و** ... المريض والمسافر الذين ليسا
من أهل الصيام ... بلا عذر ... إذا كان ... الصيام ... للصوم ...
العارض ... **و** ... من أيام الدهر ... من ...
كالصلوة المبتدأة ... هذه الأيام ... الفضيلة **إذا** عرفت هذه ... الثلاث فصومهن ... مفوت



الفضيلة والاكتفاء بالقضاء ولما الاخران فكانهما اصلا ما تلك الايام بنيتهما فيستحق الادراك فضيلة الوظيفة المخصوصة لسائر الايام والا
لاشكل الامر في نفي التاكيد فيهما واما الاستحباب في الجملة فلعله لما للتسامح فيكون احد فردي المستحب او لكون قضاء تلك الايام مع حصول
الفضيلة بالنية افضل من الاتيان بالاصل وظيفة سائر الايام هذا اذا لم نقل بالتداخل والا فيقوى الاستحباب اذ لا كلام ضعف الثاني
فان في المسالك والروضة لو قضاها او مثلها فحصل له فضيلتهما ولم نقف على ذلك في كلام غيره ولا على وجهه فيحتمل ما بالبال ان يكون وجهه ان
كل يوم له وظيفة من الصوم المندوب وقضاء تلك الايام فيها مع ادراك فضيلة وظيفة الايام المقضي فيها لا يمكن الا بتداخلهما فاذا كان ذلك في
مثلها من الايام يكون اولى فانه لظاهر ان مراده من الحق فضيلة زائدة على فضيلة نفس القضاء مع قطع النظر عن توافق القضاء والاداء في الايام وفي
الموافقة المقتضية للعلة الواردة في الاخبار من اسنان على العدد وعرض الاعمال وهو ضعيف اذ لا اذ لك الكلام يجري في كل يوم من الايام ويشكل بالنظر
الى شبهة القول بامتناع التداخل اذ الشبهة الحاصلة لذلك يوجب ان يكون تفويت فضيلة وظيفة سائر الايام اولى من الارتكاب لاجل اتيان القضاء
كما هو مقتضى عدم التداخل او تكاب ادخال الشبهة في ادراك فضيلة الايام الموافقة للمقضي ولعل نظره الى حال غالب المكلفين الذي بنيتهم جهدهم في
العمل هو الاكتفاء بالايام المخصوصة فيكون هذا التسهيل للامر بتجويز التداخل فيما هو مقتضى جهدهم ولو لم يفعل كان لم ياتوا بالقضاء ثم انه هذا الكلام
يجري فيما لو وقع تلك الايام في الشهر المنذور صومه او صيام الكفارة او قضاء رمضان بل نفس رمضان فان مقتضى العمومين تداخلهما سيما اذا نواهما
ومن هو فوقه صيام صلوة الاستسقاء في شهر رمضان ونظرائه ولكن في ذلك تفصيل مانحن فيه نعم قضاء تلك الايام من هذا الباب اذ لم يظهر من الشرع
ان من يريد قضاء تلك الايام فيسقط عنه خطاب صوم الصيام في سائر الايام **الثالث** يجوز تاخيرها اختيارا من الصيف الى الشتاء ويكون ذلك
مؤديا للسنة للاخبار الكثيرة **منها** ما رواه الفقيه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن الحسن بن ابي حمزة قال قلت لابي جعفر او لابي عبد الله عليه السلام صوم ثلثة
ايام في الشهر تؤخره في الصيف الى الشتاء فاني اجده اهون علي قال نعم فاحفظها وما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن الحسن بن
راشد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام او لابي الحسن عليه السلام الرجل يتعمد الشهر في الايام القضاء يصلها بشعبان قال لا باس **الرابع** من عجز عنها استحب له ان يتصدق
عن كل يوم بمد من طعام او بدرهم لما رواه الصدوق في الصحيح عن العيص بن القسم عن ابي عبد الله عليه السلام عمن لم يصم الثلثة من كل شهر وهو يشتد عليه
الصيام هل فيه فداء قال مد من طعام في كل يوم وفي الصحيح عن ابن مسكان عن ابراهيم بن المثنى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد اشتد علي صوم ثلثة
ايام في كل شهر فما يجزي عني ان اتصدق مكان كل يوم بدرهم فقال صدقة درهم افضل من صيام يوم والكليني عن عقبة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت
فداك اني قد كبرت وضعفت عن الصيام فكيف اصنع بهذه الثلثة الايام في كل شهر فقال يا عقبة تصدق بدرهم عن كل يوم قال قلت درهم واحد قال
لعلها كثرت عندك وانت تستقل الدرهم قال قلت ان نعم الله عز وجل علي لسابغة فقال يا عقبة لاطعام مسلم خير من صيام شهر الى غير ذلك من الا
**الثالث** صوم ايام البيض وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر وعن المنتهى والتذكرة انه اجماع العلماء ولم نقف على
دليله في كتب الاصحاب الا على رواية الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام فانه جعلها من الصوم الذي صاحبه بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر وما رواه الصدوق
في العلل باسناده عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال سالت ابا ذر عن ايام البيض ما سببها وكيف سميت قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول ان ادم لما عصى ربه
عز وجل ناداه مناد من لدن العرش يا ادم اخرج من جواري فانه لا يجاورني احد عصاني فبكى ادم وبكت الملائكة فبعث الله عز وجل اليه جبرئيل فاهبطه الى الارض
مسودا فلما راته الملائكة ضجت وبكت وانتحبت وقالت يا رب خلقا خلقته ونفخت فيه من روحك واسجدت له ملائكتك بذنب واحد حولت بياضه سوادا
فنادى مناد من السماء ان صم لربك اليوم فصام فوافق يوم ثلث عشر من الشهر فذهب ثلث السواد ثم نودي يوم الرابع عشر من الشهر فذهب ثلث
السواد ثم نودي يوم الرابع عشر ان صم لربك اليوم فصام فذهب ثلثا السواد ثم نودي في يوم خمس عشر بالصيام فاصبح وقد ذهب السواد كله
فسميت ايام البيض للذي رد الله عز وجل فيه على ادم من بياضه ثم نادى مناد من السماء يا ادم هذه الثلثة الايام جعلتها لك ولولدك من صامها في كل
شهر فكانما صام الدهر **قال الصدوق** هذا الخبر صحيح ولكن الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه صلى الله عليه وآله امر دينه فقال ما اتيكم الرسول فخذوه وما
نهيكم عنه فانتهوا فسن رسول الله صلى الله عليه وآله مكان ايام البيض خميسا في اول الشهر واربعا في وسط الشهر وخميسا في اخر الشهر وذلك صوم السنة من
صامها كمن صام الدهر لقول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وانما ذكرت الحديث لما فيه من ذكر العلة وليعلم السبب في ذلك لان
الناس اكثرهم يقولون ان ايام البيض انما سميت بيضا لان لياليها مقمرة من اولها الى اخرها **وانت خبير** بان الرواية الاولى ليست بصريحة في الاستحباب
كانه اشارة فيه الى عدم التمكن لما ذكره كما ذكره في التذكرة من ان الشيخ في النهاية فاته ذكر الايام المستحبة ذكر الايام المذكورة فيها وعد منها واورد فيه
بان الرواية ليس فيها ذكر الصوم المستحب اصلا حتى يكون جعل ذلك من الخبر فيه شاهدا لعل هذا انما ذكر الصوم الواجب والحرام والمخير فيه فلا دلالة





فيهما على عدم التأكد أقول والانصاف ان الرواية لا تخلو عن اشعار بذلك اذ قد عدّ من جملة الصيام المخير فيه فلا دلالة فيها على عدم التأكد أقول
والانصاف ان الرواية لا تخلو عن اشعار بذلك اذ قد عدّ من جملة الصيام المخير فيه صوم الاثنين وصوم يوم العاشوراء او صوم ستة ايام من شوال بعد العيد
في كل منها شيء وكذا صوم الجمعة والخميس ولعله ناظر الى ما ورد من نفي صوم كل منهما منفردا وان كان مستحبا عند الاصحاب وقيل انه من الاحاديث الموضوعة
وكذا ايام البيض النظر الى رواية ابن مسعود مع ملاحظة ما ذكره الصدوق ويستشم من الرواية اشتراط التعيين ولذا لم يذكر فيها استحباب صوم شيء من ايام
الغدير والمبعث ونحوها وكذا سائر الصيام المستحبة عند الاصحاب وأما رواية ابن مسعود فقد عرفت ما ذكره الصدوق من حكاية النسخ وتشابه
بعض الروايات المتقدمة في صيام ثلثة ايام في كل شهر ايضا ولذلك قال ابن ابي عقيل فاما السنة من الصيام فصوم شعبان وصيام البيض وهو ثلثة
ايام في كل شهر متفرقة اربعاء بين خميسين الخميس الاول من العشر الاول والاربعاء الاخير من العشر الاوسط وخميس من العشر الاخير فالعمدة في المسألة
الشهرة بين الاصحاب بل الاجماع المنقول وكيف كان فالعمل على الاستحباب فائدة المشهور في عبارات الاصحاب استحباب صوم ايام البيض باضافة الايام
الى البيض وقالوا انه يجوز في الموصوف تقدير ايام الليالي الثلث وتسميتها بالبيض عند العرب لكونها مقمرة من المغرب الى طلوع الفجر بالبدر وقد عرفت
وجه التسمية من حيث النص وتخطئة الصدوق اكثر الناس في التسمية وعليه فاضافة الايام لا يحتاج الى التقدير المذكور بان يكون الاضافة بيانية بعزل
الوصفية عن البيض وجعله بمنزلة الاسم ويشعر به قوله في رواية الزهري وصوم البيض ويحتمل نسبة البياض الى الايام مجازية فيكون يوم ابيض بمعنى يوم فيها
لاجل بياض اعضاء آدم فيها ويمكن تقدير المضاف ايضا بان يقدر ايام الاعضاء البيض او ايام الليالي البيض باعتبار ان بياض آدم حصل في الليالي
هذه ايام الصوم فما وقع في بعض العبارات من توصيف الايام بالبيض ليس على ما ينبغي اما على طريقة العرب واهل اللغة في التسمية فظ واما على ما في
النص فلما فيه من الاضافة وهو شاهد على كونها اسما للايام على هذا الوجه فلا يجوز تغيير الامر عما دلّ عليه الاسم الرابع يستحب صوم مولد النبي
ص ويوم مبعثه ويوم الغدير ويوم دحو الارض أما الاول فالمشهور انه سابع عشر ربيع الاول وقال الكليني في مولد النبي ص لاثني عشرة ليلة مضت من
شهر ربيع الاول في عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال قال وروي ايضا عند طلوع الفجر وهو المشهور عند العامة وعن الشهيد الثاني ره في حاشية
القواعد انه قال ولعله اثبت ويدل على الاول ما رواه الشيخ عن اسحق بن عبد الله العلوي العريضي قال دخل في صدري من الايام التي تصام فقصدت
مولانا ابا الحسن علي بن محمد الهادي ع وهو بصريا ولم ابد ذلك لاحد من خلق الله فدخلت عليه فلما ابصرني قال جئت تسألني عن الايام التي تصام فيهن
وهي اربعة اولهن يوم السابع والعشرين من رجب يوم بعث الله تعالى محمدا ص الى الخلق رحمة للعالمين ويوم مولده ص وهو اليوم السابع عشر من ربيع الاول
يوم الخامس والعشرين من ذي القعدة فيه دحيت الكعبة ويوم الغدير فيه اقام رسول الله ص اخاه عليا علما للناس واماما من بعده قلت صدقت جعلت فداك
لذلك قصدت اشهد انك حجة الله على خلقه والرواية ضعيفة ولكن الشهرة تجبرها ولم نقف لقول الكليني على الرواية لكن ظ كلامه وجود الرواية
الظاهرة بحيث لم يبق عنده ارتكاب ولعله لذلك جعله الشهيد الثاني اثبت لضعف هذه الرواية ولكن العمل على المشهور واما الثاني فهو السابع
والعشرون من رجب ويدل عليه الرواية المتقدمة وما رواه الكليني والشيخ عن الحسن بن راشد عن ابي عبد الله ع قال قلت له جعلت فداك للمسلمين عيد
غير العيدين قال نعم يا حسن اعظمهما واشرفهما قال قلت واي يوم هو قال هو يوم نصب امير المؤمنين ع فيه علما للناس فقلت جعلت فداك فما ينبغي لنا
ان نصنع قال تصومه يا حسن وتكثر فيه الصلوة على محمد وآله وتبرء الى الله عز وجل ممن ظلمهم فان الانبياء كانت تأمر الاوصياء باليوم الذي يقام فيه الوصي
ان يتخذ عيدا قال قلت فما لمن صامه قال صيام ستين شهرا ولكم ومن سهل بن زياد عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن الرضا ع قال بعث الله محمدا ص رحمة
للعالمين في سبعة وعشرين من ذي القعدة وضع الله البيت وهو اول رحمة وضعت على وجه الارض فجعله الله عز وجل مثابة للناس وامنا فمن صام ذلك
اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا وفي اول يوم من ذي الحجة ولد ابراهيم خليل الله فمن صام ذلك اليوم كتب الله له صيام ستين شهرا واما الثالث
فهو الثامن عشر من ذي الحجة ويدل عليه رواية الحسن بن راشد واسحق بن عبد الله المتقدمتان وقال في المسالك روي ان صومه يعدل العبادة من اول
الدنيا الى انقضائها وروى العلامة المجلسي ره عن الصادق ع ان صومه يعدل صوم عمر الدنيا يعني لو عمر احد بقدر تمام الدنيا وصام فيها لكان صوم هذا اليوم
ثواب ذلك وصومه يعدل مائة حج ومائة عمرة وروى ايضا عن فياض بن محمد بسند معتبر عن الرضا ع رواية طويلة في فضائل اليوم ومنها ان صوم
يعدل ثواب من صام من اول الدنيا الى آخرها بان يصوم في ايامها ويقيم في لياليها والاخبار في فضائل هذا اليوم وعظم بركاته وفضيلة صيامه اكثر
سيما التصدق فيه اكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى ويستحب صوم اول ذي الحجة وهو مولد الخليل لمرسلة سهل بن زياد المتقدمة ومرسلة الصدوق
الآتية ولكن في حسنة الوشاء الآتية ان الخامس والعشرين من ذي القعدة هو مولد ابراهيم ع قيل ويمكن ان يكون المراد ان تسمية رسول الله ص وكلام بعض صوم
يا في ايام العشر وبالجملة لمرسلة الصدوق الآتية واما الرابع وهو الخامس والعشرون من ذي القعدة فيدل عليه ما تقدم من الاخبار وما

في معنى لفظ ايام البيض ووجهه

البيض لاشتهار الليالي

صائمه

الموصوف

في استحباب صوم يوم مولد النبوة

في استحباب صوم يوم المبعث والغدير

ونقل صيام ستة وعشرين ... ثواب ... شهرا



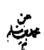
رواه الكليني عن محمد بن عبد الله الصيقل قال خرج علينا أبو الحسن يعني الرضا عليه السلام في يوم خمسة وعشرين من ذي القعدة فقال صوموا فإني أصبحت صائماً قلنا جعلنا فداك أي يوم هو قال يوم نشرت فيه الرحمة ودحيت فيه الأرض ونصبت فيه الكعبة وهبط فيه آدم صلوات الله عليه وروى الشيخ في الصحيح عن الحسن بن علي الوشاء قال كنت مع أبي وأنا غلام فتعشينا عند الرضا عليه السلام ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة فقال له ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة فقال ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة ولد فيها إبراهيم وولد فيها عيسى بن مريم عليه السلام وفيها دحيت الأرض من تحت الكعبة فمن صام ذلك اليوم كان كمن صام ستين شهراً والمراد من دحو الأرض بسطها وقال الصدوق وروي أن في تسع وعشرين من ذي القعدة أنزل الله عز وجل الكعبة وهي أول رحمة نزلت فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة وقيل والمراد بالكعبة في هذه الرواية البيت أو الياقوتة التي كانت هناك قبل الطوفان كما ورد في الأخبار ويتوهم منها أنها الكعبة ولا تنافي بينهما لأن دحو القطعة من الأرض التي تحتها في يوم لا ينافي نزول تلك البيت أو الجوهرة فيما بعده أو ما قبله وكذا يمكن دفع الإشكال في التنافي ما بين ما دل على أن في ذلك اليوم دحيت الكعبة وما دل على أن فيه دحيت الأرض من تحتها إذ المراد بالكعبة هو موضعها ثم بقي هنا إشكال آخر أورده الشهيد رحمه الله في فوائد القواعد وحاصله أن مقتضى الروايات عد الشهور قبل الدحو فإن فيها أن الدحو في الخامس والعشرين وهو يقتضي تقدم الأزمنة والأيام والشهور على خلق الأرض والحال أن الله تعالى خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام وأن المراد من اليوم مقدار دوران الشمس في فلكها دورة واحدة وهو يقتضي خلق السماوات قبل ذلك فلا يتم عد الأشهر في تلك المدة وأجيب عنه بأن القرآن ناطق بتأخر الدحو من خلق السماوات والأرض والليل والنهار حيث قال عز وجل أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها وعلى هذا فيمكن تحقق الأهلة والأيام قبل ذلك



**الخامس** يستحب صوم يوم عرفة وعن المنتهى والتذكرة أنه اتفاق العلماء وذكروا له شرطين **أحدهما** أن لا يكون مضعفاً عن الدعاء الذي هو عبارة سليمة في الكمية والكيفية لأن الجوع والعطش لا ينافيان الخشوع الذي هو روح العبادة سواء كان ناسكاً أو لا خلافاً للبعض حيث علق الكراهة للحاج ويستفاد من ذلك أن فعل هذا اليوم أفضل من الصوم **وثانيهما** تحقق الهلال حتى لو احتمل كون اليوم عيداً في نفس الأمر لاحتمال كون الهلال من الماضية فلا يستحب بل يحرم لأنما هو حرام بالذات **وأما** الأخبار الواردة فيه **فأما** في الاستحباب فموثقة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي الحسن عليه السلام قال صوم يوم عرفة يعدل السنة وقال لم يصمه الحسن وصامه الحسين رواها الشيخ وروى الصدوق مرسلاً عن موسى بن جعفر عليه السلام قال من صام أول يوم من ذي الحجة كتب الله له ثمانين شهراً فإن صام التسع كتب الله له ثمانين شهراً عز وجل له صوم الدهر وقال وقال الصادق عليه السلام صوم يوم التروية كفارة سنة ويوم عرفة كفارة سنتين ثم قال وروي أن في أول يوم من ذي الحجة ولد إبراهيم خليل الرحمن فمن صام ذلك اليوم كان كفارة ستين سنة وفي تسع من ذي الحجة أنزلت توبة داود عليه السلام فمن صام ذلك اليوم كان كفارة تسعين سنة وروى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن صوم عرفة فقال أنا أصوم اليوم وهو يوم دعاء ومسألة وروى الشيخ في الصحيح عن سليمان الجعفري قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول كان أبي يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف ويأمر بظل مرتفع فيضرب له فيغتسل مما يبلغ منه الحر ولا يبعد حملها على التقية نظراً إلى ما يحكى من جواز الصوم في السفر



هناك أخبار دالة على المنع مثل ما رواه الكليني في الموثق قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول إن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يصم يوم عرفة منذ نزل صيام شهر رمضان ورواه الشيخ أيضاً في الموثق عن محمد بن قيس عنه وعن زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال لا تصم في يوم عاشوراء ولا عرفة بمكة ولا في المدينة ولا في وطنك ولا في مصر من الأمصار ووجه الجمع بينهما حمل الأخبار المرغبة على من لا يضعفه الصوم عن الدعاء وتحقق عنده الهلال والدالة على خلافها ويدل على التفصيل المذكور ما رواه الشيخ في الموثق عن أبان بن عثمان عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن صوم يوم عرفة فقال من قوي عليه فحسن إن لم يمنعك من الدعاء فإنه يوم دعاء ومسألة فصمه وإن خشيت أن تضعف عن ذلك فلا تصمه وفي الموثق عن حنان بن سدير عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن صوم يوم عرفة فقلت جعلت فداك إنهم يزعمون أنه يعدل صوم سنة قال كان أبي لا يصومه قلت ولم ذاك قال يوم عرفة يوم دعاء ومسألة وأتخوف أن يضعفني عن الدعاء وأكره أن أصومه وأتخوف أن يكون يوم عرفة يوم الأضحى فليس بيوم صوم ورواه الصدوق في الفقيه وقال قال مصنف هذا الكتاب إن العامة غير موفقين لفطر ولا أضحى وإنما كره عليه السلام صوم عرفة لأنه كان يوم العيد في أكثر السنين وتصديق ذلك ما قال الصادق عليه السلام لما قتل الحسين بن علي عليهما السلام أمر الله عز وجل ملكاً فنادى أيتها الأمة الظالمة القاتلة عترة نبيها لا وفقكم الله لصوم ولا فطر وفي حديث آخر لا وفقكم الله لفطر ولا أضحى انتهى **أقول** الظاهر أن المراد أن الاشتباه الحاصل غالباً في ذلك من جهة عدم اعتبارهم إلا أنه معلوم أنه عيد لكنه عرفة عندهم ولذلك نوقش وهكذا روايات أخر مشعرة بما تقدم من الجمع ومنزلة عليه تركناها إيراداً للاختصار ومن جملتها رواية رواها الصدوق بسنده عن ترك الحسن الصوم وصوم الحسين عليهما أن الراوي قال إن رأيت الحسن عليه السلام لم يصمه والحسين صامه ثم رأيت الحسين عليه السلام غير صائم ثم عبد





وفات الحسن ع وسئل عن ذلك فقال ان الحسن كان اماما فافطر لئلا يتاسى به الناس ويتخذ صومه سنة فلما صرنا الينا ابسط تركنا لاجل ذلك
ومن جميع ذلك يظهر وجه ما ورد من الاخبار من ان صومه مخير فيها او يشيع بعضها منها ان النادر جدا ناكد ولعله بالنظر الى جملة ستة وطريقته
مستمرة لكثرة حصول الغفلة لاكثر طلبة العوام عن الحكمة في الشهرين المتقدمين فيحرمون عن الفضيلة العظمى او يقعون في المنقصة الكبرى فانهم اذا
علموا ان الامام يفطر فيه فيحصل لهم التفطن في الاستحباب المقطوع بالثابت انما هو للعالم المتيقن الضابط للشرائط في غير الامام لئلا يتمثل العوام
بمتابعته انظر **السادس** لا اشكال في ان صوم عاشوراء على جهة التيمن والتبرك به حرام بل قد ينتهي الى الكفر والاخبار مستفيضة بان من صامه
فهو في سلك ابن زياد ولكن لا اشكال في استحباب الامساك عن الاكل والشرب حزنا على مصاب آل محمد صلوات الله عليهم اجمعين **انما**
الاشكال في استحباب الصوم لا بقصد التيمن او عدمه بل المستحب الامساك الى العصر ثم الافطار بشربة من ماء فالذي يظهر من المحقق في الشرائع هو
استحباب الصوم الواقع على سبيل الحزن كما هو مصاب آل المدارك كما هو ظاهرها حيث فسر كلامه بالامساك الى العصر وجعل عباراته معايرة للصوم محتاجة
الى التأويل وهو موافق لما اختاره الشيخ في الجمع بين الاخبار موافقا للشيخ المفيد ويوضحه كلامه في المقنعة حيث ذكر ان الصوم المستحب الذي لا
يستحب صومه فيمن لم يضعفه الصوم عن الدعاء ومنه يخف بهلاله ثم قال يصوم عاشوراء حزنا لا تبركا واستدل على الاول برواية مسعدة بن صدقة و
على الثاني برواية جعفر بن عيسى وهو الظاهر من القواعد والتحرير وربما يدعى انه لا خلاف فيه بل ادعى ابن زهرة الاجماع عليه ولعل ذلك بالنظر الى ظاهر
باستحباب صومه حزنا على مصاب آل محمد ع وهو مشكل اذ قد عرفت الاشكال في ان المراد من هذه العبارة هل هو الصوم الواقعي او الامساك الى العصر والذي
يظهر من التذكرة العكس فانه بعد ما روى باستحباب صومه حزنا لا تبركا وذكر الائمة قال فاذا عرفت هذا فاعلم انه ينبغي ان لا يتم صوم ذلك اليوم بل يفطر
بعد العصر لما روي عن الصادق ع ان صومه متروك فهو متروك بشهر رمضان والمتروك بدعة وكذا يظهر من غير واحد من المتأخرين فانهم استحبوا الامساك
الى العصر وهو الظاهر من المقنعة حيث لم يذكره في استحباب الصوم ولا يبعد ترجيح تركه وان لم يكن على وجه التحريم لكثرة الاخبار المانعة على الاطلاق
في غاية التأكيد والخوف من التشبه بالاعداء وحصول الغفلة عن قصد الحزن نظير ما ذكرنا في صوم عرفة **والاخبار** الواردة فيه منها ما يدل على الاستحباب
ومنها ما يدل على منعه **فمما** يدل على الاستحباب ما رواه الشيخ عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع ان عليا ع قال صوموا العاشوراء التاسع
والعاشوراء فانه يكفر ذنوب سنة **وفي** الموثق عن ابي همام عن ابي الحسن ع قال صام رسول الله ص يوم عاشوراء **وعن** عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر عن ابيه
ع قال صيام عاشوراء كفارة سنة **وعن** كثير النواء عن ابي جعفر ع قال لزقت السفينة يوم عاشوراء على الجودي فامر نوح ع من معه من الجن والانس ان يصوموا
ذلك اليوم وقال ابو جعفر ع تدرون ما هذا اليوم هذا اليوم الذي تاب الله فيه عز وجل على آدم ع وحواء وهذا اليوم الذي ولد فيه ابراهيم ع وهذا اليوم الذي
تاب الله فيه على قوم يونس وهذا اليوم الذي ولد فيه عيسى بن مريم وهذا اليوم الذي يقوم فيه القائم ع **وعن** حفص بن غياث عن جعفر بن محمد ع قال كان
رسول الله ص كثيرا ما يتفل في يوم عاشوراء في افواه اطفال المراضع من ولد فاطمة ع من ريقه ويقول لا تطعموهم شيئا الى الليل وكانوا يروون من ريق رسول
الله ص قال وكانت الوحش تصوم عاشوراء على عهد داود ع **ومما** يدل على المنع رواية زرارة المتقدمة في صوم عرفة وما رواه الكليني عن جعفر بن عيسى اخيه
محمد بن عيسى بن عبيد قال سألت الرضا ع عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الادعياء من آل
زياد لقتل الحسين ع وهو يوم يتشأم به آل محمد ويتشأم به اهل الاسلام لا يصام ولا يتبرك به ويوم الاثنين يوم نحس قبض الله فيه نبيه وما اصيب آل محمد الا
في يوم الاثنين فتشأمنا به وتبرك به عدونا ويوم عاشوراء قتل الحسين ع وتبرك به ابن مرجانة وتشأم به آل محمد فمن صامهما او تبرك بهما لقي الله تبارك
وتعالى ممسوخ القلب وكان محشره مع الذين سنوا صومهما والتبرك بهما **وعن** زيد النرسي قال سمعت عبيد بن زرارة يسأل ابا عبد الله ع عن صوم يوم عاشوراء
فقال من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد قال قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم قال النار اعاذنا الله من النار ومن عمل
يقرب الى النار الى غير ذلك من الاخبار **ويمكن** الجواب عن الاخبار الاولة بحملها على التقية ومسعدة بن صدقة عامي او بتري وكذا كثير النواء وروى
الكشي عن ابي بكر الحضرمي قال قال ابو عبد الله ع اللهم اني اليك من كثير النواء بريء في الدنيا والاخرة **مع** انه وامثاله من حيث المضمون مخالف لسائر الاخبار
في ولادة عيسى فقد مر انها في ذي الحجة وتوبة قوم يونس فقد مر انه كان في شوال وتوبة آدم فقد مر انه كان في يوم الغدير وغير ذلك **واما**
ذكر قيام القائم فلعله من جهة تخليطه حتى لا يكذب في جميع ما ذكر **واما** حكاية صوم رسول الله ص **فيمكن** دفعه باحتمال النسخ كما يدل عليه روايات منها
ما رواه الصدوق وقال سأل محمد بن مسلم وزرارة ابا جعفر الباقر ع عن صوم يوم عاشوراء فقال كان صومه قبل شهر رمضان فلما نزل شهر رمضان
ترك وسنده الى زرارة صحيح **وما** رواه الكليني والشيخ عن نجبة بن الحارث العطار قال سألت ابا جعفر ع عن صوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان
والمتروك بدعة قال نجبة فسألت ابا عبد الله ع من بعد ابيه عن ذلك فاجابني بمثل جواب ابيه ثم قال اما انه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة الا سنة آل

لقتل الحسين بن علي عليه السلام وأما ما يدل على الامساك الى ما بعد العصر فهو ما رواه الشيخ في المصباح عن عبد الله بن سنان والظاهر انه صحيح قال دخلت على ابي
عبد الله عليه السلام في يوم عاشوراء فلقيته كاسف اللون ظاهر الحزن ودموعه تنحدر من عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت يا ابن رسول الله مم بكاؤك لا ابكى
الله عينيك فقال او في غفلة انت اما علمت ان الحسين عليه السلام اصيب في مثل هذا اليوم فقلت يا سيدي فما قولك في صومه فقال لي صمه من غير تبييت وافطره
من غير تشميت ولا تجعله يوم صوم كملا وليكن افطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء فانه في ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء
عن آل رسول الله صلى الله عليه وآله وانكشفت الملحمة عنهم قال في المسالك وينبغي ان يكون الامساك المذكور بالنية لانه عبادة وهو كما ذكر تنبيهات الاول
المعروف من المذهب ان عاشوراء هو اليوم العاشر من المحرم لانه يوم قتل الحسين عليه السلام ولا خلاف انه كان في عاشر محرم وعن المنتهى ان المروي عن ابن عباس انه
تاسعه ولم يعمل به احد الثاني ان الظاهر من الاخبار انه كان واجبا قبل نزول شهر رمضان ثم ترك الثالث انه اذا وجب صومه بسبب كفارة او قضاء
سيما اذا تضيق وقته فلا كراهة بل قد يحرم تركه وكذا الامساك من الطلوع الى ما بعد العصر من غير جهة انه عاشوراء لكنه للتحميل فيما وقع فيه واما النذر المعين
من جهته فلا فهو موقوف على رجحانه ويشكل فيما لو نذر صوم محرم بتمامه فنقل عن حال يوم العاشوراء والظاهر انعقاد النذر ووجوب الاتيان به اذ ليس
نذر لخصوصية اليوم حتى يكون مرجوحا بل لانه يوم من ايام الله ولا لازم ذلك انه اذا تمحض الانتساب الى الله وجزم بان التبرك والتيمن ليس في نظره اصلا ولا
يختلج بخاطره قطعا وصامه من حيث انه يوم من ايام السنة لا من حيث انه هذا اليوم الخاص فلا يكون صومه مرجوحا بالنسبة الى افطاره فالذي هو محرم هو صومه
لقصد التيمن والذي هو مستحب صومه من جهة انه يوم من ايام الله تعالى ومن حيث انه صوم او من حيث انه هذا اليوم بقصد التحزن وترك اللذة فيه والذي
هو مكروه صومه لانه عاشوراء لا لاجل التبرك والتيمن ولا لاجل التحزن لانه تشبه بالاعداء وادعياء آل محمد وبقي الاشكال في ترجيح الصوم الشرعي
على وجه التحزن او الامساك الى العصر والظاهر ان كليهما مرضيان لكن الثاني ارجح ولذلك لم يذكر الكليني في جواز صومه رواية اصلا واقتصر على اخبار المنع و
كثير من الفقهاء ومع ذلك فلم يظهر قول بالحرمة من احد منا الا على وجه التيمن والتبرك باليوم كما يتيمن به الاعداء تنبيه قد عرفت ان رواية جعفر
بن عيسى يدل على المنع عن صوم يوم الاثنين ويظهر من العلامة المجلسي ره ان به روايات وقد مر رواية محمد بن مروان المشعرة بنفيه كما هو مذهب ابن الجنيد و
افتى العلامة في التذكرة باستحبابه واستدل عليه برواية عامية يدل على ان فيه ترفع الاعمال كما في يوم الخميس برفع اعمال العباد برواية الزهري وقد عرفت انه ليس صريحا
في الاستحباب بل جعل فيه من الصيام المخير فيه وفي المختلف قول ابن الجنيد بنسخه ثم قال نعم ان صح رواية جعفر بن عيسى كان صوم الاثنين مكروها والا فلا
اقول ولعل الارجح تركه ويؤيده انه يوم قتل الحسين على المشهور السابع يستحب صوم يوم المباهلة قال في التذكرة وهو الرابع والعشرون من
ذي الحجة امر الله تعالى رسوله بان يباهل باميرالمؤمنين وفاطمة والحسن والحسين نصارى نجران وفيه تصدق امير المؤمنين بخاتمه في ركوعه ونزلت فيه الاية
هو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون لانه يوم شريف اظهر الله تعالى فيه نبينا صلى الله عليه وآله على
وحصل فيه التنبيه على قرب امير المؤمنين من نبيه واختصاصه وعظم منزلته وثبوت ولايته واستجابة دعائه وذلك نعمة عظيمة يستحب مقابلتها بالشكر
بالصوم انتهى ونقل عن الشيخ بالصوم انتهى ونقل عن الشيخ انه قال يوم المباهلة الخامس والعشرون من ذي الحجة وروي انه يوم الرابع والعشرين وهو
الاظهر وقيل انه السابع والعشرين وقيل انه الحادي والعشرين والاشهر الاظهر الاول وكيف كان فلم نقف على رواية تدل على استحباب صومه وقوى
مع العلة التي ذكرها في التذكرة والمنتهى كافية فيه نعم ذكر العلامة المجلسي ره ان به رواية والمشهور ان سورة هل اتى نزلت في الخامس والعشرين وعن
المفيد انه يستحب صومه شكرا لهذه النعمة الثامن يستحب صوم الخميس والجمعة على المشهور ويدل عليه في الخميس ما مر من الاخبار الدالة على انه يوم يعرض فيه
اعمال العباد فيستحب ان يعرض وهو صائم واستدل عليه الفاضل الاصفهاني برواية محمد بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصوم
حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ثم صام يوما وافطر يوما ثم صام الاثنين والخميس وكان ثم صوم الدهر وكان ابي يقول ما من احد ابغض الى الله عز وجل
الى آخر ما ذكرناه في رواية محمد بن مروان في مسئلة صيام الثلاثة الايام ولم اقف على هذه الرواية في الاصول التي عندنا فلعله غفل في النقل
او كان في كتابه سقط فان ما في الكافي والفقيه ان صوم الدهر الثلاثة لا الاثنين والخميس واما الجمعة فلانه يوم شريف يضاعف فيه الحسنات
وروى الصدوق في الخصال باسناده عن علي بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يريد ان يعمل شيئا من الخير مثل الصدقة والصوم ونحو هذا قال يستحب ان يكون ذلك يوم
الجمعة فان العمل يوم الجمعة يضاعف ويعارضه ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان عن الصادق قال رايته صائما يوم الجمعة فقلت جعلت فداك ان الناس يزعمون
انه يوم عيد فقال كلا انه يوم خفض ودعة وعن المفيد روى راشد بن محمد عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من صام من شهر حرام الخميس
والجمعة والسبت كتب الله له عبادة تسعمائة سنة وفي رواية الزهري جعلها من الايام المخير فيها كما عرفت وعن ابن الجنيد ان صوم الجمعة والاثنين
منسوخ وصوم السبت منهي عنه وفي المختلف لم يثبت عندي شيء من ذلك ولم يذكره المشهور من علمائنا وعن ابن الجنيد ايضا انه لا يستحب افراد

تنبيه
فضيل
يعرف ذلك
المشهور

الجمعة بالصيام ويجوز اذا قدم يوما او اخره يوما وهو موافق لما رواه الشيخ في التهذيب عن ابي هريرة يقول لم أر نهى عن صوم الجمعة ولكني سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا تصوموا يوم الجمعة الا ان تصوموا قبله او بعده ولما روى عن جابر انه سأله رجل وهو يطوف اسمعت رسول الله نهى عن صيام
يوم الجمعة قال نعم ورب هذا البيت قال العلامة في التذكرة فان صحت هاتان الروايتان حملناهما على من يضعف عن الفرائض ونوافل الجمعة من الادعية
وادائها بالجمعة على وجهها والسعي اليها جمعا بين الادلة وكيف كان فالروايتان عاميتان وابن الجنيد غالبا يوافق العامة فلذا ذهب هو الى ذلك المشهور
التاسع يستحب صوم رجب كله وشعبان كله والاخبار فيهما كثيرة جدا فمنها صحيحة الشيخ عن امير المؤمنين انه كان يصوم ويقول رجب شهري
وشعبان شهر رسول الله وشهر رمضان شهر الله وعن سالم [illegible] وكتب له بصوم كل يوم يصومه عبادة سنة ورفع له الف درجة فان صام الشهر كله
انجاه الله عز وجل من النار واوجب له الجنة وعن هشام بن [illegible] عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من صام ثلاثة ايام من رجب كتب الله له بكل يوم
صيام سنة ومن صام سبعة ايام من رجب غلقت عنه سبعة ابواب النار ومن صام ثمانية ايام فتحت له ابواب الجنة الثمانية ومن صام خمسة عشر يوما حاسبه
الله حسابا يسيرا ومن صام رجبا كله كتب الله له رضوانه [illegible] وروى الصدوق بسنده عن ابان بن عثمان عن كثير النواء عن ابي عبد الله قال ان نوحا ركب
السفينة اول يوم من رجب فامر من معه ان يصوموا ذلك وقال من صام ذلك اليوم تباعدت عنه النار مسيرة سنة ومن صام سبعة ايام اغلقت عنه
ابواب النيران السبعة ومن صام ثمانية ايام فتحت له ابواب الجنان الثمانية ومن صام خمسة عشر يوما اعطي مسألته ومن زاد زاده الله عز وجل وروى
فيه عن ابي الحسن موسى بن جعفر انه قال رجب نهر في الجنة اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل فمن صام يوما من رجب سقاه الله من ذلك النهر
الى غير ذلك من الاخبار وعن ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر قال من صام شهر شعبان كان له طهورا من كل زلة ووصمة وبادرة قال ابو حمزة فقلت
لابي جعفر ما الوصمة قال اليمين في المعصية ولا نذر في المعصية قلت فما البادرة قال اليمين عند الغضب والتوبة منها الندم عليها وروى الكليني في
الصحيح عن ابراهيم عن ابن ابي عمير عن سلمة بياع السابري عن ابي الصباح الكناني قال سمعت ابا عبد الله يقول صوم شعبان وشهر رمضان شهرين متتابعين توبة من
الله والله وبمضمونها روايات كثيرة وفي الصحيح عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله هل صام احد من آبائك شعبان قط فقال صامه خير آبائي رسول الله
وبمضمونها ايضا روايات كثيرة ولعل المراد [illegible] في ذلك شيئا رواها الشيخ ره في بعض ذلك فاما الاخبار التي وردت في النهي عن صوم شعبان
وانه ما صامه احد من الائمة فالمراد بها انه لم يصمه احد من الائمة على ان صومه لم يجر مجرى شهر رمضان في الفرض والوجوب لان قوما قالوا ان صومه
فريضة وكان ابو الخطاب لعنه الله واصحابه يذهبون اليه ويقولون ان من افطر يوما منه لزمه من الكفارة ما يلزم من افطر يوما من شهر رمضان فورد عنهم
الانكار لذلك ثم حمل الشيخ ما ورد من النهي عن الوصل بين شعبان ورمضان بان المراد الوصل المنهي عنه [illegible] الافطار في الليل [illegible]
واستدل على هذا التأويل برواية محمد بن سليمان عن ابيه عن ابي عبد الله قال قلت له [illegible] يفصل بينهما قال اذا افطر من الليل فهو فصل انما قال رسول
الله لا وصال في صيام يعني لا يصوم الرجل يومين متواليين من غير افطار ويظهر من الصدوق ره محمل آخر وهو الحمل على الانكار حيث روى عن عمرو بن خالد
عن ابي جعفر قال كان رسول الله يصوم شعبان وشهر رمضان يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما وكان يقول هما شهرا الله وهما كفارة لما قبلهما ولما بعدهما
من الذنوب ثم قال قوله وينهى الناس ان يصلوهما على الانكار والحكاية لا على الاخبار كانه يقول يصلهما وينهى الناس ان يصلوهما فمن شاء وصل
ومن شاء فصل ثم استشهد برواية مفضل الدالة على جوازهما [illegible] فلا حاجة الى الحمل على الانكار وان بعد
بعيد فيكون [illegible] على الخطابية العاشر قال العلامة في التذكرة يستحب صوم ستة ايام من شوال بعد يوم الفطر وبه قال الشافعي واحمد واكثر
العلماء لما رواه العامة عن رسول الله انه قال من صام رمضان فاتبعه بست من شوال فكانما صام الدهر ثم نقل عن ابي يوسف ومحمد بن الحسن كراهته
وكذا عن مالك قال ما رأيت احدا من اهل المدينة يصومها ولم يبلغني ذلك عن احد من السلف وان اهل العلم يكرهون ذلك يخافون بدعته وان يلحق
الجهال برمضان ما ليس منه وعن الشيخ في المصباح ان من اصحابنا من كره هذا [illegible] والصوم عبادة لا تكره لان النبي [illegible] قال الصوم جنة من
النار وهو على عمومه والمحقق لم يذكره في كتبه والشهيد في اللمعة استحبه وهو ظاهر الروضة والقواعد للشهيد وقال في الدروس [illegible] صيام
ثلاثة بعد الفطر بطريقين [illegible] وقد وقفت عليه من اخبار الخاصة برواية الزهري المذكورة في الكتب الثلاثة عن زين العابدين فقد عد فيها من
جملة الصوم الذي صاحبه فيه بالخيار صوم ستة ايام من شوال بعد شهر رمضان ان شاء صام وان شاء افطر وهو ظاهر في عدم التأكد كما اشرنا سابقا ويؤيده ما رواه
الكليني عن زياد بن ابي الحلال وفي سنده ابو سعيد المكاري قال قال لنا ابو عبد الله لا صيام بعد الاضحى ثلاثة ايام ولا بعد الفطر ثلاثة ايام انها ايام اكل
وشرب وروى الشيخ في التهذيب في اول كتاب الصوم عن ابن ابي عمير عن رجل عن زياد بن ابي الحلال قال قال ابو عبد الله لا صيام بعد الاضحى الحديث وقال الفاضل
المحقق الميرزا محمد ره ان طريق الشيخ الى ابن ابي عمير [illegible] بعض الاصحاب [illegible] على ما ذكره في [illegible] وحسنا فيما رواه في باب

وجوه الصيام في الموثق بعلي بن الحسن بن فضال عن رجل عنهم ع قال اذا افطرت من رمضان فلا تصومن بعد الفطر تطوعا الا بعد ثلث تمضين و قال الشيخ
الوجه فيه انه ليس في صيام هذه الايام من الفضل والثواب ما في غيرها من الايام وان كان يجوز صومها حسب ما تضمنه الخبر من التخيير يعني خبر الزهري و
ما رواه الكليني ره في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن اليومين اللذين بعد الفطر ايصامان ام لا فقال اكره لك ان تصومهما و
لعل مراد الشهيد ره بتعليل الصحيح على الموثق واراده من احدهما صحيحة عبد الرحمن لتضمنها كراهة الايام الثلثة فان التثنية انما وقع في السؤال مع
لا منافي بالفضل او يقال ان رواية صحيحة او كيف كان فلا يبعد ترجيح تركهما اي الثلثة الايام لهذه الاخبار ولموافقة استحباب اللذات التي جاء بها ع ثم يتبعه
صيام التشبيع ثم ان قلنا بالاستحباب فظ الرواية حد الفضل متواليا بما ذكره الشهيد في القواعد من بقاء الاستحباب مع التأخير محل نظر و قال في
الروضة فمن صامها مع شهر رمضان عدلت صيام الدهر وفي الخبر ان المواظبة عليها انشاء صيام الدهر وعلل في بعض الاخبار بان الصدقة بعشر امثالها
فيكون رمضان بعشرة اشهر والستة بشهرين وذلك تمام السنة فدوام فعلها كذلك يعدل دهر الصائم **اقول** واخذ كلامه الاول من هذا التعليل وقد
علمت وروده في الرواية من كونه معادلا لصيام الدهر بلا اخذ المواظبة وحملها على ارادة المواظبة والاقلمن نعم فظاهر ما ذكره والمواظبة في خبر ولعله اطلع
عليه من موضع اخر ثم ان الظاهر ان الحكمة في الاتباع مع ان الفضيلة مقتضية لعدم الفرق بين التوالي والتفرقة مضافا الى ظاهر الرواية ان فيه تخفيفا على الصائم
للقرب من السابق او عودا الى العبادة سريعا او اظهارا للرغبة وعدم السأم **ثم** ان المراد من المعادلة لصوم الدهر مع انه جزؤه هو اذا لوحظ صوم الدهر بدون
عن المضاعفة وفي استحبابها لمن صام شيئا من رمضان دون جميعه نظر و لا يبعد الاطراد نظرا الى حمل الرواية على الغالب او ارادة الجنس واما الرجحية
انه فالاشكال اكثر **الحادي عشر** لا يجب صوم النافلة بالدخول فيها للاصل والاجماع والاخبار وقد مر بعضها في قضاء شهر رمضان وكذا كل
نافلة الا ما استثني مثل الحج والاعتكاف على بعض الوجوه وقال ابو حنيفة يجب بالشروع ولا يجوز ابطاله لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم ويقضي لو ابطله
احتج عليه ببعض الروايات من طريقهم المعارضة بمثلها و لا يخفى ضعفه نعم يكره الافطار اقربها بعد الزوال و اما لو كان لاجابة مؤمن او حب
فلا بأس ونحو ذلك فلا كراهة ويدل على الاول رواية مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عن ابيه ان عليا ع قال الصائم تطوعا بالخيار ما بينه وبين نصف
النهار فاذا انتصف النهار فقد وجب الصوم ويحمل على الاولوية **الفصل الثالث** في الصوم المكروه **وفيه مسائل الاولى** يكره صوم عرفة اذا كان
مضعفا عن الدعاء ومع الشك في الهلال وقد مر بيانه فيما سبق **الثانية** اختلف الاصحاب في صوم الضيف بدون اذن المضيف تطوعا فعن
جماعة منهم انه لا يصح بدون اذنه واطلقوا وقال المحقق في المعتبر والنافع انه لا يصح كالعلامة في الارشاد والتلخيص والتبصرة كما حكي وقال المحقق في [illegible]
هذا مما اتفق عليه علماؤنا واكثر علماء الاسلام وقد عد في رواية الزهري عن علي بن الحسين ع وقال ابن ادريس لا ينعقد الصوم شرعا ويكون مأثوما
ولا يكون مأجورا وعن ابن زهرة انه يستحب ان لا يصوم الا باذنه وكذا ابن حمزة والعلامة في المنتهى والتذكرة ونقل ابن زهرة دعوى الاجماع عليه و
عن سلار انه يكره وهو مختار القواعد والتحرير والشرائع والقدوس واللمعة والمدارك و قال في الشرائع الاظهر انه لا ينعقد مع النهي وهو ظ اللمعة و
هو المنقول عن شرح الارشاد لفخر المحققين يعني الكراهة بدون النهي وعدم الانعقاد معه وهو الظ من المدارك **فالاقوال اربعة الاول** البطلان
مطلقا لانه المحرم او الاثم كما صرح به ابن ادريس **والثاني** الكراهة مطلقا **والثالث** الكراهة مع عدم الاذن والنهي والبطلان مع النهي **والرابع**
استحباب تركه مطلقا **ولعل** القول الاول ارجح **لنا** الاجماع المنقول في المعتبر والاخبار **منها** رواية الزهري وفيها واما صوم الاذن فان المرأة لا
تصوم تطوعا الا باذن زوجها والعبد لا يصوم تطوعا الا باذن سيده والضيف لا يصوم تطوعا الا باذن صاحبه وقال رسول الله ص من نزل على قوم
فلا يصومن تطوعا الا باذنهم و دلالتها واضحة لاجل النهي المؤكد الدال على التحريم المستلزم لبطلان العبادة على الاقوى و لكن في سندها ضعف وقد وردها
في الكتب الثلثة فيتجابر ضعفها بالاجماع المنقول ولا يبعد عن الشهرة جابرا لضعفها و لا يبعد ان يدعى كونه مشهورا عند قدماء الاصحاب فان ثقة الا
المحقق الاجماع من غير نكير كما يظهر من المشايخ الثلثة في كتب الاخبار **فانظر** الى الكليني ره عقد الباب في انه لا يجوز للضيف ان يصوم التطوع الا باذن مضيفه **ثم**
ذكر الاخبار الاتية مضافا الى ما عقد بابا لمخصوص لذكر وجوه الصيام وذكر فيه رواية الزهري المذكورة الدالة على الحرمة كما علمت و كذا الصدوق ره عقد
بابا لصوم الاذن و ذكر فيه الاخبار الاتية وهو ايضا دال على التحريم وانما اضاف العنوان الى الاذن دون الاختصاص كما هو القاعدة في اضافة اسم المعنى و
حقيقة في نفس الصوم لا في كماله وعقد بابا لوجوه الصوم و ذكر فيها رواية الزهري و كذا المفيد ره عقد بابا لوجوه الصيام و شرح جميعها على
البيان و ذكر رواية الزهري و كذا الشيخ في التهذيب و ظ كل من اطلق النهي منهم فيه و قال لا يصوم الضيف الخ و بعد اشتهار الكراهة انما هو
من المحقق و اما الاجماع المحكي عن ابن زهرة ان صح النقل فلا ينافي اجماع المحقق لانه مطلب كما لا يخفى على من تتبع كلمات العلماء فيها و منها ما رواه
الكليني عن نشيط بن صالح عن هشام بن الحكم و في طريقها احمد بن هلال عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من فقه الضيف ان لا يصوم تطوعا الا

باذن صاحبه ومن طاعة المرأة لزوجها ان لا تصوم تطوعا الا باذنه ومن صلاح العبد وطاعته ونصحه لمولاه ان لا يصوم تطوعا الا باذن مولاه وامره ومن
بر الوالدين ان لا يصوم تطوعا الا باذن ابويه وامرهما والا كان الضيف جاهلا وكانت المرأة عاصية وكان العبد فاسقا عاصيا وكان الولد عاقا و
رواه الصدوق ايضا في الفقيه عن نشيط بن صالح عن هشام الا انه قال فاسقا عاصيا وطريقه الى نشيط غير مذكور ولعل ضعفه منجبر بعمل القدماء
وروايته في الكافي والفقيه وربما يقدح في الدلالة بان الجهل مختص بفعل المكروه فلا يدل على الحرمة اقول وملاحظة القرائن قرينة ارادة
ارادة الحرمة كما ستذكر في المملوك والزوجة مع ان نظر استعمال الجهل في مقابل الفقه ان ذلك فعل غير مشروع لان من اتى بعبادة من دون الفقه بها
فقد فعل حراما وبالجملة ظاهر الرواية المتنة كما ورد في القرآن كثيرا مثل قوله تعالى ولكني اريكم قوما تجهلون ولكن اكثرهم يجهلون وذلك بانهم قوم
لا يفقهون والكناية اللطيفة ظاهرة في الحرمة ولو سلم عدم الظهور فالجملة الخبرية المنفية ظاهرة في الحرمة كما ان المثبتة ظاهرة في الوجوب وضم كونه منفيا
الفقه وعدم الجهالة لا يخرجها عن الدلالة لاقتضاء الامر ان يكون الكلام في قوة لا يصوم الضيف فليتأمل في ذلك ومنها ما رواه الصدوق عن الفضل بن
يسار وفي سنده علي بن الحسين ولا يبعد كونه حسنا بل صحيحا لما قال الميرزا وطائفة من الاصحاب القبول وعن الشيخ في الفهرست روى عنه الزراري

السعد ابادي ره

وكان معلمه والزراري هو احمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن اعين ابو غالب الزراري وهو الثقة الجليل النبيل الذي كان شيخ اصحابنا
في عصره واستاذهم ونقيبهم ووجيههم كما يظهر من الشيخ وغيره مع ان العلامة المجلسي ره المولى محمد تقي ره وجماعة عدوا حديثه حسنا والظاهر لكونه
الرواية في موضع اخر لانه من مشايخ الاجازة مشهور قال بل لا يبعد جعل حديثه صحيحا عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله صلعم اذا دخل رجل بلدة فهو
ضيف على من بها من اهل دينه حتى يرحل عنهم ولا ينبغي للضيف ان يصوم الا باذنهم لئلا يعملوا شيئا فيفسد ولا ينبغي لهم ان يصوموا الا باذن ضيفهم
لئلا يحتشمهم ويشتهي فيتركه لهم ورواه الكليني ره ايضا بادنى تغيير في اللفظ ويمكن القدح في دلالة الاول بعد دلالة كلمة لا ينبغي على الحرمة الا
ظنه في الكراهة واما حجة القول بالبطلان مع النهي خاصة فلعلها ملاحظة القرينتين الاخيرتين فان ترك الطاعة هو مخالفة الامر او النهي فطاعة
العبد والزوجة يقتضيها امتثال الولي والزوج وبدون النهي لا يحصل طاعة فكذا طاعة الضيف ان يعلم لزوم موافقة الضيف في طلبه من ترك الصوم
وحصول المخالفة انما هو اذا نهاه عن الصوم مع ان العلة المذكورة في رواية فضيل في اثناء ما عملوه يظهر في صورة النهي حيث ان شعروا بانهم عملوا شيئا فيفسد
عليهم فيحصل غير حائز وانكسار القلب ايضا انما هو في هذه الصورة فحينئذ الضيف انما هو بترك اطاعة المضيف وفيه ما لا يخفى اذ الكلام في القرينتين ثم

فائدة جليلة

عن هذا ان طاعة المرأة والعبد للزوج والمولى ليس بالذات بل انما هو من جهة ان الشارع التصرف في انفسهما بدون اذنهما مخالفة وترك الطاعة انما يستلزم ترك
طاعة الله تعالى فكانما جعل لهما التسلط عليهما بان لا يتصرفا في انفسهما بدون اذنهما فلا يتسكل كون الصوم بدون الاذن ترك الطاعة كما نص عليه
الشارع ان يكون ذلك لاجل نهيهما وهو واضح فالاولى التمسك بعموم الرواية وظاهرها فيندفع الاشكال في مسئلة الضيف ايضا بتعميم الحكم



في صورة النهي او منع واما حجة الكراهة فهو الاصل وضعف الروايات سندا ودلالة وتنزيلها على الكراهة واما القول باستحباب الترك كما
نقلناه عن ابن زهرة فهو لانه على مذهب جمهور الاصحاب من ان العبادة لا تخلو من الثواب وان المكروه من العبادات بمعنى كونه اقل ثوابا ومرجوحا
الى غيره واما على ما اخترناه في الاصول من جواز اجتماع الامر والنهي فلا باس بان يقال قد يغلب منقصة الخصوصية على فضيلة اصل العبادة فلا يبقى
وهو لا ينافي عدم انفكاك اصل العبادة عن الرجحان فتكون العبادة المكروهة قد يكون تركها ارجح من فعلها كما هو المصطلح في الكراهة مع بقاء فضلها وقد يكون
فعلها ارجح لغلبة حكمة اصل العبادة على منقصة التشخص وقد يتساويان ويمكن توجيه كلام القائل باستحباب الترك بارجاعه الى الكراهة على مذاقهم
يكون المراد استحباب تركه حتى يستاذن لا ان تركه مع عدم الاذن مستحب وهو مدفوع بان ظاهرهم ان تركه بدون الاذن اولى من فعله لا ان الاستيذان
افضل من عدم الاستيذان وهذا من اعظم الشواهد على بطلان توجيههم الكراهة في العبادات بان المراد تركها مع بدلها اذ لا بدل لها بغيرها وذلك لان
لكل يوم من الايام وظيفة اصلية فصيام البداية فيها اولى من فعل بعض وظيفتها مع ان ظاهرهم رجحان الترك وان لم يبدلوها بغيرها ويدل على رجحان
الترك مضافا الى ما دل على رجحه فضلا من ادخال السرور في القلب المؤمن ومراعاته كما ذكره في التذكرة ويمكن الاستدلال ايضا بمثل رواية داود الرقي
او نحوها عن الصادق ع لافطارك في منزل اخيك افضل من صيامك بسبعين ضعفا او تسعين ضعفا وينبغي التنبيه لامور الاول ظاهر الاخبار والفتاوى
سيما من ذكر انه لا ينعقد صوم الضيف بدون اذن المضيف ان الكراهة انما هو في انشاء الصوم في دار المضيف واما استدامة الصوم المنعقد بعد
دخول داره فيشكل انه فهمها من الاخبار والفتاوى ويظهر من الروضة ادخاله مع تقييده بما قبل الزوال مع احتمال المطلقة ولو دخل بعد الزوال عملا باطلاق
النص وفيه ما عرفت من منع الاطلاق ووجه تقييده بما قبل الزوال اولا لعدم اطلاق النص والفتوى بكراهة افطار النافلة بعد الزوال وفيه
مع ما عرفت من عدم الدخول حتى يحتاج الى التقييد انما تثبت الكراهة فيه بعد الزوال هو الافطار اقتراحا ولا من جهة داعية اليه وهو لا يتم فيما نحن فيه مع انه قد يكون

فيه جبر لقلب الصديق و حفظ لما عليه من الفتنة اذ لو عمل له ولا صائم فانه بين امرين اما صوم الضيف انما استعد قبل دخوله واستحباب الحكاه
لو دعا الصديق الى طعام او عمل له شيئا فيفطر لئلا يفسد بل الافضل عدم اخباره ولا يلزم من ذلك كراهة استمراره على الصوم اولا او استحباب
فيه للصيام لان الاول عدم الانشاء وفي الثاني الاستمرار الى ان يحصل الدعوة الى الطعام **الثاني** يتضح مما ذكرنا من دليل استحباب الافطار اجر
و رواية الفضل المتقدمة وتأييد الاستثناء في الواجب الموسع ايضا لان الاصحاب خصوا الحكم بالمندوب مع ان ادلة المسارعة الى المغفرة والاستباق
بالخيرات والاهتمام باداء الواجب ايضا تؤيد الاختصاص **الثالث** لم يذكر كثير من الاصحاب حكم صوم الضيف تطوعا بدون اذن الضيف **و** الظاهر
انه مكروه كما صرح به في التذكرة والمنتهى والتحرير والمسالك لرواية فضيل المتقدمة **و** يظهر من المدارك التردد حيث نسبه الى الرواية وكذا من
حيث نسبه اليها وقال في الروضة وهو مروي ايضا لكن قل من ذكره **الثالث** اختلفوا في صوم الولد بدون اذن والده **و** عن الاكثر كما في المدارك
الكراهة **و** عن التلخيص والتبصرة وشرح الارشاد لفخر المحققين عدم الصحة **و** هو ظاهر الكليني بل الصدوق ايضا **و** هو مختار النافع والارشاد والذكرى
ولكنه في المعتبر قال انه استحباب ذكر الولد مع الوالد في الاصل مراعاة للادب وليس بلازم بل على الافضل **و** لعل مراده من الاصل النافع **و** قال في المنتهى
والاولى عدم انعقاده مع النهي **فظهر** ان الاقوال في هذه المسئلة ايضا ثلثة **و** لا يبعد ترجيح الكراهة لان الرواية الدالة على المنع انما هي رواية هشام
ولا جابر لضعفها في خصوص الولد لان الشهرة على خلاف ظاهرها **اللهم** الا في صورة المنع لو قلنا بوجوب اطاعتهما في ترك المستحب **و** لكنه غير معلوم
الا ان يكون فعله موذيا لايذائهما وايلامهما كما ذكره فرع منهما حضور الجماعة كوقت العشاء والصبح ومنه الاسفار المستحبة كالزيارات فان مع قطع النظر
من خوف خطر اذيات الطريق ومفارقته صعب عليهما بل جعلوا الواجبات الكفائية كالجهاد وتحصيل العلم الكفائي بفعل غيره موقوفة على رضاهما **و**
لعل من منع عن الصوم المندوب بدون الاذن دون شرط النهي نظر الى ان الغالب ان النهي لا يسلم عن العبادة لا يكون الا من جهة حصول العسر والحرج والمشقة
للولد الموذي لايلامهما كما لو كان في الايام الحارة **فظهر** الاقوال اذا الاول **ولنا** القول بعدم الصحة مع المنع والنهي ثم ان تصريح الروايات اشتراط
الاذن الابوين **و** لا يبعد العمل عليه سيما ويظهر من الآيات والاخبار تأكد لزوم اطاعتهما وتحصيل رضاهما وفي الام آكد فلعل مراد من اشترط اذن الوالد
هو الجنس لا خصوص الاب **بل** ويمكن حمل كلامهم في الولد على ما يشمل الاجداد ايضا كما في الروضة **و** لكن الرواية ظاهرة في الولد الحقيقي والابوين
والاقتصار عليه هو مقتضى الاصل **الرابع** اختلفوا في صوم الزوجة والمملوك بدون اذن الزوج والمالك فالاكثر على الحرمة **و** ظاهرهم البطلان وادعى
في المعتبر اتفاق علمائنا واكثر علماء الاسلام على عدم صحة صومهما وهو صريح صاحب المدارك في العبد والظاهر من التذكرة فيه ولم ينقل فيهما الخلاف في
عدم جواز صوم المرأة الا باذن زوجها ايضا الا عن الشافعي في حال غيبة الزوج **و** يدل عليه مضافا الى الاجماعات المنقولة ان الزوج والمالك يملكان
من منافعهما ما يمنع الصوم خصوصا الزوجة والامة والاخبار اما في الزوجة فمنها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال قال النبي
ليس للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها وعن عمرو بن جبير العرزمي عن ابي عبد الله قال جاءت امرأة الى النبي فقالت يا رسول الله ما حق
الزوج على المرأة فقال هو اكثر من ذلك فقالت اخبرني بشيء من ذلك فقال ليس لها ان تصوم الا باذنه وعن القاسم بن عروة عن بعض اصحابنا عنه
قال لا يصلح للمرأة ان تصوم تطوعا الا باذن زوجها **و** عن السيد وجماعة منهم سلار وابن حمزة الكراهة **و** عن ابن زهرة استحباب ان لا يصوم بدون
الاذن مدعيا عليه **و** يظهر دليلهما مما مر من الاصل واستضعاف الاخبار وحملها على الكراهة **و** الاصل لا يقاوم الدليل **و** لنا الاخبار مع وجود
المعتبر الاسناد منها لضعفها لو سلم منجبر بعملهم والاجماعات المنقولة **و** اما القول بالتفصيل في صورة النهي الى الصوم وعدمه كما يظهر من اللمعة فيظهر
دليله تماما **و** جوابه ان الاجماعات والنصوص مطلقة والتقييد ضعيف فلا يصلح للتقييد **ثم** ان الظاهر انهم لم يفرقوا بين الذكر والانثى في المملوك
وان كان المذكور في الاخبار لفظ العبد كذا في كلام بعض تبعا للرواية ولم يفرقوا ايضا بين كون الزوج والمولى حاضرين وغائبين ولا بين ان يضعفه
الصوم عن حق مولية وعدمه **و** يظهر من الفاضل الاصفهاني انه اجماعي **و** قد اشرنا سابقا الى نسبة الخلاف في التذكرة الى الشافعي في الزوج الغائب
وهذا جيد بالنسبة الى اطلاق النصوص والفتاوى **و** يشكل النظر الى ملاحظة الحكمة الموجبة للحكم من منع الحق **ثم** الظاهر ان الحكم مختص بالتطوع فلا
يتوقف الواجب الموسع على اذنهما **و** الظاهر من التذكرة عدم الخلاف في العبد فقال في مسئلة المرأة ولو كان الواجب موسعا فالاقرب جواز منعها من المبادرة
لو طلبت التعجيل اشكال **الخامس** اختلفوا في صوم النافلة سفرا وقد مر الكلام فيه مستوفى **السادس** ذكر الفاضلان وغيرهما كراهة صوم التطوع
للمدعو الى طعام **و** اطلاقهم يقتضي عدم الفرق بين كون الطعام معمولا لاجله وعدمه ولا بين كون الداعي ممن يشق عليه ترك الاجابة وغيره **و** لا بين ان
يكون الدعوة اول النهار او آخره **قال** في المسالك ثم يشترط كونه مؤمنا والحكمة في افضلية الافطار من الصوم اجابة دعوة المؤمن وادخال السرور
عليه وعدم رد قوله لا مجرد كونه اكلا وهو كذلك **و** ليس في الاخبار ما يدل على الكراهة بل انما يدل على افضلية الافطار **و** قد صرح في التذكرة باستحباب

الاجابة ويمكن ان يقال رجحان الافطار على الصوم ليس لازم من مرجوحية الصوم بالنسبة الى الافطار وهو معنى كونه كراهة ضد ح فقد روى الكليني عن جميل
بن دراج قال قال ابو عبد الله عليه السلام من دخل على اخيه وهو صائم فافطر عنده ولم يعلمه بصومه فيمن عليه كتب الله له صوم سنة وصفها في المدارك بالصحة
وفيه ان في طريقها صالح بن عقبة وهو ضعيف وروى ابنه عن صالح بن عقبة قال دخلت على جميل بن دراج وبين يديه خوان عليه غسانية يأكل
منها فقال ادن فكل فقلت اني صائم فتركني حتى اذا اكلها فلم يبق منها الا اليسير عزم على الا افطرت فقلت له الا كان هذا قبل الساعة فقال اردت
بذلك اديبك ثم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ايما رجل مؤمن دخل على اخيه وهو صائم فسأله الاكل فلم يخبره بصيامه ليمن عليه بافطاره كتب الله جل ثناؤه
له بذلك اليوم صيام سنة وعن داود الرقي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لافطارك في منزل اخيك افضل من صيامك سبعين ضعفا او تسعين ضعفا
وعن علي بن حديد قال قلت لابي الحسن الماضي عليه السلام ادخل على القوم وهم يأكلون وقد صليت العصر وانا صائم فيقولون افطر فقال افطر فانه افضل
وعن نجم بن حطيم عن ابي جعفر عليه السلام قال من نوى الصوم ثم دخل على اخيه فسأله ان يفطر عنده فليفطر وليدخل عليه السرور فانه يحتسب له بذلك اليوم عشرة
ايام وهو قول الله عز وجل من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وينبغي التنبيه لامور الاول ان هذه الاخبار كلها في حكم من دخل على غيره ودعاه الى
الاكل ولا يبعد اطراد الحكم في كل داع ومدعو لما يستفاد من الاخبار من ان العلة هو ادخال السرور في قلب المؤمن واجابته ويدل عليه عموم ما رواه
الكليني بسند ليس فيه الا سهل عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال افطارك لاخيك المؤمن افضل من صيامك تطوعا وما رواه الصدوق بسنده
عن ابن فضال عن صالح بن عبد الله الخثعمي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينوي الصوم فيلقاه اخوه الذي هو على امره فيسأله ان يفطر ايفطر قال ان كان
تطوعا اجزأه وحسب له وان كان قضاء فريضة قضاه الحديث وعلى هذا فلا يبعد كفاية دعوة المؤمن الى نقض الصوم ولو من ماله او بشيء قليل تمرة
او زبيبة كما قد يقع في الوالد والولد بان يلتمس الولد من والده لدفع الحر او الجوع والعطش عنه او الزوجة من الزوج او بالعكس ونحو ذلك الثاني
ان المستفاد من الادلة هو رجحان الافطار للمدعو واما رجحان الدعوة الى الافطار فلا يستفاد من تلك الادلة بمعنى ان يكون الدعوة الى الافطار مستحبة
اللهم الا ان يقال انه له الاجر من جهة الاعانة في الخير نعم له اجر الاطعام من حيث انه اطعم ولا دخل له في افطار الصائم نعم ورد في اخبار يوم عيد
الغدير فضيلة لمن افطر الصائمين فيه حتى ان في افطار صائم فيه ثواب اطعام عشرة فئام وكل فئام مائة الف كما روي عن ابن شبيب وفي اخرى عن الصادق عليه السلام
الى ذلك ثواب من اطعم ويسقي بهذا العدد من الانبياء والاوصياء والشهداء والصالحين في حرم الله الثالث الظاهر ان الدعوة الموجبة لرجحان
الافطار هو الدعوة الناشئة عن رغبة وشوق كما يظهر من التعليل في الاخبار بادخال السرور في قلب المؤمن ونحو ذلك في كثير مما يدعو من على
يأكل طعاما ويدعوه اليه نقضا للحرارة الحال وتصنعا ويكون ترك الاكل ارجح عنده في نفس الامر فلا بد ان لا يكتفى بمجرد الدعوة ولا شك ان ما هو في
صورة عدم ظهور الحال ويمكن القول بان الاصل يقتضي حمل المسلم المحترم في اللفظ الحقيقة وظاهر الامر والطلب هو نفس المأمور به وموافقته غرض الا ان
يقوم قرينة على ارادة غيره كما في التكليفات الابتلائية فقد يكون المصلحة عند الامر وان لم يكن المأمور به ايضا ولكن لا بد وان يكون مرغوبا لديه وكونه
مشتاقا اليه الرابع قد عرفت ثواب صيام الغدير انتهى الى غاية العناية والاستحباب افطاره فيه للداعي والمدعو كما ورد في الاخبار وكذا
ما ورد في استحباب الافطار للمدعو في الثلاثة الايام في كل شهر بالخصوص وفي بعض الاخبار المروية عن الرضا عليه السلام انه جمع جماعة في ذلك اليوم في
ليفطرهم في الليلة وفيه ان ثواب من افطر مؤمنا الف الف نبي وشهيد وصديق ويقع الاشكال فيما لو تعارض الدعوتان فمن يرجح تقديم دعوة
الليلة لجمعه بين ثواب الصوم واجابته وكذا الافضل للمدعو الى الافطار في يوم الدعوة الى الليل اذا امكن الجمع بينهما معا والظاهر عدم رجحان اتمام كل

## الفصل الرابع في الصوم الحرام وفيه مسائل

الاولى يحرم صوم العيدين مطلقا بالاجماع علمائنا الاسلامية كما ادعاه المحقق وغيره الا ما استثناه
من القاتل في الاشهر الحرم في جملة من كتبه حيث اوجب عليه صيام شهرين متتابعين منها وان دخل فيهما صيام العيد وايام التشريق وهو محكي عن الصدوق
في المقنع وابن حمزة استنادا الى رواية زرارة وقد اشرنا اليها والى ما فيها في صيام الكفارات وخاصة مع التصريح بالصوم بل لعل المراد عدم ضرر
بالتتابع مع انه مخالف للاجماع كما في التذكرة ولعله اراد تخصيص التحريم عليه من حرمة صوم العيدين وكذا في المنتهى ولو نذر صوم العيدين لا ينعقد
عند علمائنا اجمع كما صرح به في التذكرة ولانه حرام فلا يكون متعلقا للنذر قال ابو حنيفة ينعقد عليه قضاؤه ولو صامه اجزأ وسقط القضاء
اما لو نذر صوم يوم فظهر انه العيد فقال في التذكرة يفطر اجماعا والاقرب انه لا يجب قضاؤه لان نذر صوم العيدين لا ينعقد عند علمائنا اجمع
كما صرح به في التذكرة ولانه حرام فلا يكون متعلقا للنذر وقال ابو حنيفة ينعقد وعليه قضاؤه ولو صامه زمان لا يصلح الصوم فيه فلم ينعقد كما لو
علم ولا بد ان يكون راجحا حين الفعل ولا يكفي كونه راجحا في نظر حين النذر فان الشيء حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الزمان كان لا حين التكلم كما
قرر في علم الاصول وهذا القول مختار ابن البراج والحلبي وابن ادريس والشيخ في موضع من المبسوط كما حكي عنهم والعلامة في المختلف وكثير

في نفس الامر
مصلحة عنده
وقد يكون مطلوبه
في تلك الليلة ثواب عند
تحريم صوم العيدين

فى الحكاية الشهرة ومن الشيخ فى النهاية وموضع من المبسوط وجوب القضاء وهو المحكى عن الصدوق وابن حمزة ولعل مستندهم ما رواه الشيخ
عن محمد بن الحسن الصفار عن القسم بن ابى الصلاح لقاسم الصيقل انه كتب اليه يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة دائما ما بقى فوافق ذلك اليوم
يوم عيد فطر او اضحى او ايام التشريق او سفر او مرض هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه وكيف يصنع فكتب اليه قد وضع الله عنك الصيام فى هذه
الايام كلها وتصوم يوما بدل يوم ان شاء الله وفى الصحيح عن على بن مهزيار قال كتبت اليه يعنى ابا الحسن يا سيدى رجل نذر ان يصوم يوما من الجمعة فوافق ذلك
اليوم يوم عيد فطر او اضحى او يوم جمعة او ايام التشريق او سفرا او مرضا هل عليه صوم الى اخر الحديث السابق رواه فى باب النذر وعن على بن مهزيار
وسنده اليه صحيح كما ذكره فى اخر التهذيب وقد يقدح فى الاول بضعف السند وفى الثانى مضافا الى كونه مكاتبة باشتماله على ما لا يقول
به الاصحاب من وجوب صوم الجمعة وفيهما بتقييد الحكم بالمشية وهو لا يلايم الوجوب فيحمل على الاستحباب وفيه ان المكاتبة من مثل على بن مهزيار معتبرة
وكذا اشتمال الرواية بما لا يقول به احد كما مر مرارا واما التقييد بالمشية فهو غير مضر لانه لاجل التيمن والتبرك لا للتعليق مع ان الاستحباب
ايضا حكم من الاحكام ولا يصح فيه التعليق فالحمل على نحو القضاء اظهر بعيد مع انه احوط وتردد المحقق فى النافع ولعله لاجل ما قلناه فى الرواية
وعدم رجحان التعليق وقد عرفت وجه الترجيح الثالث يحرم صوم ايام التشريق لمن كان بمنى وهى الثلثة بعد العيد وهو اجماع علمائنا كما فى المنتهى
والتذكرة وكذا عن المنتهى والغنية ولعل مرادهم الاجماع فى الجملة والا فلا ريب فى وجود الخلاف فانه يظهر منه فى المعتبر ان القائل بحرمته مطلقا
موجود حيث نسب التقييد بكونه فى منى الى الشيخ واكثر الاصحاب فدعوى الشهيد الثانى فى الروضة الاجماع على عدم تحريمه فى غير منى مشكل ولعله نظر
الى ان عبارة المعتبر يشعر بان هذا الخلاف فى المسئلة من جهة اطلاق كلام كثير منهم فانه يشمل سائر البلدان لا من جهة تصريح بعضهم بحرمته فى سائر
البلدان ايضا ويمكن دفع دلالة الاطلاق على ذلك بان الظاهر من اطلاق الاخبار ان جميعها كاشف عن تقييد كونها بمنى لان اقل الجمع ثلثة وايام التشريق
لا يكون ثلثة الا بمنى فانها فى غيرها يومان لا غير وكيف كان فالاجماع انما هو اذا كان بمنى وصرح به فى التذكرة حيث قال حرام لمن كان بمنى
عند علمائنا واكثر العامة ولكن قيده فى القواعد والارشاد بما لو كان ناسكا بحج او عمرة والذى يدل على الاطلاق ما روى العامة عن النبى
ان النبى نهى عن صوم ستة ايام الفطر والاضحى وايام التشريق واليوم الذى يشك فيه انه من شهر رمضان وفى رواية الزهرى عن على بن الحسين
قال واما الصوم الحرام فصوم يوم الفطر ويوم الاضحى وثلثة ايام من ايام التشريق وفى رواية البزنطى الحلال المتقدمة وصحيحة ابى ايوب فى زيادات
التهذيب عن ابى عبد الله فى رجل كان عليه صوم شهرين متتابعين فى ظهار فصام ذا القعدة ودخل عليه ذو الحجة كيف يصنع قال يصوم ذا الحجة
كله الا ايام التشريق ثم يقضيها فى اول يوم من المحرم حتى يتم ثلثة ايام والذى يدل على تقييده بمن كان بمنى خصوص صحيحة معوية بن عمار قال سالت
ابا عبد الله عن الصيام ايام التشريق فقال اما بالامصار فلا باس واما بمنى فلا فلابد من تقييد المطلقات بهذه الصحيحة لكون المقيد حاكما على المطلق سيما
مع اعتضادها بعمل الجمهور واشتمال صحيحة ابى ايوب بما لا قائل به واما دليل تقييد القواعد والارشاد فلم نقف عليه فالعمل على الاطلاق فى منى
واما وجه تسميتها بايام التشريق فقال فى الصحاح تشريق اللحم تقديده ومنه سميت ايام التشريق وهى ثلثة ايام بعد يوم النحر لان لحوم الاضاحى
تشرق فيها اى تشرر فى الشمس وقيل سميت بذلك لقولهم اشرق ثبير كيما نغير حكاه يعقوب قال ابن الاعرابى سميت بذلك لان الهدى لا ينحر حتى
تشرق الشمس انتهى وثبير جبل بمكة يعنى حتى ندخل فى الشروق الشمس لاجل ان نسرع النحر او فى السير قيل من الاغارة وكان ابو حنيفة يذهب بالتشريق
الى التكبير ادبار الصلوات وهذا كلام لم يقله احد يجوز ان يوضع التشريق موضع التكبير ولم يذهب اليه غيره اقول وقد وجدت منقولا عن الخليل
بن احمد فى هداية العقد وقيل التشريق يعنى صلوة العيد لايقاعها حين تشرق الشمس فسميت الايام بتبعيتها للعيد الرابع يحرم صوم نذر
المعصية بجعله جزاء للنذر شكرا على ترك الواجب او فعل الحرام او زجرا عن فعل الواجب او ترك الحرام ولا اشكال فى حرمة النية للصوم لكونه تشريعا
بحتا وعدم امكان قصد التقرب به ولقول زين العابدين فى رواية الزهرى وصوم نذر المعصية حرام وكذا الظاهر منه ذلك التذكرة كما صرح به
فى المسالك وقال الفاضل الاصفهانى ان الظاهر حصول الاثم لا لانتفاء ما يزيد من نية المعصية التى لا مؤاخذة عليها بعفو الله وفيه انه زائد على النية
بل هو فعل وهو العقد على كون المعصية مشكورا عليها والعقد مزجورا عنه غاية الامر انه من اعمال القلب بل الجوارح ايضا متلبسة فيه كما ان اعتقاد
حسن القبيح كالحسد والربا حرام فكذلك ما نحن فيه مع ان ذلك ايجاب الحرام على نفسه وتحريم على نفسه تحريم الواجب وهو بدعة ويؤيده صحيحة محمد
بن مسلم عن احدهما انه سئل عن امرأة جعلت مالها هديا وكل مملوك لها حرا ان كلمت اختها ابدا قال تكلمها وليس هذا بشىء انما هذا وشبهه من
خطرات الشيطان فان خطرات الشيطان اذا انبعث منه حرام وخاطر الشيطان هنا التزام المذكور وانه زجر عن التكلم الخامس يحرم صوم الصمت
باجماع اصحابنا كما يظهر من التذكرة والمنتهى والمدارك ولانه لم يعهد فى شرعنا وان كان جائزا فيما سلف كما يشعر به حكاية مريم الصديقة وقوله

في رواية الزهري وصوم الصمت حرام وفي صحيح زرارة في الفقيه عن الصادق عليه السلام في باب النوادر عن صوم الدهر فقال لم يزل مكروها وقال لا وصال في
صيام ولا صمت يوما الى الليل وفي الكافي عن حسان بن مختار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الوصال في الصيام قال فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا
وصال في صيام ولا صمت يوما الى الليل ولا عتق قبل ملك وهو ان ينوي الصوم ساكتا الى الليل بل في بعض الحواشي لا اشكال في كونه بدعة واما
الصوم ساكتا الى الليل بدون جعله وصفا للصوم فليس بحرام الا ان ينوي الصمت في ذلك اليوم بجعله عبادة لانه ادخال في الشرع ولانه موجب حرمة الصوم
وكل معه عدا الصوم نعم قد يقال بعدم صحة الصوم فيجعله موردا للنذر باعتبار كونه غير قابل للخصوص عبادة قال في المدارك وظاهر الاصحاب
ان الصوم على هذا الوجه يقع فاسدا لمكان النهي ويحتمل الصحة لصدق الامتثال بالامساك عن المفطرات مع النية وتوجه النهي الى الصمت المنوي
وهو خارج عن حقيقة العبادة وفيه ان النهي انما توجه اليه بوصف المقارنة لا الى الوصف المفارق مع ان المفروض انه ليس بمعنى مع قصد كونه
جزءا له فان هذه عبادة الامساكين منا الخامس يحرم صوم الوصال باجماع اصحابنا كما في التذكرة والمنتهى والمدارك ولانه بدعة وللصحيح
زرارة المتقدم وغيرها من الاخبار وقال في الدروس ويظهر من ابن الجنيد عدم تحريم صوم الوصال وهو متروك اقول والعبارة التي نقل عنه في
المختلف هو هذه لا يستحب الوصال الدائم في الصيام لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك ولا بأس بما كان منه يوما وليلة ويفطر في السحر وحينئذ فالظاهر ان يكون
كلامه ناظرا الى تفسير الوصال الاثنين فاذا كان احدهما غير مستحب فالآخر لا بأس به فلا ينبغي جعله مخالفا وجعل في المختلف ايضا احد محتملاته ورده بالاجماع
وربما يدفع ذلك بان نفي الاستحباب في العبادة لا يكون الا مع الحرمة اذ المكروه من العبادة انه لا يخرج عن الرجحان وهو مشكل ويظهر وجهه مما
تقدم سابقا واختلف الاصحاب في تفسيره فقال الشيخان واكثر الاصحاب على ما في المدارك انه ان يجعل عشاءه سحوره لما رواه الكليني
في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوصال في الصيام ان يجعل عشاءه سحوره ورواه الصدوق في الفقيه مرسلا عنهما وفي الصحيح عن حفص بن
البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال المواصل في الصيام يصوم يوما وليلة ويفطر في السحر والقول الآخر ان يصوم يومين من غير ان يفطر بينهما ليلا لرواية
محمد بن سليمان المتقدمة في صوم شعبان لانه المتبادر من لفظ الوصال ومال اليه المحقق قال في المعتبر بعد ان نقل رواية الحلبي ثم نقل رواية محمد بن سليمان
المتقدمة في صيام شعبان ولعل هذا اولى وهو مختار ابن ادريس ونقله هو والعلامة في التذكرة عن الشيخ في الاقتصاد قال في التذكرة وهو قول
العلامة وهو مختاره في التحصيل وغلط في المختلف ابن ادريس في نقله القول عن الاقتصاد مع نقله في التذكرة وقال ان ما ذكره في الاقتصاد صوم الوصال
ان يجعل عشاءه سحوره او يطوي يومين قال وقول بعض ابن ادريس انه الاظهر والاصح لست ادري من قال ذلك فان اكثر كتب علمائنا خالية عنه
نصوا على تحريم صوم الوصال ولم يذكروا ما هو كابي الصلاح وسلار والسيد المرتضى وعلي بن بابويه والمفيد وابن بابويه عرفه عن الصادق عليه السلام الوصال
الذي نهي عنه ان يجعل عشاءه سحوره انتهى وبقي ان نظر ابن ادريس الى انه عد ذلك من لفظ الوصال وان عبارات الاصحاب المطلقين محمولة على الظاهر
من اللفظ وهو الظاهر من كلام ابن الجنيد ايضا اقول والتحقيق ان كل واحد من التفسيرين حرام وبدعة اذا نوى ذلك بمعنى قصد ان يكون تركه الاكل
في تمام الليل او بعضه مدخلية في الصوم يوما او يومين كما هو ظاهر جعل عشائه سحوره وصيام ليلتين متواليتين بغير افطار الا ان يكون الترك من باب
الاتفاق او لاجل غرض آخر الا ان يجعل الترك في الليل من حيث هو هذا الترك عبادة اخرى بالنية فذلك بدعة ولكن لا دخل له في مسألة الصيام
فالنزاع في التفسير لا يترتب عليه ثمرة مستندا بها الاخبار واما اعتبار مدخليته في ترك الافطار بمعنى ان يكون صيام الليل ايضا منويا فلعلهم لم يعولوا عليه لان
زمان الصوم انما هو النهار وحينئذ فانما نقول ان لفظ الوصال في الاخبار وكلام الفقهاء مشترك معنوي بينهما بل بين مطلق ادخال جزء من الليل في ترك
الافطار بالنية وان لم يكن يجعل العشاء سحورا ايضا فيكون ذكر احد التفسيرين في كلامهم من باب المثال ولعله الى ذلك ينظر الترديد المنقول عن
الاقتصاد واظهر منه عبارة الروضة حيث قال في تفسيره بان ينوي صوم يومين فصاعدا لا يفصل بينهما بفطر او صوم يوم الى وقت متأخر عن الغروب ومنه
ان يجعل عشاءه سحوره بالنية الا اذا اخر الافطار لغيرها او تركه ليلا ومشترك لفظي والترديد ناظر اليه ولكنه لا يلائم اختصاص التفسير في الاخبار
وكلامهم واما حرمة ترك الافطار في الليل من غير قصد مدخليته في الصوم ولا اعتبار قصد بالخصوص بالنية فلم نقف على ما يدل عليه من الاقوال
والاخبار وما قد يتوهم من عبارة المبسوط من الدلالة فليس بشيء قال في نكاح المبسوط من خصائصه صلى الله عليه وآله اباحة الوصال وقال وهو ان يطوي
الليل بلا اكل وشرب مع صيام النهار لا ان يكون صائما لان الصوم في الليل لا ينعقد بل اذا دخل الليل صار الصائم مفطرا بلا خلاف ومثله في
التذكرة فان الظاهر ان مرادهما ان تركه للافطار في الليل لم يكن صوما لانه لم يكن لغرض نعم لو كان في الليل مدخلية في الصوم لكان حراما
معظم على غيره مع جواز مخصص وذلك لان قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل ونحوه لا يدل الا على انقطاع الصوم عند دخول الليل لا وجوب
الافطار فيه فان الافطار امر مباح ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان الاصل عدم الوجوب نعم هو مستحب شيء من الاشكال الذي ذكر

صاحب المدارك سابقا ويرد هنا ايضا والجواب انه بعد تسليم تمامية التخصيص في احد محتملات الفقرة الاولى من كلام ابن الجنيد اشارة الى
صوم الدهر ومنه يقتضي استحباب صوم الدهر و صرح في الدروس بكونه مكروها مع استثناء الايام المحرمة و اطلق ابن ادريس حرمته و يظهر من
التذكرة الاجماع على الحرمة اذا لم يستثن الايام المحرمة ويظهر من المعتبر وسيرة الزبدة في الباب ورواية الزهري مصرحة بتحريم صوم الدهر والنحو
ان صوم الدهر باجمعه حرام اجماعا ومطلق الرواية وكلام الاصحاب ايضا مستقيم بذلك فمن اطلق الكراهة اراد مع الاستثناء ومن اطلق الحرمة اراد
بدون الاستثناء وكيف كان انما الاشكال في كراهة الاول وعدمها و لا يبعد ترجيح القول بكراهتها لما روي عن النبي ص انه قال لا صيام من صام الدهر
ثلثة ايام صوم الدهر كله فقال له عبد الله بن عمر اني اطيق اكثر من ذلك فقال صم صوم داود ع كان يصوم يوما ويفطر يوما فقال اني اطيق افضل من
ذلك قال لا افضل من ذلك و من طريق الخاصة الاخبار الدالة على فطر رسول الله ص واسند امته عليه خصوصا ما دل على اول الامر والى صيام
ثلثة ايام وخصوصا رواية محمد بن مروان المتقدمة وخصوص صحيحة زرارة انه سأل اباعبد الله ع عن صوم الدهر فقال لم نزل مكروها و الذي يدل على
استحبابه هو عمومات الصوم والاخبار الدالة على صوم الايام المحرمة فانهما تدلان على استحباب الصوم في نفس كون العبادة سباحا وفيه نظر لا ينافي الكراهة
في ما حققناه من جواز مرجوحية فعلها بالنسبة الى تركها و اما الاخبار الكثيرة الدالة على ان ثواب الصوم الفلاني كصوم الدهر مثل ما ورد في
الثلثة الايام وفي الستة بعد رمضان والغدير وغيره فلا دلالة فيها اذ الظاهر ان المراد منها ان ثوابه ثواب الصوم الصحيح الراجح بمقدار عمر الصائم
او عمر الدنيا و يؤيده انه لا يملك احد عمر الدنيا وذلك لا يستلزم رجحان صوم تمام الدهر مع انه منقوض بشهر رمضان وما يجب عليه بالاستيجار
الخارجة وبالايام المحرمة بسبب المرض او السفر او غيره فلابد من التوجيه بذلك او التخصيص بصوم الدهر على الوجه الوارد في الشريعة وفي هذا اشكال
**السادس** يحرم صوم المرأة تطوعا بدون اذن زوجها او مع نهيه وكذا المملوك بدون اذن مولاه والصوم الواجب سفرا عدا ما استثني وصوم المريض
المتضرر به وقد مر الكلام في هذه المسائل هيهنا وفي المباحث السابقة فلنتبعها **المقصد الرابع** في اللواحق **وفيه مباحث الاول**
كلما اشترط في قصر الصلوة في السفر يشترط في افطار الصوم ويزيد هنا اشتراط تبييت نية السفر وعدمه و اختلف كلام الاصحاب فمنهم من جعل التبييت
وعدمه واختلف كلام الاصحاب فيه ثم بعضهم اعتبر تبييت نية السفر فلا يفطر وان خرج قبل الزوال **ومنهم** من جعل بالخروج قبل الزوال فيفطر مطلقا
وبعده فلا يفطر مطلقا **ومنهم** من اطلق وجوب الافطار **ذهب** الى الاول الشيخ في النهاية والمبسوط وكتابي الاخبار والخلاف مدعيا فيه الاجماع
كما حكي عنه وابو الصلاح وابن البراج وابن حمزة والمحقق في كتب الثلثة والعلامة في التلخيص **والى** الثاني الصدوق في المقنع وهو ظاهره في الفقيه
والمفيد وابن الجنيد ويحيى بن سعيد والعلامة في جملة من كتبه والشهيدان وجملة من المتاخرين واسند في المعتبر الى ابي الصلاح الحلبي وعبارته المنقولة
في المخ هذه اذا عزم على السفر قبل طلوع الفجر واصبح حاضرا فان خرج قبل الزوال افطر وان تاخر الى ان يزول الشمس امسك بقية يومه وقضى ومفهومها
يقتضي اشتراط جواز الافطار قبل الزوال بتبييت نية السفر **والى** الثالث علي بن بابويه وهو ظاهر المرتضى حيث سوى شرائط القصر في الصوم والصلوة
ولم يشترط شيئا وكذا العلامة في الارشاد وهو مذهب ابن ابي عقيل وجعله ابن ادريس اوضح الاقوال بعد ما ذكر قول المفيد وادعى موافقا لكونه موافقا
للتنزيل والمتواتر من الاخبار معللا بان اصحابنا يختلفون في ذلك وليس على المسألة اجماع ولا اخبار متصلة متواترة فالتمسك بالقرآن اولى لانه
مسافر بلا خلاف ومخاطب بخطاب المسافرين من تقصير صلوة وغير ذلك **واعلم** ان العلامة في المخ بعد ما نقل قول المفيد استظهر من كلامه انه يقول
بالتخيير بين الافطار وعدمه اذا خرج بعد الزوال ثم صحح مذهب المفيد **احتج** المحقق في المعتبر بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قال
وهو الى الامر ولا يلزم ذلك علينا لانه مع نيته من الليل يكون صومه مشروطا في نيته ولانه اذا عزم من الليل لم ينو الصوم فلا يكون صوما تاما ولو نوى فيه
على ذلك لو لم يخرج ان يقضي لم نلزمه ذلك فانه صيام من غير نية الا ان يكون جدد نية قبل الزوال انتهى يعني ان قوله تعالى يدل باطلاقه على وجوب اتمام
الصوم وان خرج قبل الزوال انه وارد على الطاقة وقوله ولا يلزم ذلك علينا انه يعني ليس لاحد ان يقلب ذلك علينا ويقول ان اطلاق الاية يدل على
وجوب اتمام الصوم وان بيت نية السفر وخرج قبل الزوال لان المراد من الصيام في قوله تعالى الصوم المطلق لا الصوم المشروط فان من نوى السفر في الليل
اطلاق الصائم عليه مشروط في نيته يعني نصوم ان لم يتحقق السفر قبل الزوال فلا يندرج تحت الاية او المراد ان اطلاق الصوم عليه انما هو بشرط عدم
السفر وهو غير صحيح المرفوع الجزم في النية ولا يصح الشرط والتعليق ثم في تمام هذا الكلام نظر فان الكلام عطف على قوله لانه مع نيته ولانه اذا عزم من الليل الى آخره
يعني انه لا يتحقق هناك نية اصلا لا مطلقا ولا مشروطا الا نية السفر فقط او نية الصوم وارادة الضد ممتنعة فلا يتحقق صوم حتى يندرج في
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل من باب ضيق في التركيب الا انه لا يعني الصوم قبل الفجر فالامر باتمام الصوم بعد قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر بلا فاصلة وعدم تحقق صوم حتى يصح القول بوجوب اتمامه قرينة على ارادة صوموا صوما تاما انتهاؤه الليل لا اتموا بقية الصوم حتى ينبه **والحاصل**

الليل قوله فلا يكون صوما تاما الثاني المأمور به قوله ثم اتموا الصيام الى الليل

ان صوم بيت السفر ليس صوما تاما على الوجهين المتقدمين لما لانه ليس هناك صوم بناء على سقوط الاجماع الاول الذي كما بيناه في الدليل الثاني والجزء الثاني من الدليل الاول لان الصوم مشروط في نيته ولم يحصل شرطه كما بيناه في الجزء الثاني من الدليل الاول **ثم** انما كان لازم هذا الكلام لو ثبت نية السفر ولم يخرج استحقاقا للصوم بعينه وجوب قضائه وان وجب عليه الامساك من جهة سائر الادلة الدالة على ذلك وقال ولو قيل انه **ثم** انه انما كان لازم ما ذكروه ان يجب عليه القضاء في صورة عدم الخروج وان جدد نية الصوم قبل الزوال لعدم ذلك مخرج بالدليل وان كان مقتضيه ما اصله ولم نقضنا عليه حيث لانه لم يصم صوما تاما **قال** في المدارك واستدل المحقق في المعتبر على هذا القول ايضا بان من عزم على السفر من الليل لم ينو الصوم الى آخر ما نقلناه عنه **ثم** قال وهو استدلال ضعيف فانا نمنع منافاة العزم على السفر لنية الصوم كما لا ينافيه احتمال طرو المسقط من الحيض ونحوه اذ الذي ينوي الواجب من الصوم وغيره انما ينوي به مع بقائه على شرائط التكليف وقبل تحقق السفر الموجب للقصر يجب الصوم قطعا اذ من الممكن عدم السفر وان حصل العزم عليه فيجب نيته على هذا الوجه كما هو واضح **أقول** عمدة مقصود المحقق من الاستدلال ليس الا ابطال مذهب الخصم حيث اطلقوا وجوب الافطار مع الخروج قبل الزوال لا ضبط واما ما ذكره في منع الالزام فمدار تحقيقه على ما قررنا ثلث مقدمات احدها عدم امكان التعليق في نية العبادات لمنافاته الجزم والثانية عدم امكان اجتماع ارادة السفر مع ارادة الصوم والثالثة ان الصوم مع تجديد النية قبل الزوال **اما** المقدمة الثالثة فمسلمة ولو لم نعلم بها الا بالاخبار **واما** المقدمتان الاولتان ومبناهما ارادة مطلق العزم على السفر الجامع للعزم المشروط على الصوم كما هو مقتضى الدليل الاول وارادة العزم المطلق على السفر الذي لا يجامع مع العزم على الصوم مطلقا **فنقول** اما المقدمة الثانية فتمام لان فرض تحقق العزم المطلق الباعث القاطع انما يتم مع عدم التفطن لضده ومع عدم التفطن لم يتحقق القصد الى الضد ايضا لعدم اجتماع ارادة الضدين مع النية وانكاره مكابرة ومع تفطنه لارادة الصوم فانما يعزم على عدم ... ارادته بقصد فعله لو طرو ... فيلزم التردد في العزم على السفر فهذا انما ... من عزم على سفر شرعي لرفع ظلم عن مظلوم بعنوان الجزم من دون ان يتفطن لانه اذا بلغ خبر الخلاص في اثناء الطريق قبل البلوغ الى المسافة الموجبة للتقصير يرجع جزما ثم بلغ الخبر في اثناء الطريق فيجب عليه التقصير قبل بلوغ المسافة المبلغ اليه جزما مع انه كان سفره في نفس الامر معلقا على عدم ذلك ولو تفطن فهو عازم في اول السفر على التقصير ولا يمكنه ارادة الاتمام جزما وانما لو تفطن فاول الامر كذلك فلا يجوز له التقصير الا بعد قطع المسافة الشرعية ثم يطرء له حكم القصر فيما نحن فيه اذا عزم السفر قطعا بحيث لو تفطن لاحتمال طرو المانع حتى يعزم على الصوم بشرط حصول المانع من السفر ايضا فحكم بعد فكيف نية الصوم وعدم اجتماع النيتين فيصدق عليه انه لم ينو الصيام فاذا لم يتفطن حتى زالت الشمس فلم ينو الصوم ولم يتحقق هناك صوم حتى يبدل تحقيقه ثم لم ينو الصيام **واما** المقدمة الاولى فلانه لا يتم مع التفطن لاحتمال طرو المانع عن السفر فيمكنه العزم على الصيام المشروط **انما** الكلام في كفاية النية وعدمها **فنقول** الاظهر نعم وما يشعر كلامه من ان الصوم المشروط نيته ليس بصوم تام فان قال ان العبادة لا بد لها من النية وهي عبارة عن القصد الجازم الى الفعل قلنا الاذى لها من النية وهي عبارة عن القصد الجازم الى الفعل قلنا لا دليل على ذلك فان قال ان النية من قبيل الانشاء وهو لا يقبل التعليق لانه ايجاب الحكم في حال النطق وهو لا يتم مع تعليقه بما سيأتي قلنا هو منقوض بالنذر المشروط نحو ان شفى الله مريضي ... شكرا او بالتدبير وغير ذلك بل يجري ذلك في كثير من العقود ايضا مثل بعتك هذا الفرس على انها حامل وانكحت المراة على انها باكرة او من قبيل الفلاني وما يتوهم ان صيغ العقود من الاسباب الشرعية وشان السبب وجوده ... واتفقنا انه مدفوع بان السبب هنا الصيغة مع الشرط وما ذكروه في بطلان البيع اذا علق البيع على شرط مثل ان يقول بعتك هذا ان جاء الفلاني فهو من تحليل الجزم وما ذكروه في عقد الوكالة من اشتراط التنجيز فان دليله هو الاجماع المنقول والا فهو ايضا كذلك **ولذلك** استشكل فيه المحقق الاردبيلي ره وصاحب الكفاية **مع** انه ادعى من حكم بصحته في مثل بعتك ان جاء فلان هو انه لا يبعد من الاصل لان المراد تعليق مجرد تاثير العقد على مجيء الفلاني وهو غلط بخلاف النكاح المشروط بالبكارة فان السبب هنا تام غايته الخيار لو ظهر خلافه وتوقف ... البيع فيه اصل التاثير مشروط وهو ينافي السببية **والحاصل** ان الانشاء ينافي التردد **و**لا فرق بين صيغة البيع والنكاح وغيرهما بل ومثل النذر والتدبير ايضا فما ذكروه من عدم جواز تعليقه على الشرط هو تعليق الايقاع المستلزم للتردد نحو ان بعت ان جاء زيد بالامس ... مقتضى التوقف والتردد في ... وكذا ان جاء ... الكلام في قولك وكلتك ... تخصيص الوكالة باعتبار التنجيز **و**الاشكال من الفاضلين المتقدمين انما هو ناظر الى ... للوكيل فيه لا نفس انشاء التوكيل فالمنع للاشكال في حكم جواز التعليق والتردد فيه **و**الكلام في انكحت زوجتي ... مثل ما ذكر فالمفروض في المثال ان ... البت والجزم بايقاع النكاح وهو غير منافي للاشتراط بالبكارة فمعنى النكاح بشرط البكارة هو الجزم بايقاع النكاح باعتقاد البكارة وعلى فرض البكارة وهو لا ينافي احتمال عدم البكارة فلو فرض ان يكون المراد وقف النكاح ان كانت باكرة فهو ايضا باطل **و**الفرق واضح بين قولنا بعت ان جاء زيد وبعت الفرس بشرط الحمل وبهذا ايضا يندفع ما ربما يستشكل في صحة عقد النكاح مع تكرارها بالصيغ المختلفة بغرض انه غير جازم في صحة العقد

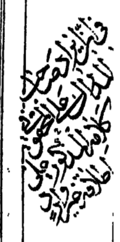
استدرك بقوله الا ان يكون جدد نية قبل الزوال

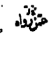
مانع

السفر على التقصير ولا يمكنه ارادة الاتمام جزما وانما لو تفطن في اثنائه

لسبب وجوده اولى

بكل منهما لم يتحقق انشاء صحيح فيبطل الكل **وحجة** الدفع ان الترديد انما هو في الوقوع بهذه الصيغة وهذا لا ينافي الايقاع فنقول ان النية اذا كانت من قبيل
الانشاء فالذي ينافيه انما هو الترديد في الايقاع والقصد لا بالترديد في الوقوع ولا ينافيه الترديد مثل ان يعطي فقيرا شيئا مرددا بين الزكوة والصدقة
لمن احتمل اشتغال ذمته بزكوة واجبة وكمن يردد بين القضاء والاداء في صلوة الصبح اذا ضاق وقتها وخاف فوت الوقت بسبب الاستعلام فهو جائز
بالاتفاق والاثبات مع الترديد **والحاصل** ان الترديد في الوقوع واللاوقوع ان كان مضرا في النية للزم عدم صحة صلوة احد لاحتمال طرو
المبطل في الاثناء غالبا ولم يحتج الى تاويل نية الصلوة بارادة الشروع فيه بقرينة ان الشروع فيه واجب والاستمرار عليه واجب اخر والاتيان بمجموع
واجب اخر اذ يكفي الجزم بايقاع الجميع في اول الصلوة نظرا الى الظاهر من ظن البقاء فنقول فيما نحن فيه اذا كان في الليل جازما بالسفر فهو وان كان نيته
الجزم بالصوم لكنه انما ينافي الجزم بالصوم الثابت المقطوع ولا ينافي الجزم بالصوم المشروط فكما انه لا ينافي طرو المانع من السفر بسبب مرض او مانع اخر
وان كان حصول البداء النفساني للجزم فكذلك لا ينافي الجزم بالصوم اذا حصل المانع من السفر لجزم السفر فههنا يصح ان ينوي الصوم جازما ان حصل المانع
عن السفر المجزوم به كما يصح منه ان ينوي السفر جازما ان لم يحصل مانع **فاذا** صح هذا القصد **فنقول** ان مقتضى الاصل والعمومات وجوب
الصوم على من شهد الشهر فهو مندرج فيه **والذي** ينافيه الجزم انما هو فعلية السفر وخروجه الى السفر لا مجرد قصده فيجب عليه الصوم وانما **اذا**
تحقق السفر فاقلنا **فظهر** لك انا نريد صاحب المدارك على اطلاقه غير صحيح فانه لو نزل كلام المحقق على ما ذكره **فالاحسن** التفصيل وتسليم ما
ذكره فيما سلمنا والرد عليه فيما رددنا **نعم** يرد على ما ذكره المحقق ثانيا انه في قوله واذا عزم من الليل لم ينو الصوم ان حاصله ان من عزم من الليل
فهو جازم والصوم منافي فان نية الصوم مع نية السفر ولم يذكر المنافاة الا في نية السفر مع الصوم فكما ان نفس السفر مناف لنفس الصوم فكذا نيته منافية لنيته
وح **فنقول** ان اراد مطلق السفر ينافي مطلق الصوم فهو لا يقول به **بل يقول** ان السفر المنوي من الليل انما هو مناف للاخير والخصم ايضا لا يسلمه
اذا كان بعد الزوال **وان** اراد ان السفر المنوي من الليل ينافيه فانه وان كان يسلمه الخصم اذا كان قبل الزوال لكن لا يسلمه اذا كان بعد الزوال
**ومذهب** المحقق التخيير **والاعتماد** على الاخبار الاتية لو تم فهو خروج عن هذا الاستدلال انه نمط اخر الا ان يكون مراده بيان نية السفر قبل
الزوال فقط فيكون دليله اخص من المدعى ومع ذلك ففيه نوع دور **وتقريره** ان قولنا نية السفر قبل الزوال المستلزم لنيته ليلا في الليل منافية
للصوم في الليل مستلزم لقصد نية ليلا على نية في الليل **ويمكن** دفعه بان التعدد معي لا توقفي **وتقريره** انه مع العزم على السفر قبل الزوال يصدق
عليه انه عزم على السفر قبل الزوال الذي هو مسبوق بالتبييت لا مطلق السفر قبل الزوال وان كان يصير في نيته سفرا قبل الزوال ظن كان يصير في نيته سفرا
مع سبق التبييت بهذا العزم وكونه منافيا للصوم مسلم لدى الخصم **فظهر** مما ذكرنا انه لا بد للمحقق ايضا ان يقول ان تبييت نية السفر انما يضر اذا
كان قصد الخروج قبل الزوال وان كان فاد كلامه الاطلاق **اللهم** الا ان يتمسك بالاخبار **وقد** عرفت انه خروج من هذا النمط من الاستدلال
وسيجي الكلام على استدلاله بالاخبار **ويدل** على هذا القول ايضا الاجماع المنقول في الخلاف **وما** رواه الشيخ في الكتابين في الصحيح عن صفوان
بن يحيى عن زرارة عن ابي بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان **و**بالاسناد السابق عن صفوان
عن سماعة وابن مسكان عن رجل عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر
او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم **و**في الموثق عن علي بن يقطين عن ابي الحسن موسى ع في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال
اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه **و**في الموثق عن الحسن بن علي بن فضال
وهو الاظهر او الحسن بالحسن بن علي بن بنت الياس الوشا كما في قرب الحديث لحكم العلامة بصحة وان بعد لانهما من اصحاب الرضا ع عن رفاعة عن
انه الخامس الثقة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان حين يصبح قال يتم صومه ذلك اليوم وعن اصحابنا عن ابن فضيل رفعه
عن رجل عن صفوان قال سالت الرضا ع عن رجل خرج من بلده يريد ان يخرج بعد الاصل على راس ميل الكان قال ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا
لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد ان اصبح في السفر قصر ولم يفطر ذلك اليوم **حجة** المفيد ومن تبعه
**ما** رواه الكليني والشيخ في الحسن لابراهيم بن هاشم والصدوق في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم
قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه صومه **و**ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم عن عبيد بن زرارة
عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليتم قال يعرف ذلك بقول علي ع
اصوم وافطر حتى اذا زالت الشمس عزم على يعني الصيام **و**ما رواه الكليني والشيخ والصدوق في الصحيح عن العلا عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع انه قال اذا سافر الرجل
في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان الحديث **و**ما رواه الكليني في الموثق عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع







قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام واذا خرج قبل الزوال افطر **و حجة** علي بن بابويه ومن تبعه قوله تعالى وان كنتم مرضى او
على سفر فعدة من ايام اخر وخصوص صحيح معاوية بن عمار وموثق عبيد بن زرارة وخصوص ما رواه الشيخ عن عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد
السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس **وحجة** ما استقربه في المختلف ما رواه الشيخ في الصحيح عن رفاعة قال سألت ابا عبد
الله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان قال اذا اصبح في بلده ثم خرج فان شاء صام وان شاء افطر **وحجة** ما في السرائر المدارك اطلاق هذه
لعدم تقييدها بما بعد الزوال **اذا** تقرر ذلك **فنقول** اما حجة علي بن بابويه ومن تبعه فمنع عموم الاية نحو ان بعض المفسرين قال
المعنى من قوله مسافرين الى قوله على سفر اي كان في اول اليوم او بعض اليوم لا يفطر لان لفظ على يدل على الاستعلاء والاستيلاء فيكون المراد انه
على سفر بعيد ويعد سفرا ولو سلم فهو مخصوص بالاخبار المستفيضة جدا والاجماع المنقول على عدم جواز الافطار بعد الزوال كما سنقله عن الشيخ
**و** كذلك الجواب عن الصحيحين بمنع العموم ولا اثم بالتخصيص لانها مطلقة والاخبار الواردة في الباب مفصلة والمفصل يحكم على المطلق **و** اما الروايات
فضعيفة مقطوعة لا يمكن الاعتماد عليها **و** مع ذلك فمعارضة بما يدل على التمام عموما وخصوصا كما مر وسيجيء **و** اما حجة العلامة في المختلف فانه نوع
قابل بالخبر فانه لا يعارض بها الاخبار المستفيضة جدا فان التفصيلات المذكورة في الاخبار ينافي التخيير سيما مع تقييدها بما بعد الزوال اذ
ليس في الرواية منها عين ولا اثر مع ان التخيير انما يتم مع المكافاة وهو منتف كثرة وعملا واعتضادا مع ترجيح احد الطرفين فرجح المرجوح قبيح **و** منه
يظهر ضعف ما اختاره في المدارك ايضا خصوصا مع دعوى الشيخ الاجماع على عدم جواز الافطار بعد الزوال **بقي** الكلام في القولين الاولين فيهما
وهما اقوى الاقوال **فنقول** ان النسبة بين اخبار الطرفين عموم من وجه فان مقتضى اشتراط تبييت نية السفر وجوب الصوم بدونه سواء خرج قبل الزوال
او بعده ومقتضى ما دل على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال الافطار وقبله سواء بيت نية السفر ام لا ولا بد من الترجيح من مرجح **و** يمكن ترجيح الاول
بالكثرة فيها او في نفيها بالاخبار الدالة على التمام مطلقا مثل موثقة سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل كيف يصنع اذا اراد السفر قال اذا طلع الفجر ولم يشخص
فعليه صيام ذلك اليوم وان خرج من اهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه وفي رواية الاخرى الموثقة بعثمان بن عيسى قال قال ابو عبد الله عليه السلام من اراد السفر
في رمضان فطلع الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك الفجر وهو في اهله فعليه صيام ذلك اليوم واذا سافر لا ينبغي ان يفطر ذلك اليوم وحده وليس يفترق التقصير
والافطار فمن قصر فليفطر وفي رواية سليمان بن جعفر الجعفري قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان فيخرج من اهله بعد ما يصبح
قال اذا اصبح في اهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم الا ان يدلج دلجة وظاهرها اشتراط الدلجة في السفر وهو الخروج آخر الليل فان ظاهر الروايات الدالة
على ان من لم يخرج قبل الصبح يجب عليه الاتمام اذا سافر ولو بيت **و** ربما نقض على قائل باطلاقها وادعا ظهورها في لم يبيت النية مشكل **و** الاولى حملها على التقية
في اسنادها على التقية فان مذهب الشافعي ومالك والاوزاعي ومكحول والزهري ويحيى الانصاري واصحاب الراي واحمد في احدى الروايتين عدم
جواز الافطار في اليوم الذي يسافر فيه بعد ما نقل عنهم في التذكرة **و** على هذا يمكن حمل موثقة رفاعة المتقدمة على هذه الاخبار ومقتضى الكل
التفصيل بالخروج قبل الصبح وبعده فيفطر في الاول دون الثاني لا ملاحظة تبييت نية السفر وعدمه **و** يمكن حمل رواية ابي بصير الاولى ايضا على
ارادة نية السفر من الليل مع خروجه فيه **و** من ذلك يظهر المستند في دلالة سائر الروايات ايضا ومع ذلك فلا يخفى وجه الترجيح من جهة كونهما
بمنزلة الخاص المطلق لتعدده وصراحة دلالتها على حكم ما بعد الزوال صريحا وظهورها فيما قبل الزوال سيما مع ملاحظة الاجماع الذي سنقله عن الشيخ
على عدم جواز الافطار بعد الزوال **و** ان لم يبيت فتعارضها مع اخبار التفصيل فيما قبل الزوال ومقتضى اخبار التفصيل وجوب الافطار قبل الزوال وعدمه ومقتضى
تلك جوازه قبل الزوال اذا بيت نية السفر **و** في ان اوضح تلك الاخبار دلالة هو موثقة علي بن يقطين وهما متعاضدان في الاستدلال على الشرطية
الاخيرة التي هي بمنطوقها مفهوم الشرطية الاولى تقتضي انه مع عدم التبييت لا يفطر وهذا عام لما بعد الزوال فاذا سقط حجيتها فيما بعد الزوال للاجماع
او غيره وبقي مقتضى حكمها قبل الزوال فهو لا ينافي في مقتضى دلالتها لما ذكره في المدارك في الترجيحات من حيث الدلالة انه غير ثبوت المدلول لو حصل فرضا
فانما خلصنا التخصيص افراد العام في ذلك الخاص على العام لان الخاص من حيث هو وان لم يوجد في الخارج فرد له لو لا ذلك العام واخصّية التحية انما
في بعض الافراد لا ينفي عموم الدلالة ولا يصلح لخاصية العموم لو فرض التخصيص على عدم جواز الافطار قبل الزوال لو لم يبيت النية لكان خاصا بالنسبة
الى ما دل على وجوب الافطار قبل الزوال وليس هنا تخصيص بالدلالة انما هو على الجامع نحو دلالة على عدم جواز الافطار بدون التبييت في حال
قبل الزوال ايضا بل لا يدل على ذلك بشرط قبل الزوال **هذا مع** ان النسبة بين الاجماع المنقول وبين اخبار التبييت ايضا عموم من وجه كما لا يخفى اذ مقتضاها
عدم جواز الافطار بعد الزوال مع تبييت النية لا ومقتضاها عدم جواز الافطار مع عدم التبييت سواء كان قبل الزوال او بعده **و** اما ما يمكن ان يرجح
ادلة التفصيل به بانها فهو انها اوضح سندا لصحة اكثرها وكون بعضها بمنزلة الصحيح ولم يوجد في الطرف الاخر ما يخلو سنده عن شيء وان كان اكثرها

لا يخرج عن قوة وايضا فهي مكررة في الاصول سيما الكافي والفقيه بخلاف الاخبار الاولة وغير ذلك من المرجحات وايضا هذه لانها احدث كما لا يخفى و
يمكن ان يقال باشتراط التبييت مبني على الغالب فان الغالب في المسافر انهم قاصدون له في الليل ولكنه لا يجري في مثل موثقة علي بن يقطين حيث
علق ذكر القيد نفيا واثباتا وايضا مدلول هذه المضمون بحسب قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فيكون اوفق بالكتاب والسنة سيما مثل قوله ان
افطر في ايضا فهو اوفق بالملة السمحة السهلة ووضع القصر وتشبيه في نفي العسر والحرج وارادة اليسر ما دل عليه الكتاب والسنة وايضا في حكم ما سبق
في هذه الاخبار واضح للاعتبار فيه بخلاف هذه الاخبار او في بطريق الامامية من التزام التقصير في السفر بخلاف تلك فانها اوفق بطريقة الامامية من
التزام التقصير في التمييز العامة كما مر فهي اولى بالاعراض عنه بهذه وبهذا يندفع ما يتوهم من ترجيح ذلك من جهة ان العمل عليها لا يوجب سقوط هذه
بخلاف العكس وبالجملة فالاظهر العمل على هذه الاخبار وان كان الاحوط ان لا يسافر قبل الزوال الا مع تبييت نية السفر فاذا لم يبيت وخرج قبل
الزوال صام وقضى وتتميم المقام يحتاج الى ذكر امور **الاول** اختلف القائلون باعتبار التبييت في حكم الخروج بعد الزوال فذهب الشيخ في النهاية
والجمل والاقتصاد الى لزوم الامساك والقضاء معا وهو المنقول عن صريح ابي الصلاح وابن البراج وهو لازم كلام المعتبر ونقل عن ابي حمزة وجوب الصوم
والنية جميعا ولكن كلامه اعم من صورة التبييت وقال في المبسوط من سافر عن بلده في شهر رمضان وكان خروجه قبل الزوال فان كان بيت نية السفر
افطر وعليه القضاء وان كان بعد الزوال لم يفطر وسكت عن القضاء وعبارة هذه يحتمل صحة الصوم فلا يجب عليه القضاء بان يحمل على النهي عن الافطار
كما هو الظاهر من المنع عن الافطار وبل تقول ان التفسير بكلمة لم يفيد ان الخروج حين يفطر بخلاف الخروج ما قبل الزوال ويحتمل ارادة لزوم الامساك و
وجوب القضاء فيكون موافقا للنهاية وغيرها والاحتمال الاول هو الظاهر من الخلاف فانه قال فيه اذا تلبس بالصوم اول النهار ثم سافر اخر النهار لم يكن له
الافطار وبه قال جميع الفقهاء الا احمد خاصة قال يجوز ان يفطر دليلنا ان جواز ذلك يحتاج الى دليل ولا دليل عليه وايضا تلبس بالفرض وايضا قوله
ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يقتضي حرمة الافطار بعد الدخول فيه وذهب في كتابي الاخبار الى انه مخير بين اتمام الصوم والافطار والافضل الاتمام
ويظهر منه انه يصح صومه لو لم يفطر ولا قضاء عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان مقتضى هذه الاقوال كلها محتملة بان يريد بكلامهم وجوب الامساك والقضاء
لا الصوم الحقيقي الا كتابي الاخبار فان الاستصحاب ينافي الوجوب وكذا التخيير بل احتمال ارادة الامساك دون الصوم الحقيقي قائم فيه ايضا واما دليل هذه
الاقوال فاما دليلهم على حرمة الافطار فهو ظاهر موثقة رفاعة وغيرها والاجماع المنقول في الخلاف ولكنهما ظاهران في اختصاصه بالصوم الحقيقي و
يؤيده اخبار مذهب المفيد الدالة على وجوب الصيام على من خرج بعد الزوال باطلاقها الثبوت الحقيقة الشرعية في الصوم الحقيقي مع صحيحة محمد بن مسلم
المصرحة باعتداده من شهر رمضان واما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فيشكل الاستدلال به حملا على ارادة الامساك المجرد فلم يظهر دليل على حرمة
الافطار مع القول ببطلان الصوم الا احتمال الاجماع المنقول لارادة وجوب الامساك ايضا الا انه صوم هو خلاف ظاهر عبارة الخلاف كما عرفت واما
دليل وجوب القضاء على المسافر سيما فلعله عموما وجوب القضاء على المسافر شيئا وقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا تصريح فيه بالافطار فانهما شاملة لكل
من لم يصم صوما حقيقيا سواء امسك بدون الصوم الحقيقي وان كان بالطلاق نفسه فان الظاهر منهما ان المسافر يبطل صومه بنفس السفر ويجب عليه ايام اخر
لا انه ان اكل شيئا اشتغل يجب عليه القضاء والجواب منع العموم او التخصيص بما ذكرنا ثانيا وبالجملة الحكم بوجوب الامساك والقضاء معا لا دليل عليه
والاصل براءة الذمة من زيادة التكليف واما دليل الشيخ في كتابي الاخبار فهو محض الجمع بين رواية عبد الاعلى وما دل على جواز الافطار اذا خرج
بعد الزوال عموما وهو ايضا مشكل لانه موقوف على المقاومة وليس مطلق الجمع بين الاخبار دليلا يعتمد عليه وهذا كله مما يضعف القول باعتبار
التبييت وهذا لا يكاد يظهر هذا القول تماما على دليل يعتمد عليه فالاقوى اذن قول المفيد اعني وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مطلقا وصحة
الصوم ووجوب اتمامه اذا خرج بعده ولا يضر تبييت النية ولكن لا بد ان يقصد … صحة نية الصوم وان كانت مترددا فيها فلو فرض عدمها … بان يقصد
عدم الصوم لزعمه انه ينبغي مع نية السفر او لعدم تفطنه له اصلا كما حققنا سابقا فلا يصح صومه اذا خرج بعد الزوال وان وجب عليه الامساك كما في
نظائره واما قبل الزوال فيجب النية لو تفطن له او ظهر عليه انه كان واجبا عليه لو كان تفطن في الليل ولعل هذا ايضا هو مراد المفيد فلا يلزم منه



خرق الاجماع المركب والاحوط ان لا يسافر الا مع التبييت وان سافر وخرج قبل الزوال مع عدم تبييت النية ان يصوم ويقضي وكذا لو خرج بعد الزوال
مع التبييت ان لا يبطل بقصد التقرب مترددا بين كونه صوما كما هو المختار واحد محتمل القائلين باعتبار التبييت او امساكا تعبديا كما هو المحتمل الآخر
بعضهم **الثاني** الظاهر ان القول باعتبار التبييت وعدمه انما يتم على تقدير تسليم انه نوى في الليل الخروج قبل الزوال ومطلق الخروج من دون التعيين
الى ما قبل الزوال او ما بعده لان الذي يمكن تسليمه في ابطال الصوم على المشهور الخروج قبل الزوال كما هو صريح قول المفيد ومن تابعه فظاهر اكثر القائلين
ويحتمل جميعهم وعدم اجماع نية السفر مع نية الصوم كما هو ظاهر المحقق بينهما على فرض تسليمه انما يسلم في … **الثالث** الظاهر عدم اشتراط تعيين وقت الخروج

في التبييت مع الاشكال في صحته اذا قصد بعد الزوال كما مرّ وكذا يكون نيته في اي جزء من اجزاء الليل ولكن لا شرطية الخروج من البلد
في ذلك اليوم الى حد الترخص لان الظاهر ان المراد بالسفر هو السفر الشرعي الجامع للشرائط للقصر وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية فيغادر بكفي
قصد الخروج مادونه وان اتفق الخروج الى ما فوقه ولما اعتبار الخروج الى حد الترخص على المذهب المختار فيشكل فلو زال الشمس قبل بلوغ حد
الترخص ففي جريان الحكم فيه اشكال من جهة الاطلاقات ومن جهة عدم صدق المسافر شرعا ولعل الاخير اقوى وفاقا للدروس والروضة هذا كله
بالنظر الى تحقق القصر وعدمه في ذلك اليوم محلا للافطار واما اصل الافطار فقد عرفت اشتراطه بشرطه الثاني الحق وجوب الافطار على كل من يجب عليه
القصر وبالعكس لما رواه الصدوق والشيخ في الصحيح عن معوية بن وهب عن الصادق ع وفي آخرها اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت وموثقة سماعة
المتقدمة في البحث الثاني عشر ومنه قال ليس يفترق التقصير والافطار فمن قصر فليفطر وما رواه الصدوق في الصحيح والكافي في سند لين لسهل
عنه عن عمار بن مروان قال سمعته يقول من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد او في معصية الله او رسولا لمن يعصي الله او في طلب شحناء
او شحناء على قوم مسلمين ويدل عليه عموم ما دل على التقصير والافطار في السفر فان قوله فعدة من ايام اخر يشمل ما اوجب عليه قصر الصلوة
او لم يجب وكذا لا جناح عليكم ان تقصروا وغير ذلك من الاخبار الكثيرة سيما ما ورد بمضمون رواية عمار بن مروان ووقع الاختلاف في مواضع
الاول فيما اذا كان السفر للصيد للتجارة فذهب الشيخ في النهاية الى وجوب الافطار واتمام الصلوة تبعا للمفيد وعن المبسوط روى اصحابنا انه يتم
الصلوة ويفطر الصوم وكل سفر اوجب التقصير في الصلوة اوجب التقصير في الصوم الا هذه المسئلة فحسب للاجماع عليها وهذا القول منقول عن علي بن بابويه وابن حمزة وابن
البراج ويظهر من المحقق في مختصر النافع والمعتبر بعدما نقل القول عن الشيخ قال وتابعه جماعة من الاصحاب ونحن نطالبه بدلالة الفرق و
نقول وان كان مباحا قصر فيهما وان لم يكن اتم فيهما لنا العمومات والاطلاقات الواردة في التقصير خصوص صحيحة معوية بن وهب وغيرهما مما مر
والاجماع المنقول عن الانتصار والخلاف بل في الانتصار الاطلاق بين الامامية في كل سفر يسقط فرض الصيام ويدخل فيه الافطار فهو بعينه موجب لقصر الصلوة
ومثله ما في الغنية مع انطباق ابن ادريس واحتج عليه في المخ ايضا بوجوه ضعيفة لا نطيل بذكرها وذكر فيهما مع ما لا حاجة بنا اليها وربما استند
للقول الاخر بروايات لا دلالة فيها على مطلوبهم مثل ما رواه الشيخ والصدوق عن السكوني عن جعفر عن ابيه ع قال سبعة لا يقصرون الصلوة الجابي
الذي يدور في جبايته والامير الذي يدور في امارته والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق الى سوق والراعي والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر ... حيث منع ... صومها
دل على وجوب الافطار في السفر والتقريب ان التاجر الصيد للتجارة وفيها مع سلامة السند ان المراد منها بيان من ليس عليه التقصير من جهة كثرة سفرهم
والتاجر المذكور من جملتهم مع ان المتبادر منه غير المتصيد وما رواه الكليني والشيخ عن ابن بكير قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يتصيد اليوم واليومين
والثلثة ايقصر الصلوة قال لا الا ان يشيع الرجل اخاه في الدين فان التصيد مسير باطل لا يقصر الصلوة فيه بتقريب عموم الافطار ايضا وفيه
مع القدح في السند ان في التصيد الباطل والتصيد للتجارة ليس مسيرا باطلا والا لما جاز الافطار ايضا ويظهر مما ذكرنا الجواب عن نظائر هذه الرواية
فان المراد منها استثناء السفر الباطل عن مطلق التقصير كالرواية الاولى فانها استثناء كثير السفر ورواية عمران بن محمد بن عمران القمي عن بعض اصحابنا
عنه قال قلت له الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم او يومين يقصر او يتم فقال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر وان خرج لطلب الفضول
فلا ولا كرامة والتقريب ان التجارة طلب الفضول اي الزيادة في المال وفيها مع سلامة السند ان طلب الفضول الملحوظ في اللهو مع ان التجارة داخل في طلب
القوت ايضا فان الناس لا يقولون بعد لو وهو المنع عن الافطار ورواية حماد بن عثمن عنه في قول الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي باغي الصيد
والعادي السارق ليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا اليها هي عليهما حرام ليس هي عليهما كما هي على المسلمين وليس لهما ان يقصرا في الصلوة وفيها مع
سلامة السند ان حرمة اكل الميتة على المضطر ليس الا لكون صيده معصية وهو في الصيد للتجارة ممنوع والا لما جاز الافطار ايضا وهم لا يقولون به مع ان
الروايات في تفسير الاية متعارضة وفي بعضها ان المراد من الباغي الباغي على الامام وهذه الروايات مع ضعفها سندا ودلالة لا تنافي ما ذكرنا من الادلة
الموافقة للعقل والنقل من الكتاب والسنة فلم يبق الا دعوى الاجماع من ابن ادريس ودعوى رواية الاصحاب المستند من المبسوط وهو ايضا لهم معارض
بدعوى السيد فالاقوى العمل على عدم الفرق وفاقا للمعتبر وجماعة من المتأخرين الثاني انما كان السفر اربعة فراسخ ولم يرد الرجوع ليومه فالشيخ
وابن حمزة يحتم القصر والتخيير في الصلوة بين القصر والاتمام الا ان ابن حمزة شرط في التخيير ارادة الرجوع من الغد والظاهر الاقوى عدم الفرق لنا
العمومات والاخبار المتقدمة وتعليلهما ما نظر الى ان العمومات الواردة في التقصير ما بين مصرح بتقصير الصلوة وظاهر فيه لان التقصير ظاهر في الصلوة
والاطلاق على الافطار تغليب ومجاز ولا تشمل صحيحة عمار بن مروان وغيره مما ذكر فيه الافطار والقصر ... ما يدل على ان السفر مما يوجب الافطار ولما انه
اي سفر فكذا واما صحيحة معوية بن وهب وما في معناها فظاهرها ارادة الحتم واللزوم يعني اذا قصرت حتما افطرت حتما الا انه ما قصرت تخييرا افطرت حتما والمقام

ان مذهبهما في الاربعة فرائض المذكورة التخيير في القصر **و**فيه ان قوله ثم ضعفه من ايام اخر يقتضي تبديل هذه الايام بايام اخر وهي مطلقة خرج منها ما خرج
بالدليل وبقي الباقي وكذا سائر العمومات ولا دليل هنا يوجب الخروج عنه مع ان كون ظاهر صحيحة معوية بن وهب ارادة اللزوم والحتم ممنوع بل مقتضى
ترك الاستفصال فيها سياق الرواية ارادته وحده حكم التقصير في الافطار وهو ان في اخرها قال قلت بلد اول يوم من شهر رمضان ولست اريد ان اقيم
عشرا قال قصر وافطر قلت فان مكثت كذلك اقول غدا او بعد غد فافطر الشهر كله واقصر قال نعم هما واحد اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت
**وكيف كان** فالاحتياط ان لا يترك الصوم ولكن بعضهم وجوبا **الثالث** من كثر سفره اذا اقام في بلده دون عشرة ايام وكذا وجوب الاتمام ما لم يقيموا
العشر فقط **و**قد مر الكلام في ذلك في كتاب الصلوة وضعف من خالفهم بالقول بوجوب القصر في صلوة النهار دون الليل ودون الصوم **الرابع**
في المسافر الوارد في احد الاماكن الاربعة فانه يفطر جزما وان كان الافضل له التمام على المشهور بل المعظم كما عن السيد **و**قد مر الكلام فيه في كتاب الصلوة
**و**لا منافاة بين قول السيد بلزوم الاتمام والتخيير انه مع دعواه الاجماع السفر الموجب للفطر ورد دعوى الاماكن المذكورة ليس بسفر **الثالث**
الشيخ والشيخة اذا عجزا عن الصيام راسا او شق عليهما مشقة شديدة يفطران ويتصدقان بمد من الطعام ولا قضاء عليهما **والكلام** هنا في مقامات
**الاول** الافطار وهو مما لا خلاف فيه سواء عجزا راسا او شق عليهما بل هو اجماعي كما صرح به بعضهم **و**يدل عليه الاخبار الاتية مضافا الى نفي العسر
والحرج وتكليف ما لا يطاق **الثاني** وجوب التصدق فهو ايضا فيما يشق عليهما مما لا خلاف **واما** فيما عجزا راسا فعن المفيد والسيد وسلار وابن
زهرة وابن ادريس بل نسبه الى الاكثر عدم الوجوب واختاره العلامة في المختلف والشهيد الثاني في الروضة **و**عن الصدوقين وابن ابي عقيل وابن الجنيد
وابن البراج ويحيى بن سعيد الوجوب وهو مختار المحقق والعلامة في جملة من كتبه والشهيد في اللمعة وصاحب المدارك **احتجاجا** باطلاق الاخبار مثل
ما رواه الصدوق والشيخ والكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في
شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم يقدرا **و**الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سالته عن رجل
كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم **و**بمضمونه روى الكليني في الموثق عن عبد الله بن سنان عنه ع **و**روى
ايضا في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي ياخذه العطاش وعن قوله
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا قال من مرض او عطاش **و**في الصحيح عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سالت ابا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز
الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان قال تصدق عن كل يوم بمد من حنطة **و**رواه الصدوق ايضا باسناده عن عبد الملك عنه ع بدون لفظ
حنطة **و**الكليني في الموثق عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الذين كانوا
يطيقون الصوم ثم اصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد **و**رواه الصدوق عنه مسندا اليه وفي تفسير العياشي عن رفاعة عنه ع وعن ابي
بصير قال سالته عن قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال هو الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض **واحتج** الاخرون بالاصل
والاجماع المحكي عن السيد وابن زهرة وصحيحة محمد بن مسلم الثانية فان ظاهرها اختصاص الفدية بالمطيقين للصوم لا العاجزين راسا **و**يشكل بالاخيرة
موثقة ابن بكير المتقدمة وبما نقل في مجمع البيان عن علي بن ابراهيم باسناده عن ابي عبد الله ع قال وعلى الذين يطيقونه فدية من مرض في شهر رمضان فافطر
ثم صح فلم يقض فاته حتى جاء شهر رمضان اخر فعليه ان يقضي ويتصدق لكل يوم بمد من طعام **و**لكن الاشكال الاخير مشترك الالزام فالايراد بجملته
**فالاظهر** بما ورد في تفسير اهل الذكر الذين هم حملة القرآن هو ما ورد في اكثر الاخبار المتكفلة لافادة ما يقتضيهما الطائفة في الجملة وما اقتضاهما
الطائفة ايضا مجملة والاصل مع التثنية لعمومه موثقة ابن بكير اصرح لانه قال لا يبعد ان يتوهم البيان لهذا التفسير وكذا رواية ابي بصير فانهما ظاهرة في عاجز
راسا **ولما** صحيحة الحلبي فظاهر الضعف هو نشيئه لا النقدية وكذا صحيحة عبد الملك بل وكذا صحيحة محمد بن مسلم الاولى فان ظاهر نفي الحرج هو امكان حصول
الصوم فلم يبق لها الا الروايتان الاخيرتان وهما ايضا ومتاة الاصل مع الاجماعين المنقولين **واما** ما احتج به السيد لهذا التفصيل بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وان الشيخ العاجز راسا خارج عن التكليف فلا فدية عليه لان الفدية انما هو عن تقصير ففيه **اولا** منع كون الفدية مبنية على
التقصير فلعل وجوبها كافادة مع ان لزوم التقصير في الكفارة ايضا ثم كان بعض افراد الخطأ المحض **وثانيا** ان الكتاب والسنة دلا على ان العسر والحرج
ايضا مسقطان للتكليف فيلزم السقوط عن المتعسر ايضا **وكيف كان** فالاحوط الفدية مطلقا وان كان الاظهر التفصيل **والثالث** مقدار
التصدق وهو مد من طعام كما هو مقتضى الاخبار المتقدمة **و**ذهب الشيخ في التهذيب والنهاية والمبسوط الى انه مدان فان لم يقدر فمد جمعا بين تلك الاخبار
وبين صحيحة محمد بن مسلم الاولى المروية باسناد اخر صحيح ايضا وفيها ويتصدق كل واحد منهما في كل يوم بمدين من طعام **و**الاولى حملها على الاستحباب
لمكان المعارضة وعدم ما يدل على هذا الجمع في الاخبار وضعفها مع ما عرفت بالاجمال الاصل وعدم انطباقها الا بالظاهر الا ذلك فان طعام مسكين لا يكون الا

من يبق في الغالب و الاولى الاقتصار على المظنة بملاحظة صحيحة عبد الملك و تفسير بعض اهل اللغة و الرابع لا ريب في سقوط القضاء اذا استمر
المانع كما هو الغالب في العجز الحاصل من الكبر فانه لا يزال متزايدا و لو اتفق القدرة على خلاف العادة وجب على ما ذكره الفاضلان و الشهيدان
و استشكل في المدارك و هو في موضعه من جهة اطلاق صحيحة محمد بن مسلم الاولى و عدم ما يدل على وجوب القضاء عموما بحيث يشمل ما نحن فيه و
القضاء بفرض جديد و الاصل برائة الذمة و لو قلنا بوجوب القضاء فهل يجب الفدية ام لا اختار الشهيدان في الدروس و الروضة الوجوب لان
الاخبار الصحيحة دلت على وجوبها بالافطار اوله فيستصحب و لا ينافيه صحيحة محمد بن مسلم الاولى بناء على حملها على الغالب على القول بايجاب القضاء
لو تمكن منه فانا و ان سلمنا حملها على الغالب فغاية ما نحملها عليه نفي القضاء لكون التمكن منه من الامور النادرة و لا داعي على هذا الحمل في الفدية اصلا انما
هو في الغالب من عدم التمكن من القضاء فلا منافاة بينهما اذ الفدية من جهة الافطار و القضاء لاجل تجدد القدرة و اما ما نحن فيه فبمعزل عن هذا
الاشكال اذ لا يوجب القضاء فتبقى الفدية بالحيثية على حالها في صورة التمكن عن القضاء ايضا و الرابع ذو العطاش كالشيخين و هو بضم العين داء لا يروى
صاحبه و قال في الروضة و المراد هنا من لا يتمكن من ترك شربه طول النهار يعني هذا القسم من العطاش و الاولى من يشق عليه و تفصيل
المقال ان ذا العطاش الذي يشق عليه الصوم ان كان لا يرجى البرء فيفطر و يسقط عنه القضاء و يفدي لصحيحي محمد بن مسلم و مرسلة ابن بكير المتقدمة و ما يدل
عليه في حكم سقوط القضاء فيما لا يرجى البرء حتى دخل رمضان الآخر من مريض استمر به المرض الى رمضان آخر و يظهر من المفيد لغلبة حصول المرض في جوانب الا
انه قال و الشاب اذا كان به العطاش و كان اصابه بمرضه افطر و كفر عن كل يوم بمد من طعام و هو بعيد للاخبار الا دالة عليه بل الاولى الاكتفاء
بالمشقة و لعله نظر الى رواية عمار و مفضل بن عمر الآتيين و سيجيء الكلام فيهما و عن سلار انه لا يوجب الفدية و لم نقف على دليل اذ الاصل
لا يعارض الاخبار ثم لو اتفق البرء على خلاف العادة فالظاهر من الاكثر وجوب القضاء لانه مرض و كل مريض يجب عليه القضاء و لعلهم حملوا الصحيحة المتقدمة
على الغالب من عدم التمكن و يشكل بان لفظ العطاش في الروايات اعم من المأيوس من برئه و كون كل هذا المرض مما يحصل الياس من برئه عادة محل كلام
و لعل لذلك ذهب المقداد في التنقيح و المحقق الشيخ علي الى سقوط القضاء و ان برئ و يظهر من المدارك ايضا الميل اليه و لكن مع ذلك دليل لزوم
القضاء على المريض خصوصا الآية مع الاشكال في انصراف الصحيحين الى خصوص المأيوس بانضمام الشيخ الكبير معهما مما لا يمكن غالبا فبعد ان المراد من ذي العطاش
فيها هو من حصل الياس عن تمكنه و لا يمكن غالبا و عمل الاكثر يرجح الوجوب و هل يجب الفدية مع القضاء ام لا الاظهر نعم وفاقا للمدارك
و الشهيدين و غيرهما لدلالة الاخبار عليه كما عرفنا فانه مع القضاء و عن العلامة في التحرير عدم وجوب الفدية و نقله في الروضة عن المرتضى ترددا و هو ظاهر
كلام اللمعة و ربما يقوى ذلك ان صحيحة محمد بن مسلم مشتملة على نفي القضاء الذي لا يلائم مع لا برء اقول و هو بعد تسليمه لا ينافي اطلاق سائر
الاخبار الواردة الموجبة للفدية بالافطار حتى تقييدها بصورة عدم البرء هذا كله اذا حصل الياس من البرء و اما لو كان مرجو الزوال فيفطر و يجب
القضاء مع التمكن من غير فدية كالمريض عند جماعة للاصل و عدم تبادره من الاخبار و لكونه مريضا يبيح الافطار و لا يوجب كفارة كسائر الامراض و مع
الفدية عند آخرين لاطلاق الاخبار و هو احوط و ان كان الاول اقرب لامكان ادعاء ارادة المأيوس من الاخبار خصوصا بملاحظة ذكره مع الشيخ
الكبير و اذا لم يتفق التمكن بعد رجاء الزوال فيسقط القضاء و الكلام في الفدية ما مر من ان الاحوط وجوبها و الاظهر عدمه ثم ان الشهيد الثاني قال الاقوى
ان حكم ذي العطاش كالشيخين من ان الفدية انما يجب مع المشقة لا مع العجز راسا و ليس ببعيد للاصل و ظهور صحيحة محمد بن مسلم الاولى في التمكن و
نظرا الى الاجمال في الباقي و ينبغي التنبيه لامور الاول ان الكلام في المد و المدين هو ما تقدم من ان الاظهر كفاية المد لما تقدم و الثاني ان
المرجع في الياس عن البرء و عدمه الى اهل الخبرة و عن المحقق الثاني انه يثبت بقول طبيبين عارفين عادلين و يمكن ثبوته بقول الواحد و لا يشترط العدالة نعم
حذقه في الطب اقول و لا يبعد الاكتفاء بالواحد لكن مع الوثوق بقوله كما في نظائره و قد حققناه في العوائد و الثالث ظاهر الاكثر و اطلاق الاخبار
جواز التملي من الشراب و قيل يجب على ذي العطاش الاقتصار من الشرب على ما يندفع به الضرر نقلا و رواه المشايخ الثلاثة في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
في الرجل يصيبه العطش حتى يخاف على نفسه قال يشرب بقدر ما يمسك رمقه و لا يشرب حتى يروى و حفظ المعتبر ثم قال لا يعطي هذا من الشراب مستندا
برواية عمار و قال في التذكرة لا ينبغي ان يتملى و روى الكليني و الشيخ عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لنا فتيات و شبانا لا يقدرون على الصيام
من شدة ما يصيبهم من العطش قال فليشربوا بقدر ما تروى به نفوسهم و ما يحذرون و فيه بعد الاغماض عن السند عدم معارضتهما للاطلاقات لان
الظاهر منهما ان العطش فيهما غير ما حصل من العطاش و لا ريب ان الاحوط العمل بهما احوط الخامس الحامل المقرب و المرضعة القليلة اللبن ان خافتا على
ولدهما افطرتا و تقضيان بما تقدم و تقضيان مع زوال العذر و اما الافطار و القضاء فلا نعرف فيه خلافا بل يظهر من التذكرة الاجماع و يدل عليه
الصحيحة الآتية و ربما يستدل عليه بالآية فان الآية بظاهرها شملتهما لكونهما مريضتين و ان اريد بعض قومها اللواتي كما يظهر من المدارك بقرينة ان المرض

بلغ حدا في الاضطرار فقد ثبت القضاء بسبب من الآية فيثبت فيهما بطريق الاولى فهو ليس الا لان القضاء انما هو بفرض جديد وليس بتابع للمنافي كيفية
ولمنع كون المرض الملحق بهما اذا خيف على تلف الولد واما الصدقة فهو المشهور بين اصحابنا بل في التذكرة نسبه الى علمائنا ولكن نقل عن علي بن بابويه
وسلار وبعض ولم نتحققه وان نقل في المختلف عنهم انه يكون على الكفارة دون القضاء وعن ابن الجنيد ان الاحوط ان تقضي وتتصدق عن كل يوم بمد ويدل
عليه مضافا الى صحيح محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا في شهر رمضان لانهما لا تطيقان الصوم
وعليهما ان تتصدق كل واحد منهما في كل يوم تفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد ما رواه المشايخ الثلاثة ولزوم
نفي الصدقة على دليل سوى الاصل وهو لا يعارض الخبر الصحيح المعمول به عند الاصحاب واما ان خافتا على انفسهما فظاهر الاكثر حيث قيدوا الحكم بالخوف على الولد
بل نسبه في المسالك الى الشهيد بل قال في المدارك لو خافت المرأة على نفسها دون ولدها ففي وجوب الفدية وجهان والرواية مطلقة ولكن الاصحاب قيدوا
بالولد وهو يعطي […] بذلك في اول كلامه انهما كالمريض في سقوط الفدية وان جاز الافطار ووجب القضاء وممن صرح بالتفصيل المذكور فخر المحققين
في الايضاح ونقل عنه في شرحه على الارشاد ايضا وصرح بالتعميم المحقق في المعتبر ونسب التفصيل الى الشافعي وهو ظاهر التذكرة بل
الصريح من آخر كلامه وهو المحكي عن الصدوقين وابن حمزة والمنتهى والتحرير وعن الشيخ في الخلاف انه اطلق كالمحقق في مختصره والعلامة في جملة من كتبه
والشهيد في اللمعة واستشكل في القواعد ويمكن تقوية التفصيل بالاصل وظهور الرواية في الخوف على الولد سيما بملاحظة المرضعة القليلة اللبن فيكون
في صورة الخوف على النفس بمنزلة من يخاف حصول المرض وليس عليه الا القضاء وما قد يتوهم من قوله لانهما لا تطيقان الصوم يدل على خصوص الخوف على
النفس فليس كذلك لان دراية المقام قرينة على ارادة عدم الطاقة من جهة الولد من الرواية واما ما يستدل على لحوقهما بالمريض بمشاركتهما في خوف الضرر
على النفس مع كون المقتضي في المريض هو الخوف والمرض مظنة ولذا لو علم عدم الضرر يوجب الصوم ففيه […] وانا وان فهمنا من قول الشارع المريض الذي يحصل
الظن بالضرر يوجب الافطار ان علة الافطار ظن الضرر فيلزم ثبوته في كل ما هو كذلك ومنه صورتا الحامل والمرضع الظانتين بالضرر بالنفس بل ويدخل ذلك في
عموم ما دل على ان خوف حصول المرض بالصوم يوجب الافطار واما لزوم الفدية والقضاء وعدمهما فكلا ومرادنا اثبات عدم الفدية كما في المريض و
بما ذكرنا من تقرير الدليل في طي قولنا وانا وان فهمنا آه يندفع ما اورده فخر المحققين على هذا الاستدلال […] ويرد عليه […]
على كونه علة اذ الحكمة التي يشتمل عليها الوصف […] لانها تشبه العلة والتحقيق ان الحكمة اذا اعتبرت في عليه الوصف
وعدمها في عدمه كانت هي العلة في الحقيقة وكان الوصف معرفا فلا يضر تخلفه مع وجودها بخلاف ما لو جعل الشارع الوصف علة لكونه مظنة الحكمة
فيحكم بعليته فانه لا يضر تخلفها […] الوصف […] كلامه ووجه الاندفاع ان مراد المستدل ان المرض مظنة الخوف بمعنى انه قد يحصل معه
[…] لا يحصل الا الضرر من جهة حكم الشارع […] لا يوجب التعدي عن محل الوصف الذي هو كونه
[…] لا يوجب رفع الشارع بل […] ان المرض الذي يحصل معه ظن الضرر بالفعل هو علة الحكم باعتبار انه موجب لظن الضرر
وبالجملة […] بما ثبت من اشتراط ظن الضرر من سائر الادلة ثم ان الظاهر من الرواية كما اشرنا هو الخوف على الولد
لا فرق بين الخوف على جوعه او عطشه واما الخوف عليه من جهة حصول الضرر بحصول مرض له بسبب تغير اللبن بسبب الصوم الموجب للضرر بمثل ذلك فهو خفي
ظاهر من الرواية ولا اختصاص له بقليلة اللبن فهو داخل في عموم خوف حصول الضرر ويلحق بحكم المرض ولا يوجب فدية ولا فرق بين ان يكون الخوف لاجل
شدة الجوع والعطش الذي لا يتحملها الولد غالبا او الضرر الحاصل بسبب الجوع والعطش في دخولهما تحت عموم الرواية وكذا بين الولد الحلال وغيره
وكذا بين ما كان ولدا نسبيا او رضاعيا ولا في المرضع بين الام والمستأجرة والمتبرعة لاطلاق النص والفتوى نعم لو قام غيرها مقامها مع رفع الضرر
عن الطفل سواء كانت متبرعة او من يأخذ الاجرة مساويا للمستأجرة او انقص او كانت هي المستأجرة للغير وجاز لها ذلك ورضي المستأجر باستيجار غيرها
ولو بمال […] لم يجز الافطار لانتفاء الضرر وقد صرح باكثر ذلك الشهيد الثاني في تمهيد القواعد وغيره وصرح هو وغيره ان الفدية من مال المرأة وان كان لها زوج وزاد في
الروضة وكان الولد له واستدل على ذلك بان ذلك هو الاصل فيما يجب من الصدقات من غير معارض بل يعاضده ظاهر النص والفتوى فالظاهر ان المراد
بالطعام في جميع هذه المسائل هو الواجب في الكفارات ومصرفه مصرفها ولا يجب فيه التتابع كما في المدارك وقد مرت الاشارة الى ذلك في كفارة قضاء
شهر رمضان المنتقل الى بعض […] وقال في الروضة والحكم بافطارهما […] الامر […] الضرر فهو كذلك […] **السادس** و
كل من يجوز له الافطار يكره له التملي من الطعام والشراب […] مريضا كان او مسافرا او حائضا او غيرها تماما […] تشبها بالصائمين واحتراما […] لقوله
في صحيح عبد الله بن سنان الآتية ولا نعرف خلافا في ذلك الا ما […] في ذي العطاش فان فيه قولا بالتحريم وكذا الخلاف في جواز ارتكابهم كل المفطرات
الا في الجماع فذهب الشيخ الى حرمته الا مع الضرورة وهو ظاهر المفيد في المقنعة والاقوى الاشهر خلافا فيما […] الكراهة لنا الاصل والاخبار الكثيرة مثل



ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عن رجل اتى اهله في شهر رمضان وهو مسافر فقال لا باس وفي الصحيح عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن يعني موسى عن الرجل يجامع اهله في السفر وهو في شهر رمضان قال لا باس به الى غير ذلك من الاخبار **والذي** يدل على الكراهة مضافا الى ظاهر الاخبار الدالة على رجحان توقير شهر رمضان مثل ما رواه الكليني والشيخ عنه في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يسافر في شهر رمضان ومعه جارية له فله ان يصيب منها بالنهار فقال سبحان الله اما يعرف حرمة شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا قلت أليس له ان ياكل ويشرب ويقصر فقال ان الله تبارك وتعالى قد رخص للمسافر في الافطار والتقصير رحمة وتخفيفا لموضع التعب والنصب ووعث السفر ولم يرخص له في مجامعة النساء في السفر بالنهار في شهر رمضان واوجب عليه قضاء الصيام ولم يوجب عليه قضاء تمام الصلوة اذا آب من سفره ثم قال والسنة لا تقاس واني اذا سافرت في شهر رمضان ما آكل الا القوت وما اشرب كل الري **وروى** ايضا عن ابن سنان قال سألته عن الرجل ياتي جاريته في شهر رمضان بالنهار في السفر فقال ما عرف هذا حق شهر رمضان ان له في الليل سبحا طويلا **واستدل** الشيخ بما رواه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله قال اذا سافر الرجل في رمضان فان ذلك هو محرم عليه ووصفها في المدارك بالصحة **وهو** مشكل لان سندها على ما في نسخ التهذيب والاستبصار الموجودة عندي هكذا الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن العلاء عن محمد بن مسلم وفي التهذيب محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن الحسين الى آخر السند ومحمد بن العلاء مهمل **وربما** يوجد في الصواب عن محمد عن العلاء عن محمد بن مسلم بان يكون المراد من محمد اما ابن ابي عمير او محمد بن عبد الله بن هلال والثاني اظهر فهذا السند لا يخلو من شيء لجهالة محمد بن عبد الله بن هلال **ولو** سلم الصحة فلا ريب انها لا تقاوم الادلة المتقدمة فحملها على الكراهة **ورواية** ابن سنان المتقدمة وفيه مع الطعن ما ان بينها في الكراهة واستحباب الترك كما لا يخفى **و** جمع الشيخ بين الاخبار بحمل رواية سهل على الجاهل بالحرمة في الاستبصار وحمل في التهذيب ما دل على الجواز على من غلبت الشهوة ونحن نخاف من الوقوع عليها او يخاف على نفسه الدخول في محظور او ان المراد الجواز في الليل فهو لا يجري في ما صرح بجوازه في النهار مثل ما رواه في القوي عن عثمان بن عيسى عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يقدم من سفر بعد العصر في شهر رمضان فيصيب امرأته حين طهرت من الحيض ايواقعها قال لا باس به وحملها الشيخ على حال الضرورة وكيف كان فهذا الجمع لا يتم عليه دليل بعد ثبوت رجحان ادلة الجواز وظهور حمل معارضها على الاستحباب **التاسع** المشهور جواز السفر في شهر رمضان على كراهة حتى يمضي من الشهر ثلث وعشرون يوما فتزول الكراهة الا في حال الضرورة كالحج والجهاد وتلف المال وهلاك الاخ ونحو ذلك فلا كراهة دائما **و** نقل في المنتهى عن ابي الصلاح انه اذا دخل الشهر على حاضر لم يحل له السفر مختارا **و** قال الشيخ في التهذيب لا ينبغي للانسان ان يخرج الى السفر في شهر رمضان الا لضرورة تدعوه الى ذلك او يكون سفره في ذلك طاعة او مباحا فاما اذا عرض منه لم يجز له الخروج فيه **لنا** عموم الاية والاخبار المستفيضة جدا الصحيحة كثير منها الدالة على ان من سافر قصر وافطر وعمومها على الامر بالافطار اذا سافر في شهر رمضان خصوصا وعلى النهي عن الصوم فيه في السفر والتاكيد في ذلك لا حاجة الى ذكرها **و** قد مر كثير منها في الابواب السابقة **واما** الدليل على ان الاقامة افضل **فهو** صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يدخل شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم يبدو له بعد ما يدخل شهر رمضان ان يسافر فسكت فسألته غير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد له من الخروج فيها او يتخوف على ماله **و** ما رواه الشيخ عن ابي بصير في الصحيح عن ابي عبد الله قال قلت له جعلت فداك يدخل علي شهر رمضان فاصوم بعضه فيحضرني نية في زيارة قبر ابي عبد الله فازوره وافطر ذاهبا وجائيا او اقيم حتى افطر وازوره بعد ما افطر بيوم او يومين فقال اقم حتى تفطر قلت له جعلت فداك فهو افضل قال نعم اما تقرأ في كتاب الله فمن شهد منكم الشهر فليصمه **واما** انتفاء الكراهة بعد مضي ثلثة وعشرين يوما من الشهر **فيدل** عليه ما رواه الشيخ عن علي بن اسباط عن رجل عن ابي عبد الله قال اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او في عمرة او مال يخاف تلفه او اخ يخاف هلاكه وليس له ان يخرج في اتلاف مال الغير فاذا مضت ليلة ثلث وعشرين فليخرج حيث شاء **وهذه** الرواية تدل على كراهة مضي الليلة وضعف الرواية منجبر بعمل الاصحاب فيها دلالة للكراهة **واستدل** الشيخ بهذه الرواية على ما نقلنا عنه سابقا **و** لعله دليل ابي الصلاح ايضا مضافا الى ما رواه المشايخ الثلثة عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عن الخروج اذا دخل شهر رمضان فقال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تخاف هلاكه **و** بمقتضى ذيل الاية فانما تدل على وجوب الصوم على الحاضر ووجوب القضاء على من كان على سفر فان كلمة على تدل على الاستيلاء والاستعلاء فلا بد من تعقيب الافطار في حال كونه مسافرا ايضا اذا دخل الشهر على المسافر يفطر لا على المقيم اذا سافر **و** هو مشكل **وكيف** كان فالروايتان مع ضعفهما محمولتان على الكراهة جمعا **و** منها الملازم **و** روى الصدوق في الصحيح عن الوشاء عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله رجل من اصحابي قد جاءني خبره من الاعوص وذلك في شهر رمضان اتلقاه قال نعم قلت اتلقاه وافطر قال نعم قلت اتلقاه وافطر او اقيم واصوم قال تلقاه وافطر قال احد سألته عن الرجل

بخرج لتشييع اخيه مسيرة يومين او ثلث فقال ان كان في شهر رمضان فليفطر وشابهما من الفضل بينهم ويصوموا ويشيعه ان الله عز وجل قد وضع الصوم عنه

اذا شيعه وروى ذلك الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم وكذا في القوي عن زرارة وكذا الاول عن الوشاء عن حماد بن عثمان وقد رواه علي بن محمد حط

الصوم في الحل فيقضيها او يكره افضليته تلقي المؤمن من السفر وتشييعه عن اتمامه ويمكن ان يحمل على ما بعد الثالث والعشرين لاسم القاطع فيها سح

مما رضيها بامر من رجح الصوم على ذلك سيد الشهداء وفي الذكرى وروى ابن بابويه ان تشييع المؤمن افضل من المقام وبكرمة تلقي في ذلك

ويمكن ان يكون مراد القوم كراهة السفر المباح دون الراجح ولكنه في اطلاقهم الكراهة في غير حال الضرورة واسنده الى مرويات ابي بصير في حكاية الرواية

الا ان يقال بتخصيص صحيح الحلبي بالتلقي والتشييع والروايتين للعشرين ولكن الزياد يطلب باقل فضلا منهما ويمكن دفعه بان الروايتين اقوى سندا من رواية

ابي بصير سيما بملاحظة ما ورد في فضل ادخال السرور وقضاء حوائج المؤمن من الاخبار القريبة من التواتر بل هي متواترة وهي اعم من صحيح الحلبي وما في معناها

من وجه لا مطلقا والله الموفق للخيرات

# كتاب الاعتكاف

وفيه مباحث **المبحث الاول** في معناه ومشروعيته واستحبابه وما يصح منه اما

معناه **فهو** في اللغة الاحتباس قال في الصحاح عكفه اي حبسه ووقفه يعكفه ويعكفه عكفا ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا وقولهم عكفوه عن كذا ومنه

الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس وعكف على الشيء يعكف عكوفا اي اقبل عليه مواظبا يقال فلان عاكف على فرج حرام وقال الله تعالى على قوم يعكفون على

اصنام لهم **وفي** الشرع عبارة عن احتباس خاص وعرفه في المختلف بانه اللبث المتطاول للعبادة **واورد** عليه بانه لم يتبين منه الاشتراط ما الوقوف المحمية في ذلك الى غير ذلك مما

كان لم لا في مسجد كان او في غيره **و** العلامة بانه لبث مخصوص للعبادة **و** رد بانه وان خلص مما ذكر لكنه مجمل **و** الشهيد بانه اللبث في مسجد جامع ثلثة ايام

للعبادة **و** رد بانه يوجب خروج اللبث في المساجد الاربعة فان اللبث فيها ليس بشرط حال الصوم **الا** ان يقال اليوم شامل لليلة **و** هو خلاف التحقيق وخلاف مختاره بانه لا

يمنع عن دخول ما وضع ذلك لاجل غير الاعتكاف كطلب العلم وقراءة القرآن **قال** في المدارك والاجود ان يقال انه لبث في مسجد جامع مشروطا بالصوم ابتداء

**و** يريد الابتداء الاخراج ما لو نذر اللبث ثلثة ايام مثلا لطلب العلم والقراءة فان اشتراط الصوم فيه وجوب بجعل المكلف لا ابتداء في وضع الشرع **وهو**

احسن من سائر الحدود لكنه خال عن قيد من جهة الان يحصل هذا الامر من الصحيح **وكيف** كان فالامر في ذلك سهل **واما** مشروعيته واستحبابه

فثابت بالاجماع والكتاب والسنة **واما** الاجماع فمن علماء الاسلام كما حكي عن المنتهى وفي التذكرة قد اجمع المسلمون على استحبابه قال الله تعالى ولا تباشروهن

وانتم عاكفون في المساجد وقال عز وجل ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود وفي الثانية اشكال لاحتمال ارادة المقيمين بمكة من العاكفين كما

ان المراد من الطائفين المترددين دون غيره ويؤيده قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود فانه فسر بالمقيمين **و** قد يفسر بانهم القائمون في

الصلوة **واما** السنة فكثيرة **منها** ما رواه الصدوق في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع قال وكان رسول

الله صلى الله عليه وآله اذا كان العشر الاواخر اعتكف في المسجد وضربت له قبة من شعر وشمر المئزر وطوى فراشه وقال بعضهم واعتزل النساء فقال ابو عبد الله عليه السلام اما

اعتزال النساء فلا قال الصدوق ومعنى قوله اما اعتزال النساء فلا هو انه لم يمنعهن من خدمته والجلوس معه فاما المجامعة فانه امتنع منها كما منع ومعلوم

من معنى قوله وطوى فراشه ترك المجامعة **و** رواه الكليني ايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن الحلبي مثله من قوله قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله الى آخره **و** روى

ايضا في الحسن لابراهيم عن الحلبي ايضا قال كانت بدر في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله فلما ان كان من قابل اعتكف عشرين عشرا لعامه وعشرا

قضاء لما فاته **و** رواه في الفقيه بسند صحيح عن الحلبي الاول ثم قال ابو عبد الله عليه السلام كانت بدر الحديث ويحتمل ان يكون من تتمة الصحيح **و** قال الصدوق

وفي رواية السكوني باسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اعتكاف عشر في شهر رمضان يعدل حجتين وعمرتين **و** روى بسنده عن داود بن الحصين عن ابي

العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله في شهر رمضان في العشر الاولى ثم اعتكف في الثانية في العشر الوسطى ثم اعتكف في الثالثة في العشر

الاواخر **و** رواه الكليني ايضا بسنده عن داود بن الحصين عن ابي العباس عنه **و** استحبابه اكد سيما في العشر الاواخر من شهر رمضان فان فيها ليلة

القدر والتاسع والعشرين [illegible] قال في التذكرة فمن رغب الى المحافظة على هذا فينبغي ان يدخل المسجد قبل غروب الشمس حتى لا يفوته شيء من ليلة

الحادي والعشرين ويخرج بعد غروب الشمس من ليلة العيد وان بات ليلة العيد في المسجد الى ان يخرج الى المصلى كان اولى **واما** من يصح منه فهو

المسلم لعدم امكان نية القربة من الكافر ولحرمة المكث في المسجد بل يشترط الايمان ايضا كما مر **واما** التكليف فالاظهر عدم الاشتراط بالنظر الى

الصبي المميز لكون عباداته شرعية على الاقوى كما مر مرارا

**المبحث الثاني** في شروطه وهي امور **الاول** النية ولا ريب في اشتراطها لانه عبادة ولا

يتم الا بقصد الامتثال والتقرب **و** اما اعتبار الوجه فقد مر فيه الكلام مرارا **و** ان الاقوى عدم وجوبه الا اذا كان مميزا للعبادة عما سواه ومن العبادات

فينوي المندوب في المندوب في شبهه بتعين كونه شائكا من جهة وجوب اليوم الثالث في المندوب على القول به وكيفية النية من جهة اجتماع الوجوب

والندب **فلنقدم** الكلام في اليوم الثالث ثم نعرض لكيفية النية **فنقول** اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ في المبسوط وابو الصلاح وابن

وهو مذهبنا عليه الاجماع انه يجب بالشروع سواء مضى اليومان ام لا الا ان المحكي عن المبسوط ان له الرجوع متى شاء اذا شرط اما الرجوع بعد يومان والوجه
بعض الدخول انه لم يشترط وعن السيد وابن ادريس انه لا يجب اصلا بل له الرجوع متى شاء وهو مختار المحقق في المعتبر والعلامة في جملة من كتبه وعن
الجنيد وابن البراج انه لا يجب الا ان يمضي يومان فيجب الثالث وهو قول الشيخ في النهاية ومختار المحقق في الشرائع وجماعة من المتأخرين ونسبه في
المسالك الى الاشهر وهو الاظهر لما رواه الصدوق والكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا اعتكف يوما ولم يكن اشترط فله
ان يخرج ويفسخ اعتكافه حتى يمضي ثلاثة ايام والمراد من قوله ولم يكن اشترط الاول الاشارة الى الفرد الخفي والا فلا اشكال في عدم الوجوب مع شرط الرجوع
وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي جعفر عليه السلام قال من اعتكف ثلاثة ايام فهو يوم الرابع بالخيار ان شاء زاد ثلاثة ايام اخر وان شاء خرج من المسجد فان اقام
يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة ايام اخر ورواهما الشيخ ايضا في الموثق عن علي بن فضال وبهذين نحو ما ادل على وجوب ... فقد
ومقتضى الرواية الاخيرة وجوب السادس ايضا ويلزم من ذلك وجوب كل ثالث كما هو ظاهر الرواية ولعدم القائل بالفصل كما صرح به في المدارك وفيه
حجة القائلين بالعدم السيد انها عبادة مندوبة فلا تجب بالشروع للاصل وقال السيد في المسائل الناصرية الا انه يعني
ان الاصل في النافلة جواز القطع خرج الحج والعمرة بدليل من الاتفاق وغيره وبقي الباقي ولا يجوز قياسه بالحج وفيه ان الدليل كما اوجب في الحج جوازه
فيهما اوجب فيما نحن فيه وهو الخبران ولا وجه للقدح في سندهما كما وقع من العلامة وغيره من جهة علي بن فضال اذ قد عرفت ان سند الثاني في الفقيه
الكافي صحيح وانما هو في سند الشيخ في الكتابين مع ان الموثق حجة على الاقوى سيما اذا اعتضد بعمل الجماعة سيما الموثق لمثل علي بن فضال
فان ثقته وجلالته مما شهد به النجاشي والشيخ والكشي على ما نقله عن ابي النضر محمد بن مسعود وذكر العلامة في الخلاصة قال اعتمد عليه لوثوقه وان
وان كان مذهبه فاسدا واما حجة الشيخ في المبسوط واتباعه فالذي ذكره في المختلف انه استدل بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلاثة ايام وهو غير مفهوم
المراد ولعله اراد ان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلاثة ايام فالخروج عنه بعد الشروع يوجب نقض العبادة وابطال العمل وهو منهي عنه بصريح الاية
وفيه منع حرمة ابطال العمل مطلقا ولا دعوى دلالة الاية على ذلك كما حققناه سابقا في مبحث قضاء شهر رمضان ثانيا ومنع كون المجموع عملا واحدا ثالثا
لم لا يكون مثل شهر رمضان بان يكون كل يوم منها عبادة عليحدة كما اشرنا اليه في مباحث الصوم وقال في المعتبر بعد ما نقل مذهب الشيخ
قال انه اشبه بالمذهب لانها عبادة مندوبة فلا تجب بالشروع ويمكن ان يحتج الشيخ على وجوبه باطلاق الكفارة على وجوبه بالشروع باطلاق
الكفارة على المعتكف فقد روى ذلك من طرق منها رواية ابي ولاد الحناط ونقل الروايات وقال ووجوب الكفارة مطلقا دليل على وجوبه مطلقا
والجواب ان هذه مطلقة فلا عموم لها ونصدقها بالجزء والكل فيكفي في العمل بها تحققها في بعض الصور مع انها مختلفة في العمل بها فلا يكون حجة فلا
يكون حجة في الوجوب وقد تنزلنا اتمامها على الاستحباب تخلصا من الخلاف اقول والظاهر ان مراده ان تلك الروايات يتحقق مضمونها بثبوت الكفارة
فيما لو حصل الوقاع في اليوم الثالث وان كان اطلاق الكل عليه يعني من باب التوسع والوجوب في الثالث لا يستلزم الوجوب فيما قبله ويرد عليه ان هذا
الاستبعاد لا اثر له في العمومات الصحيحة سيما رواية ابي ولاد الحناط وهي صريحة بثبوت الكفارة قبل مضي ثلاثة ايام وهو يصدق في اليوم الاول ايضا روى الصدوق في
الصحيح عنه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائبا فقدم وهي معتكفة باذن زوجها فخرجت حين بلغها قدومه من المسجد قبل ان تمضي
ثلاثة ايام ولم يكن اشترطت في اعتكافها فان عليها ما على المظاهر وسائر الاخبار المطلقة ايضا ظاهره في ذلك والوجوب بمجرد الدخول في الثالث لا يتم الا ان يقال
ان الكفارة من باب المجامع الاولى انه يمنع اختصاص الكراهة بالكفارة بالواجب لامكان وجوبها في المستحب ايضا في خصوص الوقاع كما هو مدلول
الروايات مطلقا كما دل عليه الاجماعات المنقولة باطلاقها كما سيجيء قال في التذكرة لا استبعاد في وجوب الكفارة في هتك الاعتكاف المستحب لا
ان نقول كون الكفارة في ترك الواجب ونقل المحرمات ولا امتناع في تخصيص عمومات الاخبار الدالة على الكفارة في المعتكف بما كان واجبا ونحو ذلك
يرجح قول الشيخ ولكن نعارضها اصالة عدم وجوب الندب واجبا بالشروع لضعف حرمة ابطال مطلق العمل والروايات المعتبرة فان هذا اقوى وتنبيهات
الاول ذكر جماعة انه لو مضى الى الخمسة فيجب السادس بل نقل ابن زهرة الاجماع على ذلك ولكن الشهيد الثاني قال في الروضة وعلى الاشهر
يعني الوجوب في الثالث اذا مضى يومان ما تبعه اي الوجوب لكل ثالث على الاقوى كالسادس والتاسع لو اعتكف خمسة وثمانية وكذا صاحب المدارك في
هو الظاهر من الشهيد في اللمعة وصرح به في الدروس والرواية وان اقتصر فيها بذكر السادس لكن الشهيد الثاني وصاحب المدارك ادعيا عدم القول بالفرق
وبه يقدح فيه بان جماعة منهم نكولوا عن الزيادة على السادس ولا افضله مع عدم منافاته لما ادعيا ويمكن دفعه ظهور ذلك من صحيح ابي عبيدة
كما اشرنا سابقا والمراد من دعوى عدم القول بالفرق هو الفرق بين السادس وما زاد عليه والاقتصار في القول بالاقتصار على الثالث الاول والسادس
السادس بعينه وهو مقابل الاقوى ونقل هذا القول في المدارك عن الشهيد انه نقل عن شيخه السيد عميد الدين القول بعدم وجوب السادس

مستند ذلك انما هو توقف على النص والتمسك بالاصل و قد دار هذا النقل في الحواشي المنقولة عنه على القدوس **قال** في زبدة الشارح ولعله اراد بالخبر خبر محمد بن مسلم فانه مختص بالثالث والا فخبر ابي عبيدة صريح في نحو ما للشارح ايضا وايراد على ما في الروضة ان ذلك لا اختصاص له بالاشهر بل الشيخ في المبسوط ومن تبعه يصرحون بوجوب السادس وان لم يشترط المافوق للشارح **أقول** مراد الشهيد الثاني انه تبعه الا وجوب الثالث الاول بسبب مضي يومين لكن الثالث من الثالث دون الثاني وغيرها نظرا الى مجموع الروايتين بضميمة عدم القول بالفصل **واما** الشيخ ومن تبعه فهم يوجبون السادس بمضي الخمسة ولكن لا الاول والثاني لانهم لا يقولون بالوجوب بمجرد الشروع في الاعتكاف فلزوم وجوب الثالث عندهم ليس من حيث انه ثالث بل لانه احد الايام الثلثة ومراد الشهيد الثاني من حيث انه ثالث كما هو الاشهر ولا يوجبون الرابع والخامس لخصوص صحيح ابي عبيدة فصح بناء القول بوجوب كل ثالث على الاشهر وصح ذكر قول السيد عميد الدين في مقابل الاقوى من جملة افراد القول الاشهر فالشيخ وابن حمزة عملوا بصحيح ابي عبيدة لا بصحيح محمد بن مسلم الا الشيخ في مفهوم اخرها والاشهر عملوا بكليهما مضافا الى عدم القول بالفصل والسيد عميد الدين عمل برواية محمد بن مسلم فقط ومنع دلالتها على ما بيناه في وجه الاستدلال على المختار **ومما** ذكرنا يظهر انا اذا بنينا على قول المبسوط واتباعه في تخصيص الوجوب بمحض الشروع بالثالث الاول اولى لان صحيح ابي عبيدة مصرح بجواز الخروج في الرابع والخامس فهم عملوا به كاملا ولان الدليل الذي ذكرناه من حرمة ابطال العمل ومن وجوب الكفارة على المعتكف المجامع الدال على وجوبه بمجرد الشروع للاطلاق انما يجريان في الثلثة الاول لانه اقل مرتبة الاعتكاف الذي يمكن ان يسلم فيه من عمل واحد يحرم ابطاله وان اوردنا عليه الاشكال ايضا والرابع والخامس منفصلان عنه ولا دليل على كونهما اعتكافا آخر والنص مصرح بجواز الخروج عنهما وعملوا به فلا يصح ان يقال بوجوب الكفارة يقتضي وجوبهما ايضا **ثم** ان ههنا قولا آخر نقله الشهيد الثاني في الروضة وهو انه يجب كل ثالث في المندوب دون ما لو نذر خمسة فلا يجب القول السادس فالكلام اليه الملتفت في بعض تحقيقاته وذكر انه فرق ثلاثا من عبارة الدروس فانه قال بعد نقل الاشهر وقول المبسوط والسيد ولو نذر خمسة فالاقرب وجوب السادس **و** هذا يحتمل ان يكون تتمة بجميع اقسام الاعتكاف وادراج هذا القسم ايضا في الاشهر الذي هو مختار فيكون مراده من خلاف الاقرب قول السيد وقول المبسوط فلا يلزم منه خرق خلاف ما عند الاشهر **و** يحتمل ان يكون اشارة الى خلاف بين الاشهر وان بعضهم يقول بالفرق بين ما كان اليومان الاولان هو الرابع والخامس في المندوب خمسة والرابع والخامس في المندوب والى ذلك اشارة في حاشيته المنقولة عنه على قوله فالاقرب وجوب السادس **و** هذا الفظ ووجهه دخوله في مضمون الرواية والفتوى مع عدم تعقل فرق بينه وبين المندوب بل ان كان فهو اولى بالوجوب ولم ينسبه الاقرب على احتمال عدم الالحاق باستناده بل على الخلاف المشهور في المسئلة **مع** انه لا يبعد ان يقال لا يجب السادس هنا على القولين لان هذا الاعتكاف واجب محكوم بصحته لا انفصال منه بخلاف المندوب فان الثلثة الاخيرة ضاد اليومان اعتكافا مستأنفا فلابد من اتمامه وكان شيخنا عميد الدين ره يومي الى عدم وجوب السادس ما بعد ولو قلنا بوجوب الثالث فيه موقوف على ورود النص والتمسك بالاصل وانفصال الاعتكاف بعضه عن بعض على هذا الوجه يقوي عدم وجوب السادس انتهى **بقي** الكلام في تحقيق المسئلة **و** الاظهر عدم وجوب السادس **اما** اولا فلان الرواية ظاهرة في المندوب والاصل عدم الوجوب **واما** ثانيا فلظهور الفرق كما اشار اليه في الحاشية **و** توضيحه ان في المندوب قد تحقق الاعتكاف بالثلثة الاول ثم لم يثبت عن الشرع ما دل على ايصال اليومين به فالرابع والخامس منفصلان عنه فيكون اعتكافا آخر يجب بمضي اليومين **واما** في المنذور فالخمسة اعتكاف واحد ولا انفصال بين الثلثة والرابع والخامس لان الناذر جعلها عملا واحدا متصلا **الثاني** قال الشهيد في اللمعة ويجب الاعتكاف بالنذر وشبهه وبمضي يومين **و** قال الشارح في الروضة بعد قوله يومين ولو مندوبين **و** اورد عليه بان الاولى حذف كلمة ولو لايهامه وجوب الثالث بمضي يومين واجبين ايضا ولعله كذلك لو جوز الثالث في الواجب ايضا لا معينا كان وجوبه ومطلقا اذ الامر سوى في المطلق الواجب الموسع **أقول** لعل مراده رحمه الله احاطة اقسام الوجوب بالنسبة الى اصل الاعتكاف والشروع فيه والاستمرار به فان الاعتكاف في الاصل مستحب وهو مرادهم حيث يقولون الاعتكاف مستحب ولا يتعاطيه الشروع فيه ثم يقولون ويجب بالنذر وشبهه وبمضي يومين والوجوب بالنذر اما يكون مطلقا او معينا بالنسبة الى المجموع في اول الامر واما بالنسبة الى الاستمرار بعده فيكون مطلقا في اليومين الاولين من النذر المطلق واما يكون متعينا كما في مضي يومين سواء كان اليومان مندوبين او واجبين فالواجب المعين غير المطلق ومراد الشارح الاشارة الى حصول الوجوب العيني بالنسبة الى الواجب الموسع في الاثناء فالثالث واجب موسع في المطلق في اول الامر وواجب عيني فيه بعد مضي الثالث **فصح** طريان الوجوب على الوجوب والشاهد على ان مرادهم في قولهم ويجب بالنذر وشبهه الى آخره هو القسم الثاني ان ذكر النذر اعم من المطلق والمعين وكذا الاستيجار ونحوه فان القسم لابد من دخوله في الاقسام فيجب ان يوضح ذلك في الشرط الثالث اذا عرفت هذا فرجع الى بيان كيفية النية **فنقول** اما على القول بعدم اعتبار نية الوجه كما هو المختار فلا اشكال اذ يقصد في كل

ما شاء من الايام نعم لو كان الاعتكاف فيكون حينئذ وجوب الثالث على القول به وكذا لو نذر بعض الثالث بناء على تحقق مكروه من تركه ونحو ذلك اما
على اعتبار الوجه فلو كان مندوبا او شبهه فينوي الوجوب او لا وكذا لو كان مندوبا او لم يقل بوجوبه بالشروع ولا يصح اليومين بنية الندب
واما لو قلنا بوجوبه بالشروع او بمضي اليومين فينوي كل يوم بعينه ان قلنا الامر الاتيان بالجزء او اليومين ثم بنية الثالث وجوبا او استمرار النية الحكمية
كافية لتمام العبادة فلا حاجة الى التجديد سيما على ما هو التحقيق من كون النية هو الداعي على الفعل لا الاخطار البال وما استشكل في المسالك من لزوم
تفصي النية الواجبة على محلها وكفاية الاستدامة بما بعد الثالث من الجملة نظرا الى فلا وقع له لان محلها اول الفعل ولا يضره وقوعه على وجهين
مختلفين كما ينوي الصلوة الواجبة في اول الامر وجوبا مع قصد تثليث الذكر او ركوعها او سجودها او القنوت استحبابا فانه لا اشكال في ان النية في الصلوة
وفي الاعتكاف تحليلية بعنوان ان الصلوة هيئة مركبة من الواجب والاجزاء المندوبة لا يوضح ذلك بخلاف الاعتكاف فانه ليس هيئة مركبة من ثلثة ايام ثالثها
واجب بل ان ثالثها واجب بعنوان التعليق على مضي يومين مثلا فيكون ان اعتكف اعتكافا مندوبا ثم صيره الثالث واجبا بمعنى يومين
منه فيقصد في اول الامر وجوبه او ادركه مع انا نقول لا تعليق هنا ايضا لانه هيئة الاعتكاف ايضا مركبة من ثلثة ايام ثالثها واجب ثم على هذا
القول فالثالث مثل القنوت ولا تعليق وجوبه في نفس الامر على ادراكه فهو شرط الالزام فانه لو خالف المكلف فاتى من الركعة الثانية او غير القنوت
فيرتفع استحبابه فاستحبابه ايضا معلق بهذا المعنى على انا نقول الشروع في العمل غير نفس العمل وانما مقدمة له يمكن اعتباره بالنسبة الى المجموع ان لم يكن
بالتوزيع على ما قرره الشهيد وقصد الندب للمشروع في المجموع وهو لا ينافي قصد الوجوب لليوم الثالث كما في الحج المندوب واما ما اجاب به في المسالك
من هذا الاشكال بان الاصل في الاعتكاف الندب والوجوب لا تعلق له الا بامر عارض وهو اما دخول ثالث او نذر وشبهه فقصد ارادة الاعتكاف
حمله وخلوه من المعارض المقتضي للوجوب بنوي ما هو مقتضى الاصل الى الثالث فاذا عرض له ما يقتضي الوجوب جدد نيته ولا يضره فهو بعيد مع انه
لا يندفع به الاشكال الثاني من باب الاذعان الفضل الى لا حصل المقصود ولا يثبت ان نية المجموع الذي من بعض اجزائه الثالث الواجب كيف يكون في
نيته ندب المجموع ومحض نصوص ندب المجموع ومحض نصوص مع انه خلاف الواقع لا ينفع مع اذعانه بوجوب الثالث لو بلغه والحاصل ان الكلام في نية
لا اليومين الاولين والجزء الاول منه ثم قال في المسالك ولو نوى اعتكاف يومين خاصة من غير ان ينفي الثالث فاذا اكملها وحكم عليه بوجوب الثالث
نواه واجبا وهكذا يسلم من الاشكال واذا قطع الاعتكاف خاليا عن الخلاف بسبب نية الوجه ويظهر ما فيه مما مر اذ لا معنى لنية الاعتكاف الا على جهة
قربة الشرع ولا يتحقق ماهيته الا بقصد الثلثة وعدم نية الثالث لا يكفي في ذلك بل يجب قصد الثالث حتى يتحقق نية العبادة ومحض نصوص ذلك لا يقتضي
نفيه كما عرفت وفيه صاحب المدارك من كلام المحقق ايضا وما ادخلناه الذي ذكره في المسالك الخيال وهو غير واضح وكيف كان فالتحقيق ما ذكرنا
واما ما اورد على تجديد النية بان اول ما يتحقق به الاعتكاف هو الثلثة وهو متصل شرعا ومن شأن العبادة المتصلة ان لا يفرق نيتها على اجزائها
بل يقع نية الصوم وان الاصح جوازه فراجعه وهذا الاشكال والجواب الذي اورده في المسالك في بعض نسخه وحذفه عنه بعد غير انه سقط ولم
يطلع عليه النساخ او لعله زاد ذلك بعد انتشاره نسخ الاصل فلم يطلع عليه من نقل عليه والاول انسب بهذا الخبر المحقق ولكن يظهر من كلامه
انه من الزيادات الصحيحة عنده فان صاحب الذخيرة اخذه بما فيه ثم انا اذا بنينا على لزوم تجديد النية فهل في المسالك فوقتها عند غروب اليوم الثاني
فيكون النية بعد الغروب لانه وقت المخاطبة باداء الوجوب قبله حتى ينوي فيحتمل كونها قبل الغروب بحيث لا يتقدم على الفعل الواجب كما هو شأنها
ولئلا يخرج جزء منه بغير نية ويرد على ما حققه من ان الاصل في الاعتكاف الندب فيكفي نية الندب او لا ثم انه يلزم خلو جزء من العبادة عن النية فانه
الاول يستمر الحكم الى مضي هذا الجزء واما ثانيا فوجوبه فهو انه يمكن انا لو سلمنا لزوم تجديد النية فيتحقق ذلك عرفا بتجديدها في اول جزء من
الثالث لا انه يصدق عليه عرفا انه قصد اعتكاف الثالث وجوبا من اول اليوم الثالث وان كان خفيفة في جميع ولكن اعتكاف الثالث قد يصدق
مع خروج جزء منه فان في الانصات مدخلية في المعنى يختلف بالعرف كما حققناه في مسئلة تراوح البئر واقامة العشر وان اليوم وان قلنا انه حقيقة
فيما بين طلوع الفجر الى الغروب ولكن في اوائل اليوم واما نية اليوم بصاحبه الشروع فيه فقليل بعد الفجر بل بعد طلوع الشمس في العرف والعادة كما في اجارة
يوم ونحوها الى غير ذلك الشاني الصوم فلا يصح الا في زمان يصح فيه الصوم ممن يصح منه الصوم فلا يصح في العيدين مثلا وكذا من مثل الحائض و
النفساء واشترطه بالاجماع من اصحابنا كما صرح به الفاضلان وغيرهما من الفقهاء واحمد ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار المستفيضة منها
صحيحة محمد بن مسلم الاعتكاف الا بصوم ومثلها حسنة الحلبي وغيرها ولا يعتبر ايقاعه لاجل الاعتكاف بل يكفي وقوعه في صوم كما وقع كما
صرح به الفاضلان وغيرهما من غير نقل خلاف بل يكفي ونحوه صومه حال العقود المندوبة وان كان الاعتكاف واجبا كما صرح به في التحرير والتذكرة
بل في المنتهى الاجماع الاخر حيث قال لا يشترط ان يكون الصوم للاعتكاف بل اي صوم اتفق صح واجبا كان كصوم رمضان او غيره وعليه فتوى علمائنا ويدل عليه ما تقدم في

فضيلة الاعتكاف في شهر رمضان فلو نذر اعتكافاً لا يجب عليه الصوم لاجل الاعتكاف وان وجب عليه ايقاعه في حال الصوم و قال في المسالك
نعم لا يصح صوم الاعتكاف الثالث ندباً لما تقدم بين وجوب المضي على الاعتكاف الواجب وجواز قطع الصوم المندوب و يظهر من صاحب المدارك التفرقة
بين النذر المطلق فيجوز والمعين فلا يجوز **اقول** و التحقيق صحة قطع الصوم المندوب حتى في النذر المعين فلو نذر اعتكاف ايام البيض من رجب
واراد ان يصومها مستحباً جاز و مما يتراءى من ان نذر الاعتكاف يستلزم وجوب الصوم لهذا النذر من باب مقدمة الواجب كما لو نذر احد مس كتابة القرآن
فيجب عليه الوضوء لاشتراطه به فهو ليس كذلك على الاطلاق بل انما هو اذا لم يحصل الطهارة ولم يرد طهارة مستحبة او واجبة اخرى ايضاً فلو فرض
كونه متطهراً او لو طهارة مستحبة جاز للمس و كذا الصلوة المندوبة و كذا لو فرض كونه مريداً للطهارة واجبة او مستحبة يجوز الاتيان بها ثم
الواجب في الصلوة الواجبة سيما على المختار من جواز التطوع وقت الفريضة اذا لم يكن مزاحماً لها كما حققناه في كتاب الصلوة و على ذلك يحمل عبارة
حيث قال فلو نذر اعتكاف ثلثة ايام مثلاً وجب الصوم بالنذر لانه مما لا يتم الواجب الا به فهو واجب و كذا عبارته الاخرى الآتية بعد ورقة في مسألة
نذر الاعتكاف و بذلك يجمع بين هذين الكلامين و ما ذكره بعيد الكلام الاول من قوله و كذا لو نذر اعتكافاً مطلقاً و اعتكف فيها ايام
مستحباً جاز و ما ذكره مثل ذلك من قوله لا يشترط صوم يوم معين بل اي صوم اتفق صح الاعتكاف معه سواء كان الصوم واجباً او ندباً فلا منافاة
بين عبارته الاولى و ما ذكره بعيدها كما ذكره في المدارك بل **نقول** يمكن ان يكون مراده من كلامه الاول وجوب الاتيان حال الصوم لانه مما لا يتم الواجب
الا به و يتم ذلك باتيانه في حال الصوم المستحب فلا منافاة فتأمل ايضاً و **اما** ما ذكره في المسالك التفرقة بين وجوب المضي و جواز قطع الصوم المندوب ففيه
**اولاً** انه لا يستلزم كون الصوم مستحباً جواز قطعه مطلقاً بل انما يستلزمه من حيث انه مندوب فنحن نقول بعدم جواز قطعه من جهة ابطال الاعتكاف
وكون بقائه مقدمة له **و ثانياً** ان جواز القطع لا يستلزم وجوبه حتى يستلزم منكراً **والحاصل** ان الاعتكاف مشروط بكونه حال الصوم و بعد ابطال
الصوم و لا يخفى على كونه في ضمن صوم لا يجوز ابطاله و الصوم المندوب انما يستلزم جواز ابطاله و ابطاله لا الافطار و هذا نظير ما ذكره
بعد وجوب مقدمة الواجب في جواب المستدل على الوجوب حيث قال لو لم يجب لجاز تركها و بعد تركها فاما هو مكلف بالفعل او لا فلجاز تركها و بعد
تركها فاما هو مكلف بالفعل او لا و على الاول يلزم التكليف بما لا يطاق و على الثاني يخرج الواجب المطلق عن الوجوب و اجاب المنكر بان جواز الترك لا يستلزم
وجوبه ولا يخرج ... عن المقدمة ... تكليف ما لا يطاق انما يلزم اذا وجب الترك لا اذا جاز مع ان مقدمة الواجب قد يكون
وغير المقدور كفعل الغير فكيف لا يجوز تعدده بين الواجب و المستحب **والحاصل** ان الصوم مقدمة الواجب لا غير فلنمنع عن الافطار من حيث انه مفوت
للاعتكاف و لا يخفى جوازه من حيث هو فلا اشكال هنا الا من حيث اجتماع الضدين و هو جواز الافطار الصوم و عدم جواز نقض الاعتكاف الذي هو لازم
الافطار و هو لا يضر مع تعدد الجهتين كما حققناه في الاصول و هذا الكلام يجري في النذر المعين ايضاً فان صوم ايام البيض مستحب على الاطلاق و
الاعتكاف جائز على الاطلاق و جمعهما للمكلف باختياره في فرد خاص نظير الصلوة في الدار المغصوبة لا ما يظهر من المدارك من الفرق بين
المطلق و المعين ان في المطلق جمع المكلف باختياره بين ايجاد الناذر المطلق في ضمن الصوم المستحب و في المعين جمع بين نذر اعتكاف الايام البيض التي
هو رخص فيه على الاطلاق و بين استحباب السنة ... فيها على الاطلاق ... استحباب ... ان من نذر اعتكاف ... و كان يوم
الثالث من يوم الجمعة و اتفق كونه متطهراً قبل ذلك ... بطهارة مستحبة و فرض انه لو نقضها لا يقدر على الطهارة ... الطهور
استقراره مع انها مستحبة بالذات و لعل من ثمرات ... عدم وجوب الصوم بنذر الاعتكاف ... و لا يبطل ... النذر
فانظر لبيان ذلك ... **الثالث** انه لا يكون من ثلثة ايام بينها ليلتان **اقول** انه لا يكون اقل من ثلثة ايام فهو مما لا خلاف فيه عند علمائنا كما صرح به جماعة من
الاصحاب بلا خلاف فيه يعرف و تدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام و في
عن داود بن سرحان قال بدأني ابو عبد الله عليه السلام من غير ان اسأله فقال الاعتكاف ثلثة ايام يعني السنة ان شاء الله تعالى و ما رواه الشيخ
عن عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال اذا اعتكف العبد فليصم و قال لا يكون اعتكاف اقل من ثلثة ايام و غيرها من بعض الاخبار الآتية و من فروع المسئلة انه اذا نذر
اعتكافاً مطلقاً انصرف الى ثلثة ايام لانها اقل ما يمكن جعله اعتكافاً فلا يجب الا الثلث لانه لا يجوز اعتكاف الثلثة فيجوز الاربعة والخمسة الا انه اذا
اعتكف الرابع والخامس يجب عليه السادس كما مر و هذا لا شيء فيه و اختلفوا في ان المراد من اليوم ههنا هو النهار او مع الليل فعلى الاول مبدأ الاعتكاف
هو طلوع الفجر و قيل الظاهر و بل التحقيق الاظهر هو الاول لانه النهار من اليوم عرفاً و لنص اهل اللغة بذلك و اما دخول الليلتين الاخيرتين فانما
هو بدليل خارج كما سيجيء و اما الاستدلال بقوله تعالى سخرها عليهم سبع ليال و ثمانية ايام فهو ضعيف فان غاية الاستعمال ففيه مطابقة العقد
الواقعة في نفس الامر و هو لا يستلزم الا ... لا الاطلاق و الاستعمال اعم من الحقيقة و المنصف من اصحاب الآخرين دخول الليل في اليوم



الاخرين وباستثناء الرسم اهمله في بعض الموارد و يظهر من بعضهم الاحوط ان ينوي عند الغروب بتجديد نية تعتضد الفوز ايضا و اما لو نذر نذرا
معينا كشهر رمضان والعشر الاخير من رمضان فالاظهر دخول الليلة الاولى لان الليلة جزء من المجموع فيدخل في الاولى بلا اشكال بخلاف اليوم فان الاشكال
فيه معروف و ان كان الاظهر عدم الدخول و مراده بوجوب الثلاثة الاخير انما هو بالامتثال الاولى لحظة تنبيه قبلها و لحظة بعدها من باب المقدمة العادية
و ان كان الوجوب شرطيا في اللحظة الاولى في المندوب و من فروعهما لو وجب عليه اعتكاف يوم بسبب نذر او يوم او بيد غيره و لم ينو ولو بسبب نذر
او بعنا اذا الخروج الرابع حيث تعين تتميمها ثلثة او بسبب نذره مضافا عليه كالو نذر العشر الاخير من رمضان و ابطل اعتكافه في العاشر او على ما له
ان قلنا بوجوب عليه في ان نذر قضاه عنه ضيق الحاذ يومين اخرين و كذا الكلام لو وجب عليه اعتكاف يومين باحد هذه الوجوه فيضيف اليهما ثالثا
لينتم الاعتكاف و يتخير بين تقديم الزائد و تاخيره و توسيطه **قال** في المسالك اذا كان الواجب يوما فاخر عنه اليومين نوى بهما الوجوب و كذا ان نوى
وسطه بينهما لان صحة الواجب متوقفة على فعلهما فيجب الذلك و اما لو قدمه عليهما جاز ان ينوي بهما الوجوب ايضا من باب مقدمة الواجب و ان ينوي بهما
الندب لان الشرط تحقق الثلاثة **لكن** يبقى فيه اشكال و هو ان اعتكاف اليومين المندوبين يوجب الثالث بهذا السبب فلا يجزي من ذلك الواجب
لاصالة عدم تداخل الاسباب عند اختلاف الاسباب و لو نوى بالاول الندب و جعل ما في ذمته وسطا زال الاشكال و بقي الاشكال فيما ان تاخر
و هو الصوم نفسه لان في ذمته واجبا فان منع من خلاف و انما يصح الفرض على القول بجوازه و الاصح العدم للنصوص الصحيحة الدالة عليه مع تعيين الوجوب
فيهما سواء قدمهما ام اخرهما او وسطه بينهما انتهى في ذلك بحث اخرانه في كلامه **اقول** و قوله و ان نوى بهما الندب الى آخره من ما ذكره من جواز
الاتيان بالاعتكاف الواجب في الصوم المندوب قد يمنع منه بالواجب المعين بل المطلق كما ان المحقق في الاعتكاف الواجب بعنوان التوسعة والاطلاق
فيما كون الصوم منافيا للوجوب لجواز الافطار فيكف و ينحو الاتيان بيوم من الاعتكاف الثابت في ذمته في ذلك جواز نقض اعتكاف اليومين المندوب
لاعتكافهما فنقول هنا يجب عليه اعتكاف يومين من باب مقدمة الاعتكاف يوم هو في ذمته فكيف يصح نية الندب فيهما **والحق** تجويز
الاجتماع لان الاعتكاف شرطه الوقوع في حال الصوم لا نحو الصوم له و لا منافاة بين عدم جواز الافطار و الاستصحاب لتنافي الحيثيات و جواز اجتماع
الضدين مع تغاير الجهتين كما حققناه في الاصول و ينبه على ذلك في المعين ايضا لان النسبة بين الحيثيتين فيما بينهما عموم من وجه و اما فيهما فلا تعارض
المفروض ان الاتيان باليومين انما هو لاجل الاتيان بالثالث و ذلك لا يكون الا بنية الوجوب لاجل المقدمة **الا** ان يراد انه لو فرض اتيانه باليومين
المستحبين الذين يجب الثالث فيهما امتثالا و ان لم يقصد الاتيان بما في ذمته يكون لم يخطر بباله حال ذلك يكون في الاثناء الاخير اذا علم ان عليه اعتكاف
يوم واجب فيحصل الامتثال **لانا نقول اولا** لا يصح هذا التوجيه بالنسبة الى نفس يستلزم فانه فرض ذلك في نية الاتيان بالواجب فيه مع
الزائد و تقديم الزائد على الواجب او تاخيره و توسيطه لا يمكن الا مع القصد الى الاتيان بالواجب **و ثانيا** انه لا دليل على حصول الامتثال بذلك
شرعا و عرفا اذا الامتثال فرع القصد و النية **و ثالثا** ان هذا مبني على القول بعدم وجوب الثالث اصالة لانه اذا لم يعتبر قصد خصوص ما في الذمة
فلا فرق بين الواجب والندب نظير ما ذكروه في الاغسال **فان قلت** ان تراد القصد اليهما جميعا يقتضي ان ينوي اعتكافا مستحبا بالاصالة و بنحو الثالثة
لتحصيل الواجب الذي في ذمته و آخر الى غاية الخلاف قوله الواجب يحصل مع الندب يعني يحصل اليوم الذي في ذمته مع الندب يعني مع مجموع
الاعتكاف المندوب لا خصوص اليومين الاولين او يقال انه ينوي اليومين منفردين فالواجب يحصل مع الندب يعني مقدمة الواجب التي هو واجب يحصل
مع الندب و التعليل بقوله لان الشرط تحقق الثلاثة يجري على الوجهين **قلت** يرد عليه ح مضافا الى ما سبق من لزوم اجتماع المتنافيين ان
خلاف مقتضى كلامه ظاهرا لان الظاهر من قوله جاز ان ينوي بهما الوجوب من باب المقدمة مع كون نية الندب و من قوله ان ينوي بهما الندب عكس نية وجوب المقدمة
مع ان قصد الندب مع كون المفروض قد قصد الاتيان بما في ذمته لا ينفك عن قصد وجوب المقدمة لما عرفت من ظاهر الوجه الاول اعني القصد الى اعتكاف
مندوب بالاصالة فلا تنافيه لانه لا يستلزم وجوب الثالث و هو راجح نصير فانما بقي الاشكال في ذمته فالقصد الى جملة الاعتكاف ح مقدمة للواجب
**و اما** على الوجه الثاني فلو فرض صحة مثل هذا القصد فالامر اظهر و لكن فرض صحته محل نظر **هذا** محصل ما ذكرنا ان غاية ما يمكن ان يقال ان يراد ان
المكلف عليه يجب ان يبرئ ذمته عن اليوم الواجب عليه و هو يحصل ان اتى بنية نفل الواجب او بنية ما هو مسقط عن الواجب فيجوز نية الوجوب و نية الندب
المذكورين فكلاهما ناظر الى الاحتمالين الاولين الاول و الثاني في اعتبار قصد جهة بعد ما تقدم من الابحاث ان قصد الندب على الواجب تعدد
مع نذر الواجب بتحصيل احد فردي الواجب فهو تحصيل المسقط عن الاتيان بمجموع الواجب فكيف يكتفي بنية الندب لحظة الجزئية و هو
مع اليومين الاولين **قوله** لكن لا يصح فيه اشكال و هو ان اعتكاف اليومين المندوبين الى آخره **اقول** كانه نظر لبعض ما اورد ناطقا به او ورد الا
و هو حسن بعد فرض تصحيح قصد الندب الى الافضل الفرض غير صحيح الا على الوجه الذي ذكرنا اولا من كون مقصود المكلف هو اتيان اعتكاف مندوب

مقدمة تعيين الزمان لاداء الواجب بحسب النية

من الفقيه فالمرجحا

بل اسعد من ذلك ان يخطر بباله الامتثال بما في ذمته ثم اراد ان يحتسب الثالث منه بما في ذمته و هو معروف عما فيه قوله ولو نوى بالاول التبرع جعل ما في ذمته وسطا زال الاشكال **أقول** ولا يزول الاشكال بذلك ايضا لان الثالث ايضا واجب من حيث انه ثالث الثلاثة ومن حيث كونه مقدمة للاتيان بما في ذمته وكذا يجري الاشكال في الاول ايضا فان الاتيان بالمندوب ويعد مقدمة للواجب ايضا بسبب اختلاف **و** يمكن ان يقال ان امتناع تداخل المسببات انما هو اذا لم يكن دليل على التداخل والدليل هنا موجود لان امره بالاتيان بالواجب الموقوف على مقدمته فهو اتيان يومين لخروج من عهدة تشريع لوجوب الثالث ومن الدليل الخارجي يلزم الرخصة في الاكتفاء بسبب واحد عن سببين اختلف سببهما بالنظر الى ملاحظة الحيثيتين فمن ذلك الاشكال في صورة تقديم المندوب ايضا ومن هو اجتماع الواجبين جعل مقدمة للندب امرا واجبا فتنصيص على الاولى **و** يظهر الثمرة في لزوم الكفارة اذا كر من حيث النذر ومن فرعه وجوب الثالث في الاعتكاف الواجب بعد مضي يومين كما اشار اليه في الروضة حيث قال ويجب الاعتكاف بمضي يومين ولو مندوبين كما اشرنا اليه سابقا فاجتمع الوجوبان في سبب واحد **قوله** ويبقى فيهما اشكال اخر **و** حاصله ان نية الندب للزائد في اليومين الاخرين تمامه لو قلنا بجواز الصوم المندوب لمن عليه صوم واجب والا صح خلافه **أقول** و يرد عليه **اولا** ما قدمنا سابقا من عدم انفكاك الزائد عن كونه لكونه مقدمة للواجب في الاحتمال منحصر في قصد الوجوب **و ثانيا** ان ثبوت الاعتكاف الواجب في ذمته لا يستلزم وجوب الصوم عليه حتى لا يمكن من الاتيان بالصوم المندوب فان غاية ما يجب في الاعتكاف ايقاعه في حال صوم واجب و هو لا يقتضي وجوب الصوم له عليه حتى لا يتمكن من الاتيان بالصوم المندوب فان غاية ما يجب في الاعتكاف ايقاعه في حال الصوم واجب **و** هذا هو البحث الذي اشار اليه من تشكيك بل يجوز ايقاعه وان كان واجبا في صوم مستحب كما قدمنا **و ثالثا** ان ايقاع الاعتكاف اليومين الزائدين بنية الندب لا يستلزم ندبية صومهما لجواز ايقاعهما في الصوم الواجب كالاعتكاف المندوب في شهر رمضان فلا يستلزم نية الندب في اعتكاف اليومين ندبية صومهما **فكان** الاولى بمقرره ان لا يتعرض للصوم بل كان ان يجعل الكلام في نفس الاعتكاف كما هو موضوع المسئلة ثم ان هذا البحث ايضا مدرك عدم جواز التطوع في وقت الفريضة عام لا يختص بالصوم والصلوة فالاتيان باعتكاف اليومين بقصد الندب مع كون ذمته مشغولة باعتكاف يوم واجب موجب لاتيان التطوع في وقت الفريضة **فالجواب** عنه **اولا** المنع عن احتمال الندب الخالص لما قدمنا من ان المفروض اتيانهما لاجل الامتثال بما في ذمته فيكون مقدمة للواجب فهو اتيان بالفريضة **و ثانيا** بمنع عموم المنع عن التطوع في وقت الفريضة بل انما نسلم اذا كان مفوتا للفريضة لا غير كما بيناه في كتاب الصلوة **و ثالثا** على فرض تسليم الندب فدل الدليل على جوازه في وقت الفريضة كما قد ظهر من الدليل على كونه مقدمة للواجب **و اما** دخول الليلتين فلما تقدم ايضا و في كما يظهر من الفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهما **و** لكن يظهر من الشيخ في المبسوط وموضع من الخلاف كما نقل عنه انه قال لو نذر اعتكاف ثلاثة ايام متتابعا يجب عليه ادخال الليلتين وان اطلق جاز ان يعتكف نهارا ثلاثة ايام من دون الليالي **و** قال في الشرايع لو نذر اعتكاف ثلاثة تدخل لياليها فيها وقيل لا **و** قال في المسالك ان القول بالعدم للشيخ وهو مبني على ان الليل لا يدخل في مسمى اليوم فاذا نذر ثلاثة ايام لم يدخل لياليها الا مع ملاحظة ادخالها كما تقول العشر الاواخر ونحوه فيلزم الليالي ايضا والحق بذلك ما لو قال ثلاثة ايام متتابعة فانه يلزم الليلتان لتحقق التتابع وحيث لم يدخل الليالي في الاطلاق المذكور يصح الاعتكاف بدونها صنعه و يصح ايضا و صرح بالخروج فيهما كما حكاه المصنف طريق اولى **أقول** و يظهر من كلام الشارح هذا ان الشيخ لا يقول بدخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف فيكون مخالفا للمشهور **و** ربما يوجه كلام الشيخ و يجمع بينه و بين ما ذكره في موضع اخر من الخلاف موافقا للمشهور بان مراده ان الليالي لا يدخل في الاعتكاف بسبب النذر الا مع شرط التتابع وان وجب ادخالها من حيث ان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلاثة ايام بينها ليلتان فاذا نذر اعتكاف ثلاثة ايام من غير تقييد بالتتابع جاز ان يعتكف من اول نهار ثم يتبعه بليلتين و يومين من غير ان يجعل اليومين من الثلاثة المنذورة ثم يعتكف من اول نهار اخر و يتبعه بيومين وليلتين و هكذا الثالث ثم انه قد يتم بها نية النذر **على** هذا فيكون نظير ما ذكره العلامة في التذكرة قال لو لم يقيد بالتتابع جاز له التفريق بمعنى انه ثلاثة ثلاثة و هل يجوز التفريق بحيث يعتكف يوما يوما بان يعتكف يوما من لم يضم اليه يومين منعه الاقرب الجواز كما لو نذر ان يعتكف يوما و سكت عن الزيادة و حينئذ فانه يجب عليه الاتيان بذلك اليوم ويضم اليه يومين اخرين فح اذا نذر ان يعتكف ثلاثة ايام فاعتكف يوما عن النذر و ضم اليه اخرين لا عن النذر متبرع بهما ثم اعتكف ثانيا عن النذر و ضم اليه اخرين ثم اعتكف ثالثا وضم اليه اخرين جاز سواء تابع النذر او فرقهما و لكن جزم في المنتهى بلزوم ثلاثة بينها ليلتان **و** قال الشيخ في بعض كتبه ان لم يشترط التتابع اعتكف نهارا ثلاثة ايام بغير لياليها و ليس بشيء **أقول** و هذا توجيه حسن لكلام الشيخ لا بد منه لئلا يخالف ما هو المتبادر من ظواهر الاخبار وفتاوى الاصحاب سيما مع تصريح نفسه بخلاف هذا الموضع بل في الكتاب الذي اختار ذلك فيه والاجماعات المنقولة وايضا ان ذلك كون المضاف في معنى اليوم هو ليلها المتقدم عرفا **و كيف** كان فالمذهب دخول الليلتين في الاعتكاف لا دخول الليل في اليوم بل للاجماعات المنقولة ولان المتبادر

من الاخبار ذلك وقد ذكره المحقق في مقام ابطال الثلاث من حواشي الشيخ علي في قوله لا يجوز وتزيد الاعتكاف فيبطل اعتكاف ذلك اليوم

قال في الحاشية وبيانه ان الليلة اذا لم يدخل في الاعتكاف يخرج منه بدخول الليل فيجوز الخروج حينئذ ولو بما ينافيه فينقطع اعتكاف ذلك

اليوم عن غيره ويصير منفردا فلو صح ذلك يصح اعتكاف اقل من ثلثة وهو باطل اجماعا وذلك يستلزم بطلان اعتكاف ذلك اليوم والليلة

ان لم يدخل في مسمى اليوم لكنها يدخل تبعا لتحصيل الثلثة المتوالية ومن ثم لا يجب ان يخرج الليل الا الليلتين المتوسطتين ونحو ذلك

البيان صاحب المدارك ايضا اقول ان هذا البيان غير واضح قوله فلو صح ذلك لصح اعتكاف اقل من ثلث وهو باطل اجماعا فيه منع الملازمة اذ لا يلزم من

فصل الايام صيرورة الاعتكاف اقل فانما يلزم ذلك لو ثبت اشتراط دخول الليالي واتصال المجموع وهو اول الدعوى فان اراد انه باطل اجماعا لو لم

اليومين الاخرين فهو مسلم ولا يضر الشيخ لانه قائل به وان قال انه باطل ولو اعتكف الاخرين فهو اول الدعوى والشيخ لا يسلم الاجماع والحق ان

ان قولهم لا يكون الاعتكاف اقل من ثلثة ايام معناه لا يكون زمان الاعتكاف اقل من ثلثة ايام يعني اقل زمان تشتمل الامات التي يتحقق فيه الاعتكاف

هو ما يشتمل على ثلثة الايام لا ايام الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة والاول يستلزم دخول الليالي وعدم التفرق دون الثاني وهذا معتضد

اشير اليه في مسائل الحيض في قولهم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وما ذكرنا ثمة من انه لا يصح الاستدلال بذلك على اعتبار التوالي

في اقل ايام الحيض ان كون اقل ايام الحيض زمانا يتحقق الحيض في ايام ثلثة ايام كما هو المتبادر من اللفظ لا يستلزم عدم تحقق الايام الثلثة في اكثر من هذا

الزمان لا يجري هنا لان كون الايام من حيث انها ايام معتبرة في اقل الحيض معلوم من الاخبار وفتوى الاصحاب بخلاف الاعتكاف فانه هو اللبث المطاول

تحديد الزمان اللبث ولم يعلم كون الايام من حيث انها ايام مدخلا فيه وان استلزم تحديد زمان اللبث بهذا المقدار من الزمان اي اكثر الانفصال التي

الامات التي هي من لوازم اللبث المعهود مشروط بعدم قطعه بما ينافيه ولعل مبنى كلام المحقق على ما ذكرنا فرجع الى دعوى التبادر كما ذكرنا ولا يكون بيانا

مرددا يتكلف كله المناقشة على ما ذكرنا واما ... معترضه في ذلك بانه لو تولى الايام وتنافيها يحصل بتفاوتها كلها في صحة ثلثة ايام واجاب بالفرق

بينهما بان الصوم لا يمكن تحققه في الليل بخلاف الاعتكاف فان الاصل في الموالاة بعد الفعل بعضه لبعض بحسب الامكان فلما امكن ذلك في الاعتكاف

تعين ولما لم يمكن في الصوم حملناه على اقرب احوال المتابعة وهو تتابع ... في جملة الايام فهو ... فانا نعتبر ... في الايام لا الاعتكاف والصوم

حتى يوافق في الاعتكاف ممكن وفي الصوم غير ممكن واما الايام فتصور ... كان تعقل ... شرط المحقق فيهما تنبيهان الاول نقل في المسالك

ان العلامة وجماعة رجحوا القول بان المراد باليوم هنا هو ... من الليل فيجب ... ثلثة ايام وثلث ليال ولم نقف على تصريح بذلك في كلام

العلامة وغيره ولا دليل يعتد به وقد عرفت ضعف التمسك بدخول الليالي في مفهوم اليوم واضعف من هذا القول بدخول الليلة المستقبلة في

اليوم فيتم بانتهاء الليلة الرابعة نقل صاحب المدارك عن بعض الاصحاب احتماله ولا نعرف له وجها الثاني ان اليوم حقيقة فيما بين طلوع الفجر

غروب الشمس ولا يبعد صحة الاعتكاف بالشروع في اول طلوع الشمس كما اشرنا الى ذلك في مواضع من هذا الكتاب ولا يعتبر التلفيق من نصف يوم

الثالث اذا نذر اعتكاف ثلثة ايام لزم التتابع لعدم تحقق الاعتكاف في اقل منها ولو نذر ازيد منها فان قيدها بالتتابع لفظا كقوله لله علي

متواليا او معنى كقوله لله علي اعتكاف رجب او نحو ذلك كما في الاعتكاف وجب متتابعا ووجب الاتيان كذلك ولو اطلقهما معا كقوله لله علي اعتكاف ستة ايام

او سبعة يجوز تفريق الثلثين اجماعا كما ادعاه فخر المحققين في الايضاح ويجوز فصل ما زاد على الثلثين عنهما ويجب اكماله ثلثة وهل يجب جعل

الثلث مجتمعا من السنة ويصح التفريق بين الثلثات فالمشهور وجوب الاجتماع فلا يصح الا ثلثة ثلثة فما زاد وذهب العلامة الى جواز التفريق بان

ياتي بيوم من الثلثة ويومين اخرين من غيره كما اشرنا سابقا واختار فخر المحققين قال وتصوير ذلك بان ينذر مثلا اعتكاف العشر الاول من رجب والحادي

عشر والثاني عشر منه وستة ايام في باقي رجب ولم يعين فاخل بالثلث الاول او كان بعض ايام الاعتكاف وتمكن منه ولم يات به تمهات وعلينا بوجوب قضاء

الاعتكاف ونذر ان يقضيه عنه ونذر ايضا ان يعتكف ستة ايام او على قول من يقول انه يصح ممن عليه صوم واجب ان يصوم ندبا وهذا الوجه اضعفهما

ثم قال في وجه جواز التفريق انه مع عدم وجوب التتابع بين الستة ووجوبه في الثلثة لعدم جواز انفراد اليوم فاذا اتى بواحد من الستة واثنين من نذر آخر

عشر فهكذا الثاني يأتي بتمام الستة مع انضمام اثنين غيره ثم قال في وجه عدم جواز التفريق هكذا لما حاصله ان كون الاعتكاف اقل من ثلثة حتى يدخل

تحت الثلثة محال فالذي هو مستند وجوب الثلاثة في كل واحد من الايام الستة لا يصدق عليه انه اعتكاف منفرد اقول ولا يخفى قوة قول

العلامة وضعف هذا الوجه لما ذكره فخر المحققين من ان ما ذكره الاشتراط في غيره ولا ثبوت له في الاعتكاف واشير في ... لا يختص هذا الكلام بنذر

ما زاد على الثلثة بل يجري في الثلثة ايضا اذا لم يشترط فيه التتابع لفظا ومعنى كما اشار اليه في الدروس ويجوز ضم الثلثة بين يلي كل واحد من الايام

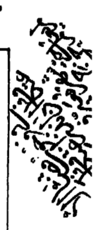
ولا يشترط ... اليومين ... والا يصح ... بجواز الصوم الذي ... عليه صوم واجب ... على القول بجوازه

لان نذر الاعتكاف يستلزم فعله في صوم واجب لا وجوب الصوم له كما اشار اليه في لك بقوله انما يستلزم فعله في مطلق الصوم على تقدير
لا وجوب الصوم لاجل النذر ومنع المندوب الرابع ان يكون في المسجد من غير فرق بين الرجل والمرأة باجماع العلماء عدا شاذ من اصحاب ابي حنيفة من تجويزه لها في
مسجد بيتها ويدل على التوقيف بعض الاخبار الاتية على اصل اشتراط المسجد ايضا اجماع العلماء ويدل عليه الاية لان المباشرة في حال الاعتكاف
حرام مطلقا فلولا ان يكن المقصود بيان اشتراط المسجد لكان التقييد لغوا والاخبار الكثيرة جدا وستسمع بعضها واما ما نقله عن صاحب الفاخر من جوازه في
بيوت مكة فلعله مبني على مسجديتها كما يشعر به اية الاسرى مع كونه اسرى به من بيت ام هاني كما قيل ولما ورد في جواز الصلاة للمعتكف في بيوت مكة كما في صحيح
سيما رواية عبد الله بن سنان والاظهر ما هو الاشهر لان الاستعمال اعم من الحقيقة فاطلاق المسجد عليها لو سلم مجاز مع ان اطلاق الاخبار انما ينصرف
الى غيرها وجواز صلاة الاعتكاف في الدور لا يستلزم جواز الاعتكاف فيها ثم ان الاصحاب اختلفوا في المسجد فاشتهر بينهم اعتبار التعيين و
يظهر من ابن ابي عقيل الاطلاق فانه قال الاعتكاف عند ال الرسول لا يكون الا في المساجد وافضل الاعتكاف في المسجد الحرام ومسجد الرسول
ومسجد الكوفة وسائر الامصار في مساجد الجماعات ووجه الظهور اعتبار الاعتكاف في مساجد الجماعات في سائر الامصار في مقام الافضل بل ظاهره
الجواز في غيرها ويمكن ان يكون وسائر الامصار كلاما مستانفا ويلزمه التعيين ثم ان اهل الاصحاب المعتبرين للتعيين اختلفوا فمن اكثر
الخصاب جواز ذلك في مسجد صلى فيه النبي او احد من الائمة وفي عبارة بعضهم كالشرائع واللمعة نبي او وصي ولعل مستند من عبر بالاطلاق الرواية
فان اطلاق امام عادل يعمهما والاولى حمله على ما عدا سلمنا وللمفيد والمحقق والشهيد وكثير ممن تاخر عنهم اشترطوا كونه في مطلق المسجد الجامع
ثم ان اكثر الاكثرين حصروا المورد في المسجد الحرام ومسجد النبي والمسجد الجامع بالكوفة والمسجد الجامع بالبصرة ومنهم علي بن بابويه فبدل البصرة بالمدائن
وعن ولده في المقنع اعتبار الخمسة حجة المفيد ومن تابعه الاصل واطلاق الاية والاخبار المستفيضة جدا مثل ما رواه الصدوق في الصحيح
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه قال لا اعتكاف الا بصوم في مسجد الجامع وفي الصحيح عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله قال لا ارى الاعتكاف الا
في المسجد الحرام الى اخر ما سنذكره وعن الكليني عن ابي عبد الله وعن علي والكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن الحلبي عنه قال لا يصلح العكاف
الا في مسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا وعن داود بن سرحان قال ان عليا كان يقول
لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد جامع ولا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى
يرجع والمرأة مثل ذلك وفي الشيخ في الموثق عن ابي الصباح الكناني عنه كان يقول لا ارى الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او في
مسجد جامع وعن يحيى بن العلاء الرازي عنه قال لا يكون الاعتكاف الا في مسجد جماعة وعن علي بن عمران عن ابيه قال المعتكف يعتكف في
المسجد الجامع وروى المحقق في المعتبر عن جابر الزيات عن داود بن الحصين عنه قال لا اعتكاف الا بصوم وفي مسجد المصر الذي انت فيه وحمله على
مصر السائل وهو كوفة او مصر الامام وهو مدينة بعيد مع انه يستلزم عدم جوازه في غيرها وهو خلاف الاجماع واما دليل الشيخ من الاقتصار
على الاربعة مع كون الرابع هو مسجد البصرة دون المدائن فهو الاجماع كما عن الخلاف والتبيان والنهاية وفي مجمع البيان وهو لازم كلام ابن ادريس
كما يستشعر من صريح كلام المرتضى في الانتصار ايضا كما ستعرفه وعن الخلاف دعوى تواتر الاخبار وحجته ايضا بانه عبادة شرعية يقف
الحكم فيها على موضع الوفاق وما نعلم انه لم يعتكفوا في غيرها وصحيحة عمر بن يزيد رواها الفقيه قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الاعتكاف ببغداد
في بعض مساجدها فقال لا يعتكف الا في مسجد جماعة قد صلى فيه امام عدل بجماعة ولا باس بان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد
مكة ورواها الكليني ايضا وكذا الشيخ وزادا فيها لفظ صلاة قبل جماعة وقال الصدوق بعد ما رواه قد روي في مسجد المدائن ويرد على
الاول منع الاجماع قال في المعتبر واحتجاج الشيخ باجماع الفرقة لا نعرفه ويلزم من ذلك من عرف اجماعهم عليه وكيف يكون اجماعا والاخبار على خلافه
دعوى فضلاء الاصحاب فالقول به نادر وكذا الشهيد في غاية المراد قال والمرتضى والشيخ في الخلاف ادعيا الاجماع ولعله مع دليل لولا تصريح
الخلاف وعلى الثاني ان الاقتصار على موضع الوفاق انما يتم اذا لم يثبت الدليل وقد عرفت الادلة وعلى الثالث ان عدم اعتكافهم في غيرها لا
يدل على عدم الجواز مع انه غير متبع والتخصيص بالمعصوم لا اعتكاف وعلى الرابع انها محمول على ما عليه الصدوق والانتصار انها ظاهرة في المعصوم لا ظاهرة
الاضعف كامام الهدى في مقابل امام الضلال وامام الجور فان ائمة الجور وان كانوا ائمة لكنهم يدعون الى النار وقد عرفنا الاصحاب ايضا شاهد
وليس من قبيل التوصيف كالشاهد العدل كما هو مقتضى الدليل وعلى هذا فيشكل ترجيح قول المفيد واعتبار الا ان الرواية الصحيحة الظاهرة
مع اعتضادها بالاجماعات المنقولة ودعوى الشيخ تواتر الاخبار والشهرة بين الاصحاب سيما القدماء منهم حتى ان العلامة في المختلف بعد اختياره
الاكثر استدل بانه اشهر بين الاصحاب والصحيح المذكورة فجعل الشهرة دليلا لا يصح من اجلها الى تغليب عليها ورد استدلال العلامة

الشهيدين غاية المراد بان الشهرة لو سلمت ليست بحجة فرب شهرة لا اصل لها بل كم من مشهور لا اصل له ولعله يريد بها شهرة يكون فيها دليل والا فهو
قائل بحجية الشهرة كما يظهر من الذكرى في المحاصل ان الاجماعات بمنزلة الخبر الصحيح واذا اضيف اليها صحيح عمر بن يزيد اعتضد المجموع بالشهرة
فيرجح قول الاكثر مع ان فيه جمعا بين الروايات بحمل مطلقاتها على المقيد فلم يبق في الطرف الاخر الا كثرة الاخبار وموافقة الكتاب وفيه ان في
كثير منها ضعيفا لا يقاوم ما ذكرنا واما الكتاب فيمنع تسليم العموم فيه مخصص بتلك الادلة ويمكن ان يراد بلام المساجد العهد ان كان الجمع المحلى
باللام ظاهرا في العموم او يراد جنس الجمع كما في قولهم او يراد جنس الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بقرينة المقام فالاحوط بل الاظهر
لا يفعل في غير المساجد المعهودة الا بقصد الاحتياط او رجاء انه فيتوجه لذي اعتكف ان كان يصح فيها اداء الاكتساب والعبادة ويترك محظورات
الاعتكاف قربة الى الله وحجة ابن ابي يعفور عموم الاية ورواية داود بن الحصين وقد ظهر لك الجواب عن الاية وكذا عن الرواية مع انه يمكن ان
اضيف النسبة الى المصر ثم يعد الاكتفاء بمسجد القبيلة واما ما يفهم من مذهب الاكثر من ارادة مصلى السائل او المسئول عنه ويكون المراد الفضيل فلا يكون
عند الجواز فيها نعم بقي الكلام في ان المعتبر هل هو صلاة الجمعة او مطلق الجماعة فقد اختلف المسائل لاصحاب فيه فقال في القواعد الضابط كل مسجد جمع
النبي او وصي جماعة او جمعة على راي وقال المحقق الضابط كل مسجد جمع فيه نبي او وصي جماعة ومنهم من قال جمعة ونسب في الايضاح الاول الى علي بن بابويه
وابن الجنيد و الثاني الى المفيد والمرتضى وابن حمزة وابن ادريس ونسب الاول الشهيد في غاية المراد الى الصدوقين لانهما اوجبا الجمعة فان الصدوق في
المقنع بعد ما قال لا يجوز الاعتكاف الا في خمسة مساجد في المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد البصرة ومسجد المدائن قال والعلة في
ذلك انه لا يعتكف الا في مسجد جمع فيه امام عادل وقد جمع النبي بمكة والمدينة وامير المؤمنين في هذه المساجد وقال ابوه لا يجوز الاعتكاف الا في
المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المدائن والعلة في ذلك انه لا يعتكف الا في مسجد جمع فيه امام عدل وقد جمع النبي بمكة
امير المؤمنين في هذه الثلاثة مساجد وقد روي في مسجد البصرة وهو موافق لفقه الرضا ولعل الشهيد نظر الى ان التجميع يشمل مطلق الجماعة و
يؤيده ان مستند هؤلاء صحيح عمر بن يزيد وليس فيها الا لفظ التجميع كما عرفت وفي حواشي الكتب واللغة ربما تخصص بالجماعة او الجمعة وربما احتمل كون لفظ جمع
في كلامهما مخففا بمعنى جمع الناس للصلاة فيه ولكن المنقول عن اكثر اللغويين ان التجميع هو حضور الجمعة قال في المختلف ولا ادري لهذا الخلاف كثير فائدة لان
ان يثبت مسجد صلى فيه بعض الائمة جماعة لا جمعة وفي الايضاح يظهر فائدة الخلاف في مسجد المدائن فانه روي ان الحسن صلى فيه جماعة فان ثبت
هذه الرواية صح فيه على قول علي بن بابويه وعن الشهيد الثاني في حاشية القواعد ايضا انه صلى فيه جماعة وكذا النبي في مسجد قبا وفي مسجد بني سالم و
ولما في مسجد في المسجد الاقصى ليلة الاسرى فلم يصح جماعة وكيف كان فالعمدة بيان الدليل ان المراد لفظ التجميع في الخبر حتى يتضح الخلاف فيه فالذي
يقتضيه قبلة الاسرى الرواية بعنايته مطلق الجماعة ولكن الظاهر من الجماعة دعوى الاجماع على خصوص الجمعة فالمدعون للاجماع بين مصرح باشتراط الجمعة
وبين مكتف بالمساجد الاربعة فقال السيد في الانتصار ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد صلى فيه امام عدل بالناس
الجمعة وهي اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة ثم نقل اقوال المخالفين ثم قال لنا مضافا الى الاجماع طريقة
الاحتياط وقال ابن ادريس بعد ما حصر الاعتكاف في المساجد المذكورة ولا ينعقد الاعتكاف في غير هذه المساجد الان من شرط المسجد الذي ينعقد
فيه الاعتكاف عند اصحابنا ان يكون قد صلى فيه نبي او امام عادل جمعة بشرائطها وليست الا هذه وطعن على قول علي بن بابويه مسجد البصرة ومسجد
المدائن فقال ان الخبر الوارد بهما شاذ ويمكن ان يؤيد اشتراط الجمعة بالاخبار الكثيرة باشتراط المسجد الجامع وهو ما تجتمع فيه اهل البلد بالنسبة
يعني بفعل الجمعة فيه كما نقل عن السنجري في المهذب والفيومي في المصباح والتوقادي في الغرر وبعضهم فسروا المسجد الاعظم كما في لغات كما في
ديوان الادب في خبر المفيد و الغالب ان الجمعة انما يقام في المسجد الاعظم وهو المتبادر في عرف زماننا والاصل عدم النقل وهو المناسب للاشتقاق
فان مساجد القبائل والمحلات انما لا يجتمع فيها لعقد امام لهم ان يجتمع صلى اهل القبيلة وهم في العرف يجتمعون لا متفرقون حتى يتحقق الاجتماع واما
الجمعة فلما كان لا يقام في اقل من فرسخ من جمعة اخرى ولا يقع غالبا الا في البلد الاعظم فلا جرم يكون مسجدها جامعا للشتات فحمل الجامع
على ما يجتمع فيه قبائل شتى انسب بالاشتقاق ولم نقف على من فسر المسجد الجامع بما يجتمع فيه قبائل شتى بغير ما ذكرنا الا ما ذكره في السرائر
فقال هو الذي يجتمع فيه اهل البلد جملة او جماعة فائدة لا مسجد البصرة في هذا الزمان واقع في البرية فيشكل الاعتكاف فيه ومسجد المدائن
غير معلوم كما ذكره الفاضل المجلسي وقالوا ان المراد بمسجد مكة والمدينة ما كان مسجدا في زمان الرسول لا ما الحق بهما بعد والله اعلم
قول المفيد في ان صح انما هنا المسجد الجامع يجوز الاعتكاف فيها فلو اشترطنا في معنى المسجد الجامع الجمعة فيشترط الا ان يقام فيها الجمعة على ان الشتا
بل يكفي فيه اقامة الجمعة في وقت اذا كان لذلك وان هجر الجمعة ولم يشترط فيه الا الجماعة فلا اشكال في الجواز فيهما ويشكل الامر في الشيخ

ح اذا انعقدت في مسجد الجماعة وصح عند تعلقهما بالمسجد الجامع فالاولى ح اعتبار جماعة اهل البصرة وان غلبهم لا مطلق ما يصلي فيه جماعة وان كان كبيرا ويحصل فيه الاجتماع كثيرا وما اعتبار وصف في السنة بالمسجد الجامع كما في الاخبار **الخامس** اذن من له الولاية عليه فهو في مثل الزوجة والعبد ظ لمنعه عن الحق اللازم عليهما من الخدمة والاستمتاع **واما** في مثل الولد والضيف ونحوهما فلا دليل عليه الا ما دل عليه الدليل من توقف صومهم على الاذن لا اعتكافهم والاعتكاف لا يستلزم الصوم المبتدأ بل انما يستلزم وقوعه في حال الصوم فاذا اعتكفوا في شهر رمضان مثلا فلا دليل على المنع والاقوى التفصيل بما اوضحنا في صوم مندوب فهو متوقف والا فلا ولكن هذا مخرج للمسئلة عن البحث في الاعتكاف بالذات بل المنع في الاول ايضا ليس من حيث هو فاطلاق توقف الاعتكاف على اذن من له الولاية كما وقع في الشرايع فان ذكر العبد والزوجة من باب المثال ليس بجيد الا ان يكون المراد التمثيل لما يتوقف جواز الاعتكاف على اذنه لا الصوم ومنها الاجير الخاص في عمل ينافي الاعتكاف واطلق في الدروس اشتراط اذن الاب من دون اشارة الى الخلاف فيحتمل توقف الضيف والاجير على الاستيذان ايضا **قال** في المسالك الحكم في الاجير واضح اذا كان خاصا دون الضعيف الا ان يكون الاعتكاف متوقفا على صوم مندوب فيبنى على حكمه وحكم الولد والضيف ايضا على ما تقدم في الصوم الا ان هذا كله خروج عن توقف الاعتكاف بذاته انتهى **اقول** ما ذكره من ان الحكم في الاجير واضح اذا كان خاصا يقتضي ان لا اشكال في توقفه ولا يخفى ما فيه من الاشكال اذا كان الاجير الخاص لم يجز فيما لا ينافي الا كالصلوة وتلاوة القرآن وان توقفه ح على الاستيذان محل اشكال ثم اذا اذن من له الولاية الاذن كان للمانع قبل الشروع وبعده ما لم يمض يومان في المندوب على المختار بخلاف مذهب الشيخ فلا يجوز للمانع بعد التلبس **واما** الاعتكاف الواجب بالنذر وشبهه فان كان معينا فلا يجوز قبل الشروع ولا بعده وان كان مطلقا فالاقرب جواز المنع اولا وبعد التلبس على وجه قويناه لعدم الدليل على حرمة ابطال الواجب مطلقا ما لم يمض يومان فانه يتعين ح **السادس** استدامة اللبث في المسجد ليلا ونهارا حتى يتم اعتكافه باتفاق العلماء كافة كما ادعاه الفاضلان فيبطل بالخروج اختيارا الا ما استثنوه وان قصر زمانه والظاهر انه ايضا اجماع العلماء كما يظهر من الفاضلين **ويدل** عليه الاخبار من الطرفين روى في التذكرة عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا اعتكف يدني الي رأسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان **ومن** طريق الخاصة صحيحة داود بن سرحان قال كنت بالمدينة في شهر رمضان فقلت لابي عبد الله عليه السلام اني اريد ان اعتكف فماذا اقول وماذا افرض على نفسي فقال لا تخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود الى مجلسك **ورواها** الكليني ره والشيخ ايضا وصحيحة عبد الله بن سنان في الكافي والفقيه قال ليس على المعتكف ان يخرج الا الى الجمعة او جنازة او غائط **وفي** بعض النسخ للمعتكف وهو انسب **وفي** حسنة الحلبي لابراهيم بن هاشم كما في الكافي والفقيه قال لا ينبغي للمعتكف ان يخرج من المسجد الا لحاجة لا بد منها ثم لا يجلس حتى يرجع ولا يخرج في شيء الا لجنازة او يعود مريضا ولا يجلس حتى يرجع واعتكاف المرأة مثل ذلك **ورواها** الصدوق ره عنه والظاهر ان سنده صحيح **لكن** في الدلالة تامل **ولكنه** لا يضر لعدم الاشكال **ويتحقق** الخروج بخروجه بجميع بدنه ولا يضر ببعضه كما صرح به الفاضلان في المعتبر والتذكرة ولم ينقلا خلافا من الاصحاب **ويدل** عليه عدم الخروج عليه في فعل النبي صلى الله عليه وآله كما في رواية عائشة **وقال** في المسالك يتحقق الخروج من المسجد بخروج جزء من بدن المعتكف عنه **وكذا** الشهيد في الدروس **ولكنه** استثنى ما لو اخرج رأسه ليغسل تاسيا بالنبي صلى الله عليه وآله هو بعيد **وفي** تحققه بصعود سطح المسجد من داخل لا اذا قال في المسالك وهما اتيان او صعود المجنب من خارج وكذا الشهيد عدم دخول السطح في مسماه واختلف كلام الفاضلين ره انتهى **وربما** يظهر منه التوقف **اقول** وان كان الاظهر عدم دخول السطح فيه سيما اذا كان مما لا يمكن الصلوة عليها ولا يعهد الصلوة في نواحيها الا ان صدق الخروج بذلك وشادة مثل من الاخبار ثم اذ لا منافاة بين عدم مسجديته وعدم صدق الخروج من المسجد عرفا **ويشكل** الفناء اذا كان السطح مسطحا ودخل كان كون مسجد ... فيصير او يدخل في المعتكف فلا يمضي هذا الكلام فيما لو خرج باختياره **واما** المكره ففيه اقوال ثلثة **عن** الشيخ في المبسوط والنهاية وظ المعتبر عدم البطلان بسببه لحديث رفع ما استكرهوا عليه **وهذه** الشيخ مبانه على ما في الخ واذا اخرجه السلطان ظلما لا يبطل اعتكافه وانما يقضي ما يفوته وان اخرجه لاقامة حد عليه او استيفاء دين منه يقدر على قضائه بطل اعتكافه لانه لجأ الى ذلك فكان بمنزلة الذي خرج بعينه **وذهب** المحقق في الشرايع الى البطلان قال فلو خرج لغير الاشياء المبيحة بطل اعتكافه طوعا خرج او كرها فان لم يمض ثلثة بطل الاعتكاف فان مضت فهي صحيحة الى حين خروجه **واختاره** العلامة في القواعد والارشاد ودليله خروجه عن هيئة الاعتكاف وان غاية الحديث الدلالة على رفع الاثم وهو لا ينافي البطلان **وفصل** الشهيد الثاني تبعا للعلامة في جملة من كتبه بالبطلان مع طول الزمان وعدمه مع عدمه لان الطويل مخرج عن الاعتكاف هيئة ومناف للهيئة بخلاف القصير **واورد** عليه بان القصير ان لم يكن منافيا للهيئة فلا يكون مبطلا في المختار ايضا والمفروض ان علة البطلان هو المنافاة للهيئة وان كان منافيا فيكون مبطلا في الاكراه ايضا **فان قلت** ان الاكراه من جملة الضرورات المستثناة **قلت** فلا بد في كل الضرورات من التفصيل بالطول والقصر فيا وجه الفرق ورد

بانّ الاجماع هو الّذى اثبت البطلان بالخروج مختارا ابدون ضرورة وان قصرت المدة **اقول** والتحقيق انّ مع المتبادر من الاخبار المانعة عن
الخروج هو الخروج الاختيارى لا ما حصل بسبب اخراج الغير اياه والمتبادر من المستثنيات التى ذكر فيها هو الضروريات المعدودة المحدودة بالعرف
والعادة على مقتضى كل منها وان تفاوتت بعضها مع بعض كافراد تشييع الجنازة وعيادة المريض وغير ذلك بنحو طول المسافة وعدمه الى الاحتياج
تحصيله ونحو ذلك فيثبت ان ذلك الخروج غير مضر على حسب العادة فحكم الخروج المتولد من اخراجه مكرها اياه كرها ليس بداخل فى تلك الاخبار
الاصل عدمه مدخليته فى بطلان الاعتكاف **نعم** اذا طال بحيث انمحى صورة الاعتكاف ثم يصح سلب المعتكف عنه فى عرف المتشرعة
فهو مبطل له ولذلك لا لانه من افراد الخروج المنهى عنه نظير الفعل الكثير فى الصلوة على ما حققناه فى محلّه ان الفعل الماحى انما هو محو صورة الصلوة وكذا
الموالاة المعتبرة فى الوضوء على المعنى الذى ذكرناه فى محله **فان قلت** ان الماحى لصورة الاعتكاف مبطل فى الخروج ايضا فلم لم يذكروه هنا **قلنا**
انّ الاخبار دلت على ان مطلق الخروج مبطل فيه فكيف لا يدل على ابطال الطويل منه فلا حاجة الى ذكره **فان قلت** نعم ولكن مع استثناء المستثنيات
فلا بد ان يذكروا ان ذلك مشروط بعدم الطول الماحى **قلت** ان الاستثناء بقدر المتعارف فالاستثناء منصرف الى المتعارف لا يجوز التعدى منه والتعدى
عن العادة فهو داخل فى الخروج المنهى لاستثناء الاطلاق **مع** انا نقول بطلان العمل اما تعبدية واما عقلية فمثل اكل لقمة فى الصلوة مبطل وان لم يكن
ماحيا سيما اذا كان فيه فى الصلوة وذلك لا بد للنص كما اطلاق بطلان الفعل الكثير فلاجل عدم الامتثال عقلا بغير ما هو على الوجه المامور به بحسب
الكم والكيف او مع ترك نفس المامور به فقد ذكروا فى الصلوة ان الاكل مبطل والشرب مبطل مثلا والفعل الكثير مبطل والمحاج ان الغرض فى حكم
المبطل بحسب الفعل الكثير فى الخروج انما هو المكره لانه لم يتحقق منه خروج او لم يتحقق الخروج المنهى عنه حتى يتعرض لحكمه بخلاف الخبر فما ذكروا فى
المختار ان الخروج فيه مبطل والخروج للافعال الضرورية على حسب المعتاد غير مبطل وذلك لا ينافى بطلانه مع الخروج عن المعتاد ومحو صورة الاعتكاف
**و**يشهد بذلك ما ذكره فى المنتهى بعد ذلك فى مسئلة استثناء قضاء الحاجة قال ولو خرج عن كونه معتكفا الطول الحاجة بطل مطلقا فلاجل نوم
دخول الخروج الغير فى افراد الخروج المنهى عنه بل على انه غير مضر الا اذا صار ماحيا لصورة الاعتكاف فهو حينئذ مبطل لاجل انه ماح لا لاجل
انه خروج **فظهر** مما حققنا ان نظر ارباب القول الثانى بان الخروج من الماهية الاعتكاف اللغوية اعنى اللبث فان الخروج مناف اللبث ونظر ارباب
القول الثالث الى ان الخروج المتطاول مناف للماهية العرفية والقصير ليس بمناف لها اذ لم يثبت الحقيقة الشرعية فيه كما لا يخفى **فالمهم**
بيان الدليل على ابطال ما هو مناف للبث لغة **و**قد عرفت انه لا دليل عليه **فالاقوى** القول بالتفصيل للاصل والاطلاق والاستصحاب وعدم الدليل
والله يقول الحق وهو يهدى السبيل **فرعان الاول** لو نذر ان يعتكف اياما معينة كشهر رمضان او العشر الاخر منه متتابعا **فعن** الشيخ فى المبسوط
انه يلزمه المتابعة فان اخل بها استأنف **و**تبعه الفاضلان فى الشرائع والتذكرة **و**علله العلامة فى المختلف والتذكرة بحصول العلم بمسمى الاتيان
ومخالفة الشرط **و**قال فى المختلف ولقائل ان يقول لا يجب الاستيناف وان وجب عليه الاتمام متتابعا وكفارة خلف النذر لان الايام التى اعتكف فيها
متتابعة وقعت على الوجه المامور به فخرج بها عن العهدة ولا يجب عليه لان غيرها استيناف الشهر بخلاف ما اذا اطلق النذر وشرط التتابع فانه
هنا يجب الاستيناف لانه اخل بصفة النذر فوجب عليه استينافه من رأس بخلاف صورة النزاع والفرق بينهما تعيين الزمان هنا والاطلاق هناك
صوم متتابع فى اى زمان كان مع الاطلاق يصح ان يجعل المنذور اما على مع التعيين فلا يمكن البعض العمل **و**ارتضاه صاحب المدارك وجده رحمه الله فى المسالك
وزادا عليه ذلك ان عدم الاستيناف انما هو اذا كان ما لكه به ثلاثة فصاعدا والا فيستأنف الجميع **و**لا اشكال فيما ذكروه من عدم لزوم الاستيناف
ما ذكرنا من عدم لزوم الاستيناف الذى ذكره العلامة فى الفرق بين الايام المتتابعة بالذات المشروطة التتابع بالعرض ما لذلك ان الاستيناف الثانى ليس من جهة
كونه قضاء بل لانه يحصل الوفاء بالمنذور لامكان تحققه فى اى فرد من افراد الايام القابلة للتتابع بخلاف الايام المتتابعة فانها لا يشملها النذر
فالاتيان بها ثانيا لا يكون الا من جهة كونها قضاء والقضاء انما يجب فيما فات لا الاداء والمفروض ان الايام السابقة على الاخلال لم يفت فلا يجب
قضاؤها **و**فيه ان التتابع المشروط بالعرض ليس محض التأكيد للتتابع المعنوى حتى يكون لغوا فكما انه يجوز نذر الصلوة الواجبة والصوم الواجب
فيجوز نذر التتابع الواجب فقد فات المنذور والموقت الذى هو المجموع المركب المتتابع وان لم يفت بعضها من حيث انه بعض المتتابع بحسب المعنى فقط
فلا يتم الا بقضاء الجميع متتابعا **نعم** يرد عليه فيما ذكره الشيخ انه لا دليل على وجوب القضاء اذ هو بفرض جديد **الا** ان الشيخ نفى الخلاف عن وجوب
الاستيناف فى المتطوع على ما نفى حكى عنه فلعله هو الدليل ولذلك قال العلامة رحمه الله ولقائل ان يقول ويظهر من ذلك انه لم يعثر على مخالف للشيخ
**و**يؤيد ذلك ما سيجىء فى الفرع الثانى **والاشهر** ان لازم هذا القول انه لا يجب عليه اتمام الباقى لانه بسبب الاخلال بطل النذر وانما اوجبنا وجوب
قضاء المجموع على التتابع فلا معنى لوجوب اتمام الباقى ثم قضاء المجموع واما لو نذر التتابع معينا كشهر رمضان مع عدم اشتراط التتابع لفظا او لحاظا فلا اشكال



في عدم وجوب الاستيناف اذا اخل بثلثة فصاعدا بل انما يقضي ما اهمل ويأتي بما بقي وان لم يتم ثلثة فيقضي الجميع والظاهر عدم وجوب التتابع في القضاء
الثاني اذا نذر اعتكاف شهر معين ولم يعلم حتى خرج كالمحبوس والناسي فالمقطوع به في كلام الاصحاب كما ذكره في المدارك انه يقضيه قال وعلله
في المنتهى بانه نذر في طاعة واخل بها فوجب عليه قضاؤه وهو اعادة للمدعى وينبغي التوقف في ذلك الى ان يقوم على وجوب القضاء دليل يعتد به
اقول ولعل دليلهم الاجماع وكان ذلك في نظره من الواضحات فعبر بما هو في صورة اعادة المدعى ويؤيده نفي الخلاف المنقول سابقا عن المبسوط في الفرع
الاول ثم قال بعد واما الكفارة فلا ريب في سقوطها للعذر قال في الذخيرة ولو اشتبه الشهر فالظاهر التخيير وكذا لو فات الشهر عليه ويمكن
المناقشة في هذا الحكم ايضا بان الاصل عدم وجوب المنذور المعين الا اذا علم دخول وقته والحاصل بصورة مضان الشهر عليه ويمكن المناقشة في هذا
الحكم ايضا بان الاصل عدم الاحتياج الى دليل وان كان ما ذكروه احوط انتهى كلام المدارك بقي الكلام فيما استثنوه من الخروج اختيارا والضابط
فيه جواز الخروج الى كل ما لا بد منه ولا يمكن فعله في المسجد بحسب حاله كالخروج لتحصيل الماكول والمشروب الا اذا لم يكن له من يتكفلها واذا كان له في
اكل المسجد غضاضة جاز الخروج للاكل ايضا كما ذكره العلامة في التذكرة والشهيد الثاني في المسالك واما الشرب فلا غضاضة فيه لاحد ولعل
في شرب الماء منافاة المروة التي اعتبروها في العدالة وذكروا في امثلة الضروريات امورا منها ما ذكرنا ومنها قضاء الحاجة وهو التخلي ويدل عليه
بعد اجماع العلماء كافة لعدم جوازه في المسجد صحيحة ابن سنان المتقدمة ويجب تحري اقرب الطرق اليه واسرعها حصولا الا ان يكون له في الاقرب
غضاضة كما ذكره العلامة وغيره ومنها قضاء مطلق قضاء الحاجة لنفسه او لاخيه المؤمن كما قطع به العلامة من غير نقل خلاف واحتج عليه بانه طاعة
فلا يمنع منها الاعتكاف وبما رواه ميمون بن مهران قال كنت جالسا عند الحسن بن علي عليه السلام فاتاه رجل فقال له يا ابن رسول الله ان فلانا له علي مال ويريد
ان يحبسني فقال والله ما عندي مال فاقضي عنك قال فكلمه قال فلبس نعله فقلت له يا ابن رسول الله مقامه قال من سعى في حاجة اخيه المسلم فكانما
عبد الله تسعة آلاف سنة صائما نهاره قائما ليله وهذه الرواية وان كانت ضعيفة ولكنها مع ظهور كون قضاء حاجة المؤمن من افضل الطاعات وملاحظة
الطاعة مع ملاحظة ما يعطيه استقراء تتبع الموارد وكون التشبث بما دل على رجحان قضاء حاجة المؤمن والمنع عن الخروج في الاعتكاف عموما من وجه
من دون مرجح للاخير بل ثبوته للاول يرجح الجواز واما اذا كان قضاء حاجته للامور اللازمة كحفظ نفسه وعرضه وماله فيدخل في عموم استثناء حاجة لا
بد منها المذكور في الاخبار ولكن يشكل تعميم قضاء الحاجة في كلامهم للحاجات نفسه لغير الضرورية فان المستفاد من الروايات انما هو الحاجة التي
لا بد منها الا ان يقال ان نظر المحقق حيث قال ويجوز الخروج للامور الضرورية كقضاء الحاجة والاغتسال وشهادة الجنازة وعيادة المريض وتشييع المؤمن و
اقامة الشهادة وقال في المسالك بعد تفسيره بالتخلي ويجوز ان يريد مطلق الحاجة ويكون الاغتسال من باب عطف الخاص على العام او الاغتسال الذي
فانه غير محتاج اليه ولا فرق في الحاجة بالمعنى الثاني بين ان يكون له او لغيره من المؤمنين اقول حمله على الاغتسال الواجب مبني على جعله من افراد قضاء
الحاجة والمفروض ان قضاء الحاجة مثال للامور الضرورية ويرد عليه ان تعميم قضاء الحاجة على ما ذكره اخيرا ايضا يستلزم جعله مثالا للامور
الضرورية ثم ان احتمال ارادة الغسل المندوب كما ذكره يوجب عطف ما بعده على الغسل المندوب الذي هو غير ضروري وغير محتاج اليه وفيه
ان شهادة الجنازة واقامة الشهادة قد يكون من الضروريات فيجعل قضاء الحاجة بالمعنى الاعم مثالا للامور الضرورية وتخصيص الحاجة بالضرورية ثم يتم اقسام
شهادة الجنازة واقامة الشهادة الضرورية بين من الحاجات الغير الضرورية بملاحظة توسط عطف الاغتسال المندوب فيها فتدبر وفي الطلاق ايضا
من دون تقييدهما بالضروريات وجعل الاغتسال بمعنى الغسل الواجب من باب عطف الخاص على العام ايضا فتدبر والاولى ان يحمل كلام المحقق على ان مراده
من قضاء الحاجة هو التخلي وهو مثال للامور الضرورية لا ان قضاء الحاجة المراد بالاغتسال وما بعده فعل الطاعة وان كان بعضها قد يصير من الامور
الضرورية ولقد احسن الشهيد في اللمعة حيث قال الا لضرورة او طاعة كعيادة مريض او شهادة او تشييع مؤمن بقي الكلام في ذكر الدليل فنقول
اما الدليل على الامر الضروري فهو لزوم العسر والحرج وما ورد في الاخبار من الرخصة في العيادة والتشييع ومطلق الشهادة والجمعة وغير ذلك وبعض
فتاويهم فانه يظهر من كلماتهم ان الخروج للطاعة غير مضر كما حكي عن المبسوط والتبصرة وصرح به في المسند والنافع وقال الشيخ في الانتصار ومما ظن
انفراد الامامية به القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنازة الى ان قال الحجة للامامية الاجماع المتقدم وايضا فان تشييع الجنازة والصلوة
على الميت من فروض الكفايات وعيادة المريض من السنن المؤكدة المفضلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات وقال في التذكرة يجوز للمعتكف ان يخرج
في حاجة اخيه المؤمن لانه طاعة فلا يمنع الاعتكاف منه واستدل قبل ذلك لجواز عيادة المريض وتشييع الجنازة ايضا بانه من مؤكدات الاستحباب والاعتكاف
للعبادة فلا يناسب منعها من مؤكداتها وقال في المنتهى قال اصحابنا يجوز الخروج لتشييع الجنازة وعيادة المريض وزيارة الوالدين ولا يبطل اعتكافه
وخالف الجمهور في ذلك لنا ان ذلك مستحب مؤكد والاعتكاف لبث للعبادة فلا يكون مانعا من العبادة المؤكدة وقد عرفت اطلاق صحيحة





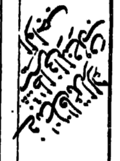



اللمعة ويقرب منه عبارة النافع وعن المنتهى يجوز الخروج لزيارة الوالدين لانها طاعة فلا يكون منافيا للاعتكاف وعن بعض ابن حمزة استثناء
ودفنه البول والغائط وحضور الجنازة وعيادة المؤمن وتشييع الاخ في الله واقامة الشهادة وتحملها اذا تعين عليه والمريض يخوف على النفس والمال
وقال المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بعد نقل العبارة عن المنتهى وفيه تامل للمنع في الاخبار والايقتضي كون نحو عيادة الا الى نحو ادخال فيه
الاخوان وسائر الحاجات وحاجة المؤمن وغيرها من العبادة فلو كان له فيها نص او اجماع فيها والا فظاهر المنع منه **اقول** ويظهر من التذكرة في اواخر
المطلب الخامس من باب الاعتكاف جواز الخروج لكل القربات عندنا وهو يشعر بدعوى الاجماع وفي رواية ميمون السابقة اشارة الى ان كل ما كان
ثوابه مثل او اعظم من الاعتكاف جاز الخروج له الا ان الرواية وان كانت ضعيفة ولكن ورودها في الكتب وعمل الاصحاب على مضمونها تؤيد العمل بها مع
ان لنا ان نقول ان النسبة بين ما دل على المنع من خروج وما دل على رجحان تلك الطاعات والعبادات وان كانت مستلزمة للخروج عن المعتكف عموم من وجه
ولم يثبت كون اخبار المنع اخص مطلقا حتى يلزم تقديمها لاحتمال ان يكون المراد من المذكورات في الاستثناء المثال لا الحصر غاية الامر حصول الاجمال
في المخصص من اجل هذا الاحتمال ولا حجية في العام المخصص بالمجمل ولكن ذلك يحتاج الى التدرب باستقراء كلماتهم وملاحظة ما دونهم في اخراج ما
يدخل في المستثنى فكلما ثبت افضليته من الاعتكاف فهو مرجح للخروج له وما لم يثبت افضليته فما ثبت مرجوحيته بالنسبة الى الاعتكاف فيخرج
المنع وما تساوى فيه الامران فيقع الاشكال من جهة استصحاب البراءة اولى ما لم يخرج الاعتكاف عن حقيقته بحيث يصح سلب الاعتكاف عنه وهذه عدة
كلية فيكون كل ما ذكره الاصحاب على سبيل التنصيص اما من قبيل المثال او لعدم ثبوت الافضلية في غيرها عندهم او لاجل ورودها بالخصوص في النصوص
ونحن ايضا نقتفي اثرهم في ذكرها مفصلا **فمنها** ما قدمنا **ومنها** الاغتسال وقيده في الروضة بالواجب وهو الموافق لما حكي عن ابن ادريس والغنية
فيه في التذكرة والتحرير بالغسل للاحتلام واطلق الاغتسال في الشرايع والقواعد والارشاد وقال في المنتهى وقيده في التذكرة بكونه لا يجوز فعله الا خارجا
الخروج للغسل المندوب وهو اولى وفي حكم الاحتلام غسل المرأة للاستحاضة فانه يجوز لها الاعتكاف وتخرج للغسل ولو امكنها الغسل في المسجد على
وجه لا يوجب تلويثه بالنجاسة جاز وفيه نظر انتهى ولا يلزم الغسل في المسجد وان امكن وقال في المدارك بعد ما ذكر مثل ما في المنتهى الى قوله
للاستحاضة ولو امكن الغسل في المسجد فان امكن وقال في المدارك بعد ما ذكر على وجه لا يتعدى اليه النجاسة فقد اطلق جماعة المنع منه لما
فيه من الامتهان المنافي لاحترام المسجد ويحتمل الجواز كما في الوضوء لغسل المندوب **ومنها** شهادة الجنازة وقد اسنده في المعتبر الى الاصحاب كما عرفت
وادعى في التذكرة الاجماع عليه والمراد حضورها لاجل التشييع او الصلوة والدفن وغير ذلك لعموم كونها طاعة مهمة واجبة وخصوص صحيحة عبد
الله بن سنان والحلبي المتقدمتين واطلاقهما يقتضي عدم الفرق بين الواجب الكفائي منها والمستحب منها وبين من تعين عليها ولم يتعين **قال العلامة** في التذكرة
يجوز للمعتكف ان يخرج لعيادة المريض وشهادة الجنازة عند علمائنا اجمع **ثم** استدل عليها بالاحاديث كما اشرنا اليه سابقا **ثم** قال في
المسئلة التي بعدها بلا فاصلة لو تعينت عليه صلوة الجنازة وامكن فعلها في المسجد لم يجز له الخروج اليها وان تعين عليه دفن الميت او تغسيله جاز
له الخروج لاجله لانه واجب متعين فيقدم على الاعتكاف كصلوة الجمعة ووجه الجمع بين كلاميه ان الثاني محمول على انه لا يريد ادراك فضيلة تشييع
الجنازة اما لكسل وضعف واما لكون الميت ممن لا يراد من المخالفين لكن وجب عليه الصلوة عليه بمحض اداء الواجب على الخروج لامكان فعله
في المسجد لكونه حاضرا عنده او كان احضاره سهلا او كان اهله يريدون وقوع الصلوة في المسجد فلا مرجح للخروج فلا يجوز له الخروج
من الجنازة المستثناة في الخبر بما اذا كان الحاجة الى الخروج لشهودها فان كان بمحض ادراك الفضيلة في التشييع فلو خرج لرخصة الشهود اما ادراك
بفعل المستحب او الواجب او توقف الواجب عليه من قبيل منع الخلو ولا بد من الصحيحين الا الاول ودليل الثاني هو كونه من الضرورة ولذا
استدل على وجوب الخروج للدفن والتغسيل في صورة التعين عليه بتوقف الواجب عليه لا بالروايات **ومما** ذكرنا يظهر ان ما نسبه في المسالك الى
التذكرة انه شرط في شهادة الجنازة تعين ذلك عليه فلا يجوز الخروج بدونه ليس كما ينبغي **ومنها** العيادة ونقل عليه الاجماع في التذكرة والا
تعهوط للمعتبر كما عرفت وقد حكي عن الخلاف والغنية وظاهر المنتهى ايضا ويدل عليه بعد الاجماع وكونها طاعة والاخبار الدالة على فضله خصوص
صحيحة الحلبي المتقدمة واطلاقهما واطلاق الاكثر يقتضي التعميم ولكن ابن حمزة قيده بالمؤمن كما عرفت وهو المتبادر من الروايات ايضا ولا يبعد ان يخرج
ولا يثبت بها على العادة ويختلف باختلاف العائدين والمعودين من القرابة والمواخاة وغيرهما **ومنها** تشييع المؤمن وتوديعه حين ارادة السفر
ذكره كثير من الاصحاب ولم نقف فيه على نص خاص وقال في المسالك بعد عبارة المحقق وعود المريض وتشييع المؤمن لم يقيد المريض بالايمان
كما صنع في التشييع تبعا للنصوص الدالة عليه وكذا ورد في بعض الحاجة مقيدة في بعضها بالمسلم فيمكن حمل المطلق على المقيد بخلاف
المريض فانه لم يوجد ما يطلق عليه وكذلك في الروضة قال وقيد في المؤمن تبعا للنص بخلاف المريض لاطلاقه ولسابرة وقف على مقيد وانما

المقرر ولو في مطلق التشييع وكيف كان فيمكن اثباته بنحو ما ذكرنا سابقا من الاشارة اليه ويتفرع عليه ما دل على جواز الخروج لشهادة الجنازة فان حضر
المؤمن اخص من احترام ميته مع اشكال في ذلك ومنها اقامة الشهادة وتحملها على ان توقفا على الخروج بلا خلاف ظاهر في صورة التعين ويدل عليه
ما دل على الخروج للحاجة الضرورية وعموم قضاء حاجة المؤمن وكونه طاعة من غير ذلك واما في صورة عدم التعين ففيه خلاف للمحكي عن عموم
قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وعموم ما قضاء حاجة المؤمن وهو مختار التذكرة والمنتهى والدروس وظاهر الشيخ في الخلاف والمختلف
عموم منع المعتكف عند عدم التعين عليه وهو مختار ابن حمزة وصاحب المدارك والمحكي عن المنتهى والمبسوط والجواب ترجيح عموم الاية مع ان النسبة بينهما
وادلة المنع عموم من وجه والترجيح بالتقريب الذي عرفت مع ان المراد من ذكر الشهادة تشبيها لمطلوبية الفرض او التي كانت افضل بل المشاهدات ومنها الخروج
للجمعة ان قلنا بجوازها في غير المسجد الجامع او تعدد مسجد الجمعة او خصوصه مانع عن اقامتها في مسجد الجمعة او تعدد مسجد الجمعة والظاهر انه اجماعي
كما يظهر من ... ويدل عليه صحيحة ابن سنان المتقدمة وانه من الحاجات الضرورية والظاهر الجواز وان لم نقل بوجوبها عينيا ويظهر وجهه
مما مر ويتم ... بعد ذكره فوائد الاول انه اذا خرج لشيء من ذلك فيقتصر بقدر الضرورة فاذا الت يجب لان الضرورة تتقدر بقدرها وصحيحة
الحلبي وصحيحة داود بن سرحان المتقدمتين فيبطل لو توانى في الرجوع ويتفرع عليه لزوم اختيار اقرب المنزلين اذا كان له منزلان واضطر الى الخروج
الى احدهما وتحريم عليه الجلوس الا اذا اضطر الى الخروج الى احدهما وحرم عليه الجلوس الا اذا اضطر اليه ويدل عليه صحيحة الحلبي والمشي تحت الظلال
كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب منهم الشيخ في غير المبسوط والمرتضى ونكتة تحريم ذلك ما الاستظلال بسقف وكلامهم من ان يحصل معنى المشي
الا بقرينة سياق الالفاظ وان كان تعبيرهم الاستظلال بسقف يتضمن المشي وخالفهم الشيخان في المقنعة والمبسوط والعلامة في المختلف ونحو
المنتهى والمدارك لعدم النص على ذلك بل انما ورد النص في الجلوس كما في صحيحة داود بن سرحان ويظهر من الفاضلين التوقف في المعتبر و...
اقول والدليل على الحرمة هو الاجماع الذي حكاه في الانتصار على الحرمة هو الاجماع وظاهره البطلان واما الجلوس تحت الظلال المستفاد من
صحيحة داود بن سرحان مع المنع عن مطلق الجلوس في صحيحة الحلبي فيظهر فائدته فيما لو اضطر الى الجلوس وتمكن من الجلوس في غير الظلال فالاقوى
وجوب حمل المطلق على المقيد هذا كله في حال الاختيار واما لو اضطر اليه فلا بأس ويتفرع على قول الجماعة كما هو الاظهر لزوم اختيار ما لا ظل
فيه من المسالك ان تعدد وان كان ابعد الا ان يبين وجه عن مسمى الاعتكاف ولو اشتملا على الظل اختار اقلهما ظلالا ولو تساويا فيه فيختار اقربهما
كما اشار اليه في الروضة وربما يستشكل بما ... وجوب تحري اقرب الطرق ووجوب التجنب عن الظلال من غير مرجح ويمكن ترجيح الاول فان
الخروج يعرض الاعتكاف للبطلان بخلاف الظل اقول والاجماع المنقول في الانتصار يقتضي ان الاستظلال معرض للبطلان ايضا ثابت
جواز الخروج برخصة الشارع فالمنع عن الاستظلال المستفاد من الاجماع اخص منه فهو اولى بالتقديم وعلى القول الاخر انه لو تعارض المشي في الظل
بطريق قصير وفي غيره بطويل فالتقديم للقصير فاولى منه لو اتفقا في الاشتمال على الظل وكان القصير اطول ظلا الثاني انه اذا خرج وطال
زمان الخروج حتى خرج عن كونه معتكفا بطل اعتكافه وان كان اصل الخروج مرخصا فيه كما صرح به جماعة من الاصحاب وقد نبهت عليه سابقا على ...
ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني في الصحيح على الاظهر عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مرض المعتكف او طمثت المرأة المعتكفة فانه
يأتي بيته ثم يعيد اذا برئ ويصوم قال وفي رواية اخرى عنه ليس على المريض ذلك ورواها الصدوق واسنده في الحسن ابن ابراهيم بن هاشم وفي الصحيح عن
ابي ايوب عن ابي بصير عنه في المعتكفة اذا طمثت قال ترجع الى بيتها واذا طهرت رجعت فقضت ما عليها واعلم ان البطلان انما هو اذا لم يكمل ثلثة
او ما اوجبه على نفسه بنذر وشبهه فان الاقوى عدم البطلان لما تحقق قبل الخروج وعن الشيخ في المبسوط انه اذا كان الاعتكاف زائدا على ثلثة ايام فبطل
بذلك اذا لم يمض نصفه واذا مضى نصفه فلا يبطل سواء كان الاعتكاف واجبا او مندوبا وسواء كان مع الشرط او عدمه واما في الثلثة ايام فحكم
بالبطلان اذا خرج واذا مضى منه يومان منع البطلان مراده من الخروج هو الخروج المتطاول والا فلا شبهة في جواز الخروج للضرورة ووجه الحكم
الاخير ظاهر لعدم تحقق الاعتكاف الا بثلثة ايام فاذا خرج عن كونه معتكفا بسبب الخروج فيبطل ويجب الاعادة واما التفصيل الاول فلا يظهر له
وجه الا القياس على الشهرين المتتابعين وهو باطل وقد رد عليه الفاضلان في المنتهى والمعتبر بذلك ويظهر من ابن حمزة في اخر باب الاعتكاف
التفصيل في الثلثة فيبنى على ما مضى ان ذهب الاكثر ومن ظاهر ابن ادريس اطلاق البناء على ما مضى ولم يظهر لهما وجه وقال في ... بعد نقل قول المبسوط
والاجود ان يقول ان كان قد مضى ثلثة ايام صح اعتكافها ثم ان كانت الايام معينة وزال العذر وقد بقي بعضها وجب الرجوع اليه واتمامه
وقضى ما فات منها اما مضى الاعتكاف ان كان الذي اقل من ثلثة او بعد ان كان الذي ثلثة فما زاد وان لم يكن معينة فالظاهر ان البناء ...
مضى ثلثا وان كان قد مضى اقل من ثلثة استأنف اقول وقد بينا سابقا ما يظهر منه حال التفصيل المذكور وضعفنا وبينا جوابه الثالث

أو خرج ناسياً قبل إكمال الثلاثة أو ما أوجب على نفسه بطل لأن ما خرج على الوجه المتقدم مبطل للاعتكاف ولأنه يبطل كلما خرج بطل ويرجع
ويبني متى تذكّر وإن توانى وأخّر بلا ضرورة بطل وأطلق جماعة من الأصحاب عدم البطلان بالخروج نسياناً ما لم يبدأ أن يحمل عليه أنه يبطل بحيث يخرج
عن كونه معتكفاً وإلا فيبطل وإن لم يكن إثماً كما صرح به في المسالك واحتجوا على عدم البطلان بحديث رفع النسيان عن هذه الأمة وهو ضعيف في
الأولى التمسك بالأصل وعدم انصراف الخروج المنهي عنه في الأخبار إلى الناسي واستصحاب حال الصحة ولزوم العسر والحرج ويجري هذا الأدلة
فيما لو كان الخروج مخرجاً عن المعاصي بعد بقاء الحقيقة حتى يترتب عليها الصحة **الرابع** لا يجوز أن يصلي المعتكف خارج المعتكف وإن كان خرج
لأمر مرخص فيه إلا في صلاة الجمعة كما قدمنا أو إلا لضرورة كضيق الوقت عن الصلاة في المعتكف فيصلي حيث أمكن وإن لم يكن مسجداً وإن كان
في المسجد أفضل وإن كان فعل بدون ضرورة فيفسد الصلاة والاعتكاف كلاهما للدلالة النهي عليه واستثنى من هذا الحكم مكة فإنه يصلي إذا خرج
لأمر مرخص فيه حيث شاء من بيوتها أو غير المعتكف من المساجد ويدل على الجميع مضافاً إلى ما دل على النهي عن الخروج واللبث من غير ضرورة
صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء والمعتكف في غيرها لا يصلي إلا في المسجد الذي سماه وموثقة
عبد الله بن سنان قال سمعته يقول المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء سواء عليه صلى في المسجد أو في بيوتها وقال لا يصلي العكوف في غير
إلا أن يكون مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مسجد من مساجد الجماعة ولا يصلي المعتكف في غير المسجد الذي اعتكف فيه إلا بمكة فإنه يعتكف بمكة حيث
شاء لأنها كلها حرم الله ولا يخرج المعتكف من المسجد إلا لحاجة **أقول** والمراد بقوله يعتكف بمكة يصلي صلاة الاعتكاف بقرينة ما قبله
كما صرح به الشيخ في التهذيب وصحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة قال المعتكف بمكة يصلي في أي بيوتها شاء **المبحث الثالث** يجوز للمعتكف أن
يشترط على ربه في الاعتكاف الرجوع إن عرض له عارض **والبحث** في هذه المسألة يقع في مقامات **الأول** في شرعيته بل واستحبابه
وقد قطع به الأصحاب وغيرهم **قال** في التذكرة يستحب للمعتكف أن يشترط حال دخوله في الاعتكاف بإجماع العلماء إلا ما حكي عن مالك **و**
روى الكليني في الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام ومن اعتكف صام وينبغي للمعتكف إذا اعتكف
أن يشترط كما يشترط الذي يحرم **و** الشيخ عن عمر بن يزيد عنه قال إذا اعتكف العبد فليصم وقال لا يكون الاعتكاف أقل من ثلاثة أيام واشترط
على ربك في اعتكافك عند عقد إن عرض لك علة تنزل بك من أمر الله تعالى وما رواه الصدوق وفي الصحيح عن أبي ولاد الحناط **و**
كما رويناه والكليني في الصحيح عن أبي ولاد الحناط ومحمد بن مسلم وقد تقدمتا في أوائل المبحث الثاني **ثم** إنهم لم يفرقوا في ذلك بين النذر
والندب وإن اختلف الحكم في محله كما سيجيء في أوائل المبحث الثاني كيفية **و** قد اختلفوا فيه فظاهر من الشرائع جواز اشتراط الرجوع متى شاء
دون تقييده بعروض عارض **و** كذا في بعض القواعد والإرشاد واختاره في المدارك وصرح بأنه يجوز للمعتكف اشتراط هذا الرجوع متى شاء و
لا يتقيد بالعارض **و** عن الشيخ في النهاية وابن حمزة تقييده بعروض عارض **و** هو مختار الفاضلين في النافع والتذكرة والمنتهى والشهيد
في اللمعة وشرحيها وصاحب المدارك **إلا** أن المنقول عن المبسوط أنه لا يجوز له الرجوع إلا قبل اليومين وعن آخرين جوازه مطلقاً الصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة
**و** يظهر من المسالك تفصيل العذر بالضرورة الموجبة للخروج كالمرض والخوف ونحوهما قال لا يجوز اشتراط الخروج بالاختيار وإيقاع المنافي
**حجة** الأولين صحيحة محمد بن مسلم الدالة بإطلاق مفهومها على ذلك وخصوص صحيحة أبي ولاد المتقدمة فإن شرط الخروج فسأل
فقدوم الزوج ليس من الأعذار الضرورية ولأنه بقيد الاشتراط بإصابته فقيد الرواية بإطلاق فيها جواز الرجوع مع الاشتراط سواء كان مع العذر
أو بدونه **و** يضعفه دلالة رواية عمر بن يزيد وصحيحة أبي بصير فإن الشرط في الإحرام إنما هو لعروض عارض من حصر أو صد **وحجة** القول الثاني
الأخبار المتقدمة الدالة على مشابهته لشرط الإحرام فإنها تدل على بطلان القول الأول بظاهرها فإن الشرط المعتبر في إحرام الحج إنما هو
للعارض لا غير **و** لكن يحدث شرط المعتبر في إحرام الحج إنما هو العارض في شرط الإحرام هو العذر الضروري المانع عن الحج لا غير فإن لوحظ شمولها
فيكون تلك الأخبار أدلة لما ذكره في المسالك وإن لوحظ المشابهة في الجملة فيكون أدلة للقول الأول **و** من ذلك يظهر حجة ما يظهر من المسالك **و**
لكن يرجح المسالك وهو القول الأوسط انتفاء الفائدة في الشرط إذا اعتبر كون العذر من الضروريات لأنه يجوز الخروج سواء اشترط أم لا وضعفه لدلالة
صحيحتي محمد بن مسلم وأبي ولاد على القول الأول بل واشتراط الأخيرة بأنه مع عروض عارض وإن كان من باب قدوم الزوج في الأصل والإطلاق الأ
وعمل الأكثر وفهمهم مع عدم الفائدة في صورة ترجيح المسالك إلا أن يحمل الفائدة على جواز الخروج مما سيجيء ذكرها **و** يؤيد المسالك ما استدل به من أصل
الاستحباب والشرع وتحقيق التذكرة من انتفاء الفائدة في افتراقها الخيرة ولاشتراط الرجوع مع العارض كالحج ولأنها عبادة يجب بعقده فكان
الشرط إليه فيه كالوقف ولأن الاعتكاف لا يختص بقدر فإذا شرط الخروج فكأنه نذر القدر الذي أقامه ومثله ذكر في المنتهى قوله مع العارض

**الثاني** في محله وهو في المندوب حين الشروع فيه واحتمل المحقق الاردبيلي ره ان يكون عند نية اليوم الثالث قال ويظهر فائدته في اليوم الثالث
لعل نظره الى عدم الفائدة في الاول لجواز الخروج قبل الثالث وهو انما يتم على المشهور دون من يقول بالوجوب بالشروع بل ولا يتم بالنظر الى بعض
الفوائد الآتية مع انه خلاف ظواهر النصوص مضافا الى عدم ظهور الخلاف في المسألة **واما** الواجب مثل المنذور وشبهه فمحله في عقد النذر
على ما هو ظاهر الاصحاب في الفاضلين والشهيدين وغيرهم صرح به ابن الملك من غير نقل خلاف **قال** في التذكرة الاشتراط انما يصح في عقد
النذر اما اذا اطلقه عن الاشتراط فلا يصح له الاشتراط عند ايقاع الاعتكاف فاذا لم يشترط ثم عرض ما يمنع الصوم او الكون في المسجد فانه
يخرج ويقضي الاعتكاف ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا ومثله قال في المنتهى وقال في المعتبر اما اذا اطلقه من الاشتراط على
فلا يصح له الاشتراط عند ايقاع الاعتكاف وانما يصح فيما يبتدئ به من الاعتكاف لا غير ولعل وجه ما ذكروه مع كون الاخبار عامة شاملة للواجب
وعدم ورود نص يدل على كونه في عقد النذر وشبهه حين النذر هو ان النذر وشبهه باطلاقه موجب للزوم وهو مناف للشرط سابق
شيئين ومنه وعلى القول بوجوب المطلق منه بمجرد الشروع فيه كما هو الشائع المدعى عليه الاجماع من المفيد **قال** في المدارك بعد ما ذكر انه لم يقف
على نص في الاشتراط حين النذر وان النصوص العامة يقتضي من حين الشروع ولو قيل بجواز اشتراطه في نية الاعتكاف المنذور اذا كان مطلقا لم
يكن بعيدا خصوصا على ما اخترناه من ان المندوب يبقى على عدم وجوب المضي فيه الا بعد مضي اليومين ولو قلنا ان اشتراط الخروج انما
يسوغ عند العارض وفسرناه بالامر الضروري جاز اشتراطه في المنذور المعين ايضا **اقول** ويمكن ان يكون نظرهم في ذلك الى عموم ما دل على
كون النذر تابعا للشرط المشروع كالوقف فلا يضر ضعف عدم النص الخصوصي وعدم تجويزهم الشرط حين الاعتكاف مبني على ما هو المشهور بينهم
من جعل العارض اعم من الضروري واكتفائهم بالشرط الخالي عن قيد العارض مطلقا فان شرط الخروج بدون العارض الضروري او بدون
العارض مطلقا مناف للزوم المستفاد من اطلاق النذر نعم يصح القول بالجواز بناء على مختاره من جواز الخروج قبل الثالث في النذر المطلق
كما هو الاظهر لعدم الدليل على حرمة ابطال العمل على الاطلاق خصوصا اذا لم يثبت كونه عبادة واحدة او القيد بالعارض من الضروري
كما في الاحرام وان كان معينا وعدم الفائدة ح لعدم انحصار الفائدة في جواز الخروج كما ستشير اليه **واعلم** ان الظاهر من الشرايع والقواعد
ومن وافقهما صحة الاشتراط موكولا الى المشية من دون قيد وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد الاصح ان النذر لا ينعقد مع هذا الشرط
لمنافاته لمقتضاه بل لو اشترط الرجوع متى عرض عارض ورده بعض بما حكي عنه بان التسلط على الرجوع عند المشية لا ينافي اصل وجوب الذي
هو اثر النذر فان الواجب ما لا يجوز تركه مع تحقق صفة الوجوب لا عند سقوطه ولا يلزم هنا الا جواز الترك عند سقوط الوجوب عن الواجب بالكلية
ورد بانه لا معنى لوجوب الفعل مع جواز الترك مطلقا فان الواجب هو الراجح الفعل الممنوع من الترك وهنا فان الترك لا ينضبط بامر مشية ويمكن توجيه
الدفع اما في النذر المطلق فبانه غاية ما يحصل من الشرط هو جواز ترك هذا الفرد وهو لا يوجب اسقاط الوجوب راسا فانه يبقى في فرد آخر **واما** في
المعين فيمكن ان يكتفى في تحقق معنى الوجوب بوجوب التلبس به معينا وان لم يترتب عليه الاتمام فالعقاب انما يحصل اذا تركه راسا الا اذا شرع فيه
خرج عنه بسبب الشرط مع ان هذا الكلام يرد فيما لو اشترط الرجوع متى عرض عارض اذا لم يكن من الضروريات او المنافيات للصوم والاعتكاف
مثل اشتراط الخروج لامر غير ضروري فما يجيب به عنه فهو الجواب عن اشتراط الرجوع بالمشية ويظهر من المسالك موافقته في ذلك حيث حكم
ببطلان الشرط اذا كان منوطا بالمشية بل ببطلان النذر ايضا **الثالث** في فائدته وهي على ما ذكره المحقق الاردبيلي اما محض التعبد والتحصيل
للثواب او يصير الخروج عزيمة بعد ما كان رخصة او سقوط الكفارة كما قيل في الاحرام او سقوط القضاء او لجواز الخروج فيما كان ممنوعا
تفصيل القول في ذلك انا **قد** ذكرنا ان المندوب على المشهور عدم وجوبه بالشروع ووجوب الثالث بمضي يومين فسقوط الثالث وجواز الخروج منه
لو في الثالث اذا عرض العارض الغير الضروري ان اشترط مطلقا او متى شاء اذا اكتفينا بشرط الخروج متى شاء وانما قيدنا العارض بغير
الضروري لان بدون شرط ايضا يحصل فائدة اخرى من الفوائد مثل الاستحباب تعبدا او سقوط القضاء المندوب ان ثبت او سقوط الكفارة المترتبة
وكذلك الكلام على القول بوجوب المندوب بمجرد الشروع فقد يكون الفائدة فيه جواز الخروج مطلقا ولعل الثلاثة الاخيرة **واما** على القول بعدم وجوب
حتى في اليوم الثالث فالفائدة لما انتفى كراهة الخروج واما سقوط الكفارة المندوب **واما** سقوط القضاء للمندوب واما الاستحباب تعبدا او ما
فائدته في الواجب فجواز الخروج معينا كان او لا اذا عرض العارض وان مضى يومان الا في صورة عدم التعين مع عدم القول بحرمة ابطال العمل مطلقا او بناء
على انه ليس بعبادة واحدة فانه لا يحصل ح فائدة جواز الخروج قبل اليوم الثالث لجوازه بدون الشرط ايضا وسقوط الكفارة كما يدل عليه صحيحة
ابي ولاد الحناط المتقدمة وعدم لزوم التربص الى اداء الكفارة لو لم يسقط كما في الاحرام ويحصل التعبد استحبابا ولكن ينافيه الصحيحة وسقوط القضاء



بجواز الخروج في الضرورة

في الواجب المعين والظاهر عدم الخلاف فيه بل ادعى عليه الاجماع ولاصالة البراءة ايضا يقتضيه و نافس فيه صاحب المدارك لو قيل بوجوب القضاء بمجرد
الشرط اقول الاصل مع ظهور عدم الخلاف بل الاجماع المدعى يكفي في ذلك و اما المطلق فالمشهور فيه الاستيناف بعده ووجوب القضاء وجوّز
جماعة الى وجوبه لبقاء الوقت وعدم منافاة جواز الخروج مع الشرط لبقاء الواجب على وجوبه فان النذر مثلا افاد وجوب مطلق الشرط افاد
جواز الخروج عنه فلا يستلزم جواز الرجوع سقوط الوجوب و يؤيده صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح ابي بصير المتقدمتان باطلاقهما و
لكنهما ظاهرتان في غير صورة الشرط وربما فرق بين ما شرط التتابع في النذر وما لم يشترط و اعلم ان للفاضلين في غيرهما جعلوا الصورة لا
المنذور ثمانية اقسام بملاحظة التعيين وعدمه واشتراط التتابع وعدمه والاشتراط على ربه وعدمه اربعة منها في صورة التعيين واربعة منها
في صورة عدمه فالاول ان يعين زمانا كالعشر الاواخر من رمضان مع اشتراط التتابع وشرط الخروج على ربه فيجوز الخروج ولا يجب الاتمام
بمقتضى شرطه ولا القضاء للاصل وعدم الخلاف كما مر الثاني الصورة بحالها بدون شرط التتابع وهو مثل الاول حكما ودليلا
الثالث وهو الصورة الاولى بدون الشرط على ربه ولا يجوز له الخروج الا مع العارض الضروري المانع فيخرج ح ويقضيه بعد زوال العذر
متتابعا والظاهر عدم الخلاف فيه ويشمله اطلاق الصحيحين لكن الظاهر انهما اختلاف في دلالتهما على وجوب الاستيناف راسا او وجوب
تدارك ما بقي ولا اشكال فيما لم يحصل قبل الاعتكاف واما فيما حصل فيحتمل الاستيناف راسا تحصيلا للتتابع كما هو مقتضى احد الصحيحين والاكتفاء
بما بقي كما هو محتمل الاخرى او ظاهرها الرابع صورة التعيين مع انتفاء الشرطين فهو كالثالث حكما ودليلا الا في تتابع القضاء الخامس
صورة عدم التعيين مع الشرطين فقد ذكرنا سابقا ان له الخروج وان ذلك لا يستلزم سقوط اصل التكليف كما ذهب اليه جماعة من الاصحاب خلافا
لاخرين فيجب عليه القضاء بمعنى الاستيناف راسا استئنافا متتابعا او الاتيان بما بقي عليه متتابعا واما اذا لم يات باقل الاعتكاف فيتعين الاستيناف
راسا وان ظنا بقول الصحيحين بهذه الصورة فيمكن حمل الصحيح الاولى على ما لم يات باقل الاعتكاف والثانية على ما اتى به السادس صورة
بحالها مع انتفاء الشرط على ربه فيخرج حين عروض العارض ثم استانف متتابعا لوجوبه عليه متتابعا ولم يتعين بسبب الفصل فيجب الاتيان به
على الوصف المشروط في النذر واستشكل في التذكرة و قيل في وجه الاشكال انه لزوم الحرج والعسر سيما اذا اتفق مرة بعد اخرى وحكي
الاعتكاف واجب و متابعته واجب اخر فكل ما وقع منه كان من الواجب المنذور واصالة البراءة يقتضي نفي الزائد ووصف المتابعة انما اخل
من دون اختياره وما نقل من انه سابقا في الفرع الاول من لزوم الاستيناف انما كان لكون الاخلال بالتتابع بتقصير المكلف اقول و الاظهر لزوم
الاستيناف الاستحبابي بمقتضى النذر واطلاق دليله فلا يعارض اصل البراءة والتمسك بنفي الحرج ضعيف غاية الامر ملاحظة نفيه حيث يحصل الحرج
لا مطلقا و الظاهر انه لا مدخل للتقصير وعدم التقصير في صدق الامتثال وعدمه مع ان الشيخ في المبسوط نفى الخلاف عن وجوب الاستيناف على ما حكي عنه
فالاولى وجوب الاستيناف السابع هو الخامس مع انتفاء شرط التتابع وحكمه الخروج عند عروض العارض فان كان ما اتى به اقل من ثلثة فعليه
راسا وان كان ثلثة فان كان الباقي اقل من ثلثة فيبني ويتمه ثلثة وان كان ثلثة فما زاد فيبني ويتم كما بقي و يظهر دليله مما مر الثامن صورة
انتفاء التعيين والشرطين معا فيخرج مع العارض ويستانف ان لم يات بثلثة وان اتى بها فيبني ويتم كما مر ويظهر وجهه مما سبق فائدة
نقل العلامة في التذكرة عن العامة منع الخروج لعيادة المريض وشهادة الجنازة الا ان يشترط فعل ذلك في اعتكافه فيكون له فعله سواء كان
الاعتكاف واجبا او ندبا وكذا ما كان قربة كزيارة اهله او رجل صالح او عالم او كان مباحا مما يحتاج اليه كالاكل في منزله والمبيت فيه اشكال تمت
نقل عن مالك انه لا يكون في الاعتكاف شرط و قال و ليس بجيد اذ لا يجب بعقده فكان الشرط فيه اليه كالوقف و لان الاعتكاف لا يختص بقدر
فاذا شرط الخروج فكانه نذر القدر الذي اقامه وان قال متى مرضت او عرض لي عارض خرجت جاز شرطه تمت قال اذا نذر اعتكافا بصفة التتابع
و شرط الخروج متى عرض له عارض صح شرطه على ما تقدم تمت قال و ان اطلق و قال لا اخرج الا لشغل يعرض او لعارض يعرض كان له ان يخرج
لكل شغل ديني كحضور الجمعة وعيادة المريض او دنيوي كلقاء السلطان واقتضاء الغريم قال ولا يبطل التتابع بشيء من ذلك عند ... وفي الشغل الدنيوي
الا باحمد وللشافعية وجه انه لا يشترط تمت قال ولا عبرة بالنزهة لانه لا يعد من الاشغال ولا يعتني به ولو قال ان عرض لي عارض قطعت الاعتكاف
فالحكم كما لو شرط الا انه في شرط الخروج يلزمه العود عند قضاء الحاجة وفيما اذا قصد القطع لا يلزمه وكذا لو قال على ان اعتكف رمضان الا ان امرض
او اسافر فاذا مرض او سافر فلا شيء عليه تمت قال هل يجب تدارك الزمان المصروف الى هذا الغرض ينظر ان نذر مدة غير معينة كشهر مطلق او عشرة
فيجب التدارك ليتم المدة الملتزمة ويكون فائدة الشرط تنزيل الغرض منزلة قضاء الحاجة في ان التتابع لا ينقطع به وان عين المدة فنذر اعتكاف هذه
العشرة او شهر رمضان لم يجب التدارك لانه لم يلتزم الاعتكاف فيما عدا ذلك الزمان من العشر انما لزم ما اورده استثناء منها اقول ويظهر من ...

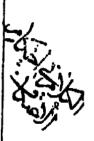
ظ فصل نذف المبيت

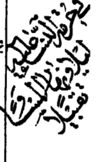
شرح

ن مسئلة قصد الخروج غير مسئلة قصد الاعراض وما قدمناه سابقا انما كان في مسئلة الاعراض واما مسئلة الخروج فان كان من المستثنيات المتفق
فلا اشكال فيه للادلة الدالة عليها واما في المباحات كالاكل في البيت والمبيت ففيه اشكال فيظهر من بعضهم التجويز ويظهر من كلامه بل احتاط ...
وشرعه انه لا يفرق بين المندوب والمنذور في جواز شرط الخروج في نية المندوب وفي عقد النذر في المنذور ولا اثر لمثل شرط الوضوء ونحوه مما يحصل الكلف
ونعله للاصل وعموم المؤمنون عند شروطهم ولشذوذ ذلك في حكم ثبوت العموم في ادلة المنع عن الخروج حتى في صورة الشرط فيبقى تحت اطلاقات الاعتكاف
وعمومات ما في المعية هو كون الشرط مشروعا وهو لا يقتضي ازيد من ... **والحاصل** ان المنافي في مسئلة قصد الخروج قصد العود الى معتكفه بعد
قضاء الحاجة فلا ينافي الا اذا خرج الاعتكاف عن متعلقها كما انه ... في بعض كلماته هنا ايضا وفي مسئلة شرط القطع المراد به الاعراض العرفي بقوله
لو قال ان عرض لي عارض قطعت الاعتكاف القصد الى عدم العود اليه وقد تقدم الكلام فيه ويمكن ان يكون هو ايضا من باب الشرط في النية او في صيغة
النذر ... في مسئلة الاشتراط على ربه مثل الشرط حال الاحرام والفرق بين الشرطين هو قصد العود في الاول دون الثاني ولا دليل على بطلان
هذا الشرط ... ثم جواز ابطال العمل مطلقا سيما مع الشرط حتى يكون شرطه غير مشروع **نعم** لا يجوز اشتراط غير المشروع وما كان منافيا
لمنتهى ... عن الاصحاب في التذكرة ولو شرط الجماع في اعتكافه او الفرجة والتنزه او البيع والشراء للتجارة او التكسب
بالصنعة ... لم يصح ... الاعتكاف

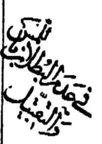
## المبحث الرابع في احكام الاعتكاف وفيه مطالب الاول

يحرم عليه نهارا اما بحرمة
الشرعية والشرطية ان كان واجبا ... في ثالث المندوب بالحرمة الشرعية فيما يفسد الصوم وفي المندوب بمعنى حصول الفساد به فيه وان لم يحرم شرعا
لا اشكال في ذلك ... من مفطرات الصوم ويحرم عليه ليلا ونهارا النساء جماعا وكذا لمسا وتقبيلا ولم نقف فيه على خلاف وعن التبيان ومجمع
البيان وفقه القرآن ... ما يعطي الاتفاق وتشمله عموم الآية على اشكال يشير اليه وقد مر الوجه في صحيحة الحلبي المتقدمة في اوائل الباب وتفسير
الصدوق اياها ... الشيخ ايضا وفسرها بما فسرها الصدوق وقال والذي يحرم على المعتكف من ذلك الجماع دون غيره والظاهر ان مراده بالجماع ومقابله
والمعاشرة فيها بالنسبة الى المحادثة والمجالسة والمخالطة ... ولعله في ... بعد تحقق الاتفاق في المسألة حيث حصل الحرمة اصح القولين **وكيف** كان فالظاهر
ان حرمة اللمس والتقبيل انما هو اذا كان من شهوة وعن المنتهى انه لا اعرف فيه خلافا في جواز اللمس بلا شهوة وقال في المعتبر يجوز ان يلامس من غير
شهوة لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله كان يلامس بعض نسائه في الاعتكاف وفي المنتهى لما ثبت ان النبي الى آخره وفي التذكرة يجوز للمعتكف ان يقبل
على سبيل الشفقة والاكرام ولا باس ان يلمس بغير شهوة والمتبادر من الآية ايضا انما هو المباشرة على سبيل الشهوة فلا يجوز الخروج عن الاصل وعن ابن
الجنيد الحاق النظر بشهوة بهما وتبعه العلامة في المختلف ولم نقف له على دليل يعتد به **هذا** الكلام في الحرمة **واما** الافساد فهو ثابت في الجماع ليلا
كان او نهارا وعن الغنية الاجماع عليه وعن المنتهى اجماع اهل العلم اذا كان نهارا ويدل عليه في النهار اشتراطه بالصوم مع فساده به وقد يستدل
على افساده ليلا ونهارا باطلاق صحيحة ابي ولاد المتقدمة بتقريب ان تعليق الكفارة بعد الاشتراط وعدم انقضاء الثلاثة ايام يدل على انها فرع الفساد
**اقول** ويشكل ذلك بشمول الفساد بسبب الخروج عن المعتكف فهو مستلزم لتحصيل الحاصل **واما** الاستدلال بمثل موثقة سماعة قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع اهله فقال هو بمنزلة من افطر يوما من شهر رمضان ففيه ضعف لان الظاهر منها التشبيه في الكفارة وهو لا يستلزم فساد
اعتكافه كفساد صومه ويشهد بذلك رواية الاخرى عنه قال سألته عن معتكف واقع اهله قال عليه ما على الذي افطر يوما من شهر رمضان متعمدا
عتق رقبة او صوم شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا **واما** اللمس والتقبيل والنظر بشهوة ان قلنا بتحريمها ففيها خلاف والاظهر عدم البطلان وفاقا
لابن حمزة والفاضلين في جملة من كتبهما والروضة والمدارك وغيرها للاصل وعن الشيخ في الخلاف والعلامة في جملة من كتبه والمحقق في المعتبر وابن
ادريس في متشابه القرآن والدروس البطلان للنهي عن المباشرة في الآية وهو دليل الفساد وهو ممنوع لخروجها عن العبادة وفي المعتبر بعد الاستدلال
بها فيكون منافيا للاعتكاف فيبطل كالجماع ولعله نظر الى انه من قبيل قول القائل ... بالقرآن وانت مسلم ... الاسلام مع الاستفتاح
ليس ... فالمباشر للنساء ليس بمعتكف ولكن يبعد من المتبادر من التركيب لكن يبعد منع شمول المباشرة لما ذكر فانها لا تستعمل في المعنى الكنائي
الظاهر بل الظاهر انه كناية عن الجماع كما يرشد اليه تتبع النظائر مثل قوله تعالى ولا تقربوهن واعتزلوا النساء او لامستم النساء وقال الآن باشروهن وغير ذلك
وكذا يحرم عليه الاستمناء ... الآية عليه لانه اشد من ملامسة النساء بل في الخلاف دعوى الاجماع على كونه مفسدا وموجبا للكفارة وكذا يحرم شم الطيب
بل مطلق استشمامه ... عن الخلاف مدعيا عليه الاجماع وهو المشهور وعن المبسوط انه لا يجب الاجتناب وربما نسب الى ابن ادريس ونسب في المختلف اليه القول
بالحرمة وعبارته مشتبهة ولا يبعد كونها اظهر في الحرمة **وكيف** كان فالاظهر الحرمة ويدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول ما رواه الكليني
في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي جعفر قال المعتكف لا يشم الطيب ولا يتلذذ بالريحان ولا يماري ولا يشتري ولا يبيع وعن المبسوط انه روى انه يجتنب







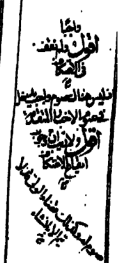




ما يجتنبه المحرم عشرتان الاولى حرمة شم الرياحين استنادا لا الى الصحيح عليه كما لو ضبطنا السابق والفرق بينهما واضح وعدم ما سمعته في الصحيح هو ملاحظة فحوى الدليل كما في قوله في احرام الحج بين استعمال الطيب من باب التفسير لا اشتم الريحان وغيرها من شم النباتات وكذلك جملة النباتات افتاء مختلفة اختلاف اقوالهم فيها والقول بحرمة شم الرياحين في الاحرام اضعف من استعمال الطيب فكذا هنا وكذا يحرم عليه البيع والشراء بلا خلاف اطلقه بل يظهر من المدارك انه قول علمائنا وادعى عليه في الانتصار الاجماع وهو الحجة بعد الصحيح المذكور قال في المسالك ويدخل في الحماية فيه مما في المعنى من انواع التجارة كالصلح والاجارة قولان منشاؤهما التسامح في الحكمة المناسبة لها عليه الحكم وهو الاشتغال عن العبادة المطلوبة من الاعتكاف وبطلان القياس وبالغ العلامة في التحريم الى جميع التجارات والصنائع المشغلة عن العبادة كالخياطة والحياكة ونحوهما وهو اولى انتهى كلامه ره وادعى في الانتصار على مطلق التجارة الاجماع الامامية واستثنوا من ذلك ما يضطر اليه في المأكول والملبوس وبيع ما يحتاج بيعه لذلك وقد شرط الشهيد في الدروس بنفي المعاطاة بناء على انها ليست بيعا وهو محل نظر قال في المدارك بعد ما نقل ما ذكرناه عن الدروس و استشكل فيه بنحو لو اضطر في ذلك مع عدم تمكنه من التوكيل كان [illegible] قويا اقول والاظهر هو اشتراطه [illegible] منهما وهل يصح البيع في صورة تحريمه ام لا الاظهر الصحيح لعدم دلالة النهي على الفساد فيها وهو عن امر خارج عنه كالبيع وقت النداء خلافا للشيخ ويجوز له النظر في امر معاشه وضيعته ويتحدث بما شاء من المباح ويأكل الطيبات وعن ابن ادريس انه ممنوع عن كل ما لم يحتج اليه وانه يظهر منه فساد الاعتكاف وهو ضعيف وكذلك يحرم المماراة للصحيح ابي عبيدة المتقدمة وهو في اللغة المجادلة قيل وهو ما من مريه لان كلا من المتجادلين يمري ما عند صاحبه في الثلاث [illegible] الشافعي انا استعملها الان كلا منهما يستخلب ما عند صاحبه او من المرية وهو الجحد لما فيه من شدة الخصومة وهو الذي اختاره ابن فارس في مقاييس اللغة وفي المصباح اللغة [illegible] ولا يكون المراء الا اعتراضا بخلاف الجدال فانه يكون ابتداء واعتراضا والجدال هو المخاصمة للمغالبة قيل انه من الجدل شدة الاسر كان كل من المتجادلين يريد ان يصرع الاخر على الارض ومن قولهم تركته مجدلا [illegible] ان الراغب الجدال المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة و قال الفيومي في المصباح وجادل مجادلة اذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب هذا اصله ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الادلة لظهور ارجحها انتهى وقال في المسالك والمراد هنا بها المجادلة على امر دنيوي او ديني لمجرد اثبات الغلبة او الفضيلة كما يتفق لكثير من المتسمين بالعلم وهذا النوع محرم في غير الاعتكاف وقد ورد التأكيد في تحريمه في النصوص وادخاله في محرمات الاعتكاف اما بسبب عموم مفهومه او لزيادة تحريمه في هذه العبادة كما في تحريم الكذب على الله ورسوله في الصيام وعلى القول بافساد الاعتكاف بكل ما حرم فيه تظهر فائدته اقول ولعله اراد بهذا القول قول ابن ادريس حيث قال ولو عن ان كان يجتنب ما يجتنبه المعتكف من القبائح ويتشاغل به من المعاصي والسيئات يفسد اعتكافه واما ما يضطر اليه من امور الدنيا من الافعال المباحة فلا يفسد اعتكافه لان الاعتكاف هو اللبث للعبادة فاذا فعل قبائح ومباحات لا حاجة اليها فما لبث للعبادة وخرج عن حقيقة المعتكف اللابث للعبادة ورده في المختلف بانه يلزم عليه بطلانه بحالة النوم واهمال العبادة وليس كذلك بالاجماع و انت خبير بانه لا يصح تفريع الفساد على كونه من محرمات الاعتكاف على قوله اذ مقتضاه افساد الاعتكاف بفعل كل محرم لا بخصوص ما في الاعتكاف فهو مفسد على قوله التفريع يناسب اعتبار التأثير في المراد هو ما ذكره من جعل الاعتكاف كالكذب على الله ورسوله والائمة صلوات الله عليهم في الصيام فتأكيد المحرمية لدين نقص الثواب ولو لم يكن الاخبار والاجماعات المنقولة لم نقل بكون الكذب مفطرا ولا موجبا للكفارة وكذلك [illegible] بالندب على القول بجوازه كما هو الاظهر بقرينة وجوب الكفارة لاجل الالتزام ثم ان هذا الامر شرعه الله من باب اللطف لتقريب العبد الى الله الطاعة و من لزوم الكفارة عليه فليس لمحض الايجاب ليلزم تحصيل الحاصل وليس محض التأكيد لو اوجب ليكون عقوبته في الاخرة اغلظ ثم ان المقال في المسألة لو كان الغرض من الجدال في المسألة العلمية مجرد اظهار الحق ورد الخصم عن الخطأ كان افضل الطاعات فالمائز بين ما يحرم منه وما يجب او يستحب القصد [illegible] المكلف من تحويل الشيء من كونه واجبا [illegible] من كان القبائح [illegible] وهو كما ذكر وبذلك يظهر ان المراء ينقسم الى الواجب والحرام والمستحب والمكروه على ما يظهر من المحقق الاردبيلي ره انقسامه الى الاقسام الخمسة فالواجب منه ما توقف الردع عن المنكر واقامة الواجب عليه بدون قصد الغرض القبيح والمستحب منه ما توقف عليه اقامة المستحبات والردع عن المكروهات عليه كذلك والمباح ما كان الغرض منه مجرد اظهار الحق مع [illegible] تشغل نفس [illegible] فيه بوجه لا بعمل لا لغيره ومع عدم اشتماله على قبيح والمكروه منها ما كان كذلك مع احتمال ان يؤول الى الحرام والحرام ما كان الغرض فيه الالزام و اظهار الغلبة وتفضيح الخصم ونحو ذلك انتهى كلامه ره حسنا كان او باطلا لاجل تحصيله واظهار فاعله وتزكية نفسه وكان مشتملا [illegible] وان حسن بل مطلقا ما كان خاليا عن الغرض الصحيح واظهار الحق اذا عرفت هذا فيمكن ان يكون مراده ره من قوله اما بسبب عموم مفهومه ان ادخال المراء في محرمات الاعتكاف مع كونه حراما في غيره ايضا من جهة كون المباح والمكروه منه ايضا [illegible] لاطلاق المنع عن المراء في الصحيح المتقدم فاد الصحيح حرمة المراء مطلقا

تحقق مفهوم المراد وخروج الواجب والمستحب بدليل خارج ظاهر ابن المجوز فيه وفان منقاة البحار **واعلم** ان العلامة في التذكرة بعد ذكر تحريم المماراة قال وكذا يحرم الكلام الفحش وكذا في التحرير وكذا ابن ادريس في السرائر ولم اقف على نص فيه وعن الشيخ في الجمل انه يحرم عليه ما يحرم على المحرم ولم نقف على دليله بعمومه وقال في المبسوط وروي انه يجتنب ما يجتنبه المحرم وذلك مخصوص بما قلناه لان لحم الصيد لا يحرم عليه و عقد النكاح مثله وقال في التذكرة قال بعض علمائنا يحرم على المعتكف ما يحرم على المحرم وليس المراد بذلك العموم لانه لا يحرم عليه لبس المخيط اجماعا ولا ازالة الشعر ولا اكل الصيد ولا عقد النكاح فله ان يتزوج في المسجد ويشهد على العقد لان النكاح طاعة وحضوره قربة ومدته لا يتطاول فيشتغل به عن الاعتكاف فلم يكن مكروها كتسميت العاطس ورد السلام ويجوز له قص الشارب وحلق الرأس والاخذ من الاظفار ولا نعلم فيه خلافا انتهى كلامه ره ويظهر منه ان مراد الشيخ اجتناب جميع ما يظهر من العبارة وكيف كان فلا دليل عليه يعتمد عليه **الثاني** قال الشيخ في المبسوط من مات قبل انقضاء مدة اعتكافه روى اصحابنا ان وليه يقضي عنه او يخرج من ماله من ينوب عنه قدر كفايته لعموم ما روي من ان من مات وعليه صوم واجب وجب على وليه ان يقضي عنه او يتصدق عنه هكذا نقل عنه الحسن في المنتهى والعلامة في المختلف والتذكرة وغيرهما اقتصارا على كلمة يخرج في كلامه هو الموصول ومفعوله قدر كفايته نحو كفاية المسكين **و** يظهر من ابن ... انه قال في الاعتكاف الواجب وان كان ثالثا من المندوب **فهيهنا** مطالب **الاول** ان القضاء انما يجب في الواجب كما هو مقتضى مسئلة الشيخ وصريح الفاضلين وغيرهما في الكافي في الواجب ايضا في التذكرة والمنتهى **و** لو نفى على قول بوجوب قضاء المندوب مثل من ابطل اعتكافه قبل اليوم الثالث على الشرط الا اطلاق ما نقل عن التلخيص **و** لعله ايضا مراده الواجب **و** **الثاني** ان القضاء هل يجب على الولي او يجب قضاء ما فات بعد الشروع فيه قبل الانقضاء فلنقول عن التلخيص وجوب قضاء مطلق الفائت **و** لكن عبارة المبسوط المتقدمة مطابقة للثاني **و** مثل عبارة الشرايع والقواعد والتحرير والتذكرة والمنتهى ان مراد الكل مطلق الفائت كما فهمه الشهيد في الدروس من كلام الشيخ فانه قال ولو مات قبل القضاء بعد التمكن وجب على الولي قضاؤه وتبعه الكل عند الشيخ **و** بدليله ايضا بعيد الاتم فيشمل ما لو نذر اعتكافا معينا ولم يأت به اصلا وما بل لا بد من ارادة خصوص ما اذا تمكن من القضاء كما انه بالبينة وكذلك ايضا ولا مسرح لظاهر عبارة الشيخ وما بعيد من وجوب القضاء على من مات قبل انقضاء ايام اعتكافه لاتفاقهم ظاهرا على اشتراط التمكن في مسئلة الصوم ونقل الاجماع منكر واعانيه في كلماتهم ودلالة الاخبار وخصوص مسئلة المرض كما مر في كتاب الصوم **بل** ... عشر وصيام ايضا كما اشرنا اليه **الا** ان العلامة في المنتهى نسب استحباب القضاء على الولي الى الاصحاب **فلا بد** من حمل كلماتهم هيهنا جميعا على ارادة من مات قبل قضاء مدة اعتكافه مع التمكن منه لا ارادة من مات بين ايام اعتكافه **و** الاظهر انه لا فرق بين ما كان فوات الاعتكاف لاجل مرض او حيض او سفر كما مر **والثالث** هل يجب هذا القضاء على الولي بنفسه او يجوز الاستيجار ايضا المحقق في الشرايع الاول **و** الاظهر الثاني كما مر في الصوم **والرابع** انه على القول بالوجوب يشترط التمكن من القضاء كما هو صريح في الدروس او يجب مطلقا الظاهر ان التمكن من القضاء معتبر عنده كل من يوجب في الصوم وخصوص المرض **و** قد مر الكلام فيه وتفاوت حكم المرض والسفر والحيض وغيره وقال في المسالك بعد نقل اطلاق الوجوب عن الشيخ ويجب تقييده بما اذا كان قد استقر في ذمته مثل ذلك لو تمكن من قضائه ولم يفعل كما هو المشهور في الصوم الا انه يجب الوجوب على الولي اذ ليس الاعتكاف نص على الخصوص **اذا** عرفت هذا **فاعلم** ان الفاضلين وغيرهما استشكلوا في وجوب القضاء **قال** في المنتهى بعد نقل عبارة الشيخ المتقدمة وما ذكره ره ان كان الا ما يدل على وجوب قضاء الصوم لا الاعتكاف فلا وقال في المختلف بعد نقل العبارة وهذا لا يشعر به وجوب قضائه عليه بالاصل الدال على البراءة وبان ايجاب الصوم لا يستلزم ايجاب الاعتكاف **قال** ... الاحزن ... والمشهور وجوب القضاء لان ... لا يمكن الاتيان به الا بمثل هيئته وهو هيئة الاعتكاف فكان الاعتكاف على نص الخصوص كما اعترف به في المسالك ولا يشمل ما دل على وجوب قضاء الصوم غاية الامر انه يسوى قضاء صوم الاعتكاف واين هذا من وجوبه مثل كما **فيحتمل** ... البنيه المسالك قال انه لان الاعتكاف او مطلق الاعتكاف الواجب لا يستلزم ايجاب الصوم وان الصوم فيه غير جوز ايقاعه في صوم شهر رمضان وغيره و في لا يتم القول بالوجوب على الولي هنا بمجرد وجوب الاعتكاف في حال الصوم موجب لانه صوم لاجل الاعتكاف اذ لا يتم الواجب الا به فانه الامر انه صوم رمضان مثلا اسقط عن التكليف بقصد للعذر فصار بمنزلة الطهور للصلوة فكما ان ايجاب الصلوة مستلزم لايجاب الطهور لقوله لا صلوة الا بطهور ومع هذا يكتفي بالطهور الحاصل قبل الصلوة لغير هذه الصلوة فكذلك فيما نحن فيه فلو لم يوجد طهارة وجب الطهارة لاجل الصلوة فكذا في الاعتكاف فلا يمكن انكار وجوب الصوم لاجل الاعتكاف من باب المقدمة اذ لا يتم الاعتكاف الا به اذ الصوم ... فعله في شهر رمضان تضمن ذلك ايضا ولو كان المنذور معينا في مثل العشر الاواخر في تعيين الذي لم يتعلق به وجوب اصلا مع انه يمكن ان يقال اجتماع الواجبين في شهر رمضان الصوم بوجوب العقد بوجوبه صوم رمضان كما لا ... 

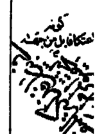




بين وجوب صوم رمضان المنذور لاجل النذر وبصوم رمضان حتماً فتحقيق هذا البحث ان يقال ان وجوب قضاء الصوم لاجل الاعتكاف
الفائت لان تجويزه الصوم من باب المقدمة اداء كان او قضاء فوجوبه تابع لوجوب الاشتغال بالاعتكاف فاذا لم يثبت الدليل على وجوب قضاء الاعتكاف
بالخصوص فلم يثبت وجوب قضاء صوم له فحكما ابتداء لا يعتبر وجوب قضاء الوضوء على من يريد عدم قضاء الصلوة التي وجب الوضوء لها فلا معنى لوجوب
قضاء الصوم الذي لم يثبت عليه وجوب قضاء الاعتكاف في المعين الثابت وجوب قضاء الاعتكاف على الولي حتى يستلزم وجوب قضاء الصوم
في الجملة واذ ليس فليس ولعل الى ما ذكرنا اشير المنع المطوي في عبارة المعتبر استناداً الى ان ما روي من وجوب قضاء الصوم على الولي هو الصوم
الواجب مستقلاً او بالاصالة لا الاتباع والغيرية لاولي منع وجوب القضاء العكس الدليل على المنع ووجوب قضاء نفس الاعتكاف بناء على ان القضاء انما
هو بفرض جديد لا لمنع اصل الوجوب اساكما فصلنا في الشارح ثم قال وحاصله انه فيما اذا كان قد نذر الصوم مستكملا فيستدرك قضاء الصوم مع تمكنه من
فعله قبل الوفاة يتبعه الاعتكاف من باب المقدمة اقول ويرد عليه المنع الاخير في عبارة المعتبر اذ كما ان اشتراط الزمان والمكان في النذر لا يوجب
اعتباره في قضائه فان من نذر صوم رجب مثلا لا يجب عليه قضائه في رجب ولا على وليه بطريق الاولى فكذا وصف كونه معتكفا لا يعتبر في القضاء
ثم ان ذلك حيث يجب على الولي القضاء فحكمه حكم ما سبق من جواز الاستئجار وعدمه على الاولياء الشرعيين وكون المنكر كثير من الكتاب الى غير ذلك
من الاحكام وهو كما ذكره ويرد ما سبق ان ما يستفاد من عبارة المبسوط من الفرق بين القضاء والنذر في يظهر ضعفه مما ذكرنا من ان الصوم ان الواجب انما
هو القضاء او لا الوجوب المتبوع **الثالث** في بيان محرمات الاعتكاف وهي مفسدة ابطل من الخروج عن المعتكف في غير الصلاة المستثنيات والجماع والا
وغيرهما واشير الى المتفق عليه والمختلف فيه والمحرمات المرتبة فيقع الكلام فيما يوجب الكفارة منها وفيه مسائل **الاول** الجماع ويحرم جماعا
ليلا كان او نهارا بالاجماع كما ادعاه جماعة من الاصحاب ويدل عليه الاخبار سيما صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال سألته عن المعتكف يجامع
فقال اذا فعل فعليه ما على المظاهر وصحيحة ابي ولاد الحناط المتقدمة في اوائل الكتاب وموثقة سماعة المتقدمة في البحث الرابع وغيرها فلا
اشكال في ذلك في الجملة **انما** الاشكال في ان ذلك هل يختص بالاعتكاف الواجب المعين او يشمل غيره ايضاً **قال** في المسالك انما الاختلاف في وجوبها
في الواجب مطلقاً معيناً كان او غير معين قال وانما الخلاف في وجوبها بافساد الثلاث بعد دخول الثالث بناء في حكمه ثم فصل تفصيلا لا يخفى
ذكره **اقول** لا وجه لنفي الخلاف فان مذهب العلامة في الارشاد عدم الوجوب في الغير المعين **وكيف** كان فالاظهر الوجوب في الواجب لاطلاق الاخبار
ولما النذر بعد اطلاق جماعة من غير تعرض للفاضلين يقتضي الوجوب بل يظهر من المنتهى ايضاً ذلك وكذا التذكرة باطلاق الاخبار والتحرير وهو مقتضى اطلاق
النصوص وترك الاستفصال فيهما سيما والغالب المندوب وذهب اخرون الى العدم استنادا الى الجواز قطعا اختيارا والكفارة انما يلزم فيما يترتب
عليه الاثم **وفيه** منع اذ قد يلزم الكفارة لهتك الحرمة في المستحب وجواز القطع اختيارا اثم الجماع غير القطع بالجماع وجواز الاول لا يستلزم جواز الثاني
ومدعي الاشارة اليه ومن هذا يظهر دليل على الوجوب في الواجب الغير المعين ايضا **الثاني** الاستمناء وفيه ما يوجب الانزال عن الشيخ في المبسوط
الخلاف مدعيا عليه الاجماع وابن حمزة انه يوجب الكفارة وكذا العلامة في التذكرة مدعيا انه قول علمائنا واكثر الفتاوى وظاهره الاجماع وقال في
المبسوط بعد اختياره لزوم الكفارة وفي اصحابنا من قال ما عدا الجماع يوجب القضاء دون الكفارة وهو مختار المحقق في الشرائع والعلامة في جملة
كتبه وكونه من التلخيص ولعل الاول اظهر للاجماع المنقول **وحجة** الاخر الاصل واختصاص النصوص بالجماع لا ينفي في الغير والاصل لا يقاوم
الاجماع المنقول بل الاجماعين **الثالث** سائر المفطرات من الاكل والشرب وغيرهما والمشهور عدم وجوب الكفارة فيها كما نسبه اليهم في الذكرى وعن
دعوى الاجماع عليه وحكى الحاجة في التذكرة الى بعض اصحابنا الاصل واختصاص النص بالجماع وهو مختار المحقق في الشرائع ونسبه في المدارك الى
الشيخ واكثر المتأخرين وقال في المعتبر وقال المفيد وعلم الهدى يجب الكفارة لكل مفطر يجب به الكفارة في رمضان فان كانا ارادا الاعتكاف المنذور
المعين بزمان معين كان حسنا وان ارادا الاطلاق خلا عن المستند وان كان تمسكا باطلاق الاحاديث فهي مخصصة بالجماع حسب دون ما عداه من
المفطرات وان كان يعني به الصوم ويفسد الاعتكاف تبعا للصوم **اقول** ولعل مراده تخصيص لزوم الكفارة بالنذر لا الكفارة للاعتكاف لما ذكر من
ان النصوص مخصصة بالجماع وليس فيها ذكر شيء من المفطرات ويظهر من الذكرى التوقف حيث اقتصر على نقل القولين ثم ان خص بالواجب المعين
او يشمل والغير المعين فكذلك بالاطلاق كلام الجماعة قبل الفاضلين يقتضي التعميم وقال في المنتهى بعد ما نقل الاطلاق عن الشيخين في
خصائص ذلك على اليوم الثالث او بالاعتكاف اللازم كان اليومين بينهما الامامية الا ان الشيخ ذكر في النهاية ان للمعتكف الرجوع في اليومين من اعتكافه
وانما اذا اعتكفهما وجب الثالث واذا كان له الرجوع لم يكن لايجاب الكفارة مع جواز الرجوع وجه **لكن** يتوجه هذا على قول الشيخ في المبسوط فانه
يوجب الاعتكاف بالدخول فيه قال في المدارك بعد ما ذكر هو حسن لان اطلاق الاخبار فيكون في العمل بها جارياً في الواجب **اقول** وهذا الاختصاص

من دون الاعتكاف فيجب على الولي قضاء الصوم

يفيد العموم نعم يرد عليهما ان الروايات انما وردت في الجماع لا في سائر المفطرات فالاولى الاعتراض عليهما بمنع الدليل واساوه في العمل بها
وقبول العموم في الجماع مطلقا ندبا كان او واجبا والحاصل ان كلام المحقق هنا مع الشيخين في سائر المفطرات لا في خصوص الجماع وهو لا يخلو من
ان يكون دليل الشيخين هو خصوص الروايات فحق منهم استظهارا حيث المدارك المحقق باشتهارها عموم في الروايات ويرد على المحقق ايضا منع منافاة
مع الندب لما تقدم من ان المجوز في المندوب الخروج والقطع لا الجماع فلا يستلزم جواز الافطار او بقصد الخروج او بقصد القطع والخروج ثم الا
جواز الافطار مع قصد الاستمرار على الاعتكاف كما اسلفنا فالكلام انما هو في ثبوت الدليل على لزوم الكفارة الا اذا اريد بها انحلاف النذر
مثلا او كان الاعتكاف من هذا الباب وذهب في الانتصار الى عدم وجوب الكفارة في غير المتعين وقال في التحرير والوجه عندي التفصيل وهو ايجاب
الكفارة في رمضان او الواجب المعين اما اذا كان الاعتكاف مندوبا او واجبا غير معين فالوجه عدم وجوب الكفارة الا بالجماع خاصة ونحوه قال في المختلف
في النذر ونفى وجوب الكفارة بالجماع مطلقا وبغيره من مفسدات الصوم اذا كان واجبا معينا ولو بكونه ثالث الواجب الغير المعين لا بكونه ثالث المندوب
وقال في المسالك بعد نقل الندب لا يوجب شيئا بالجماع وغيره لجواز قطعه اختيارا فكيف يتوجه وجوب الكفارة به نعم يتجه ذلك على مذهب
الشيخ في المبسوط حيث اوجبه بالشروع فان كان واجبا وافسده بالجماع وجبت الكفارة لاطلاق النصوص بذلك وان كان افساده بغيره من مفسدات الصوم
فان كان متعينا بنذر وشبهه وجبت كفارة بسبب الموجب من نذر او عهد او يمين فالكفارة ليست من جهة الاعتكاف بل بحسب السبب فان كان الواجب غير معين



وجب قضاؤه خاصة اقول وفي ذلك للقصد شيخنا المراد في شرح المفاتيح ان ما يمكن الاستدلال به في هذا المقام من باب لزوم الكفارة لاجل فساد
الاعتكاف من حيث هو الاخبار الواردة في الجماع والاجماعات المنقولة واما ما دل على وجوبها من اجل الكفارات الاتفاقية لكون الاعتكاف واجبا بالنذر
وشبهه او واقعا في شهر رمضان او قضائه اذا افسد بعد الزوال فهو خارج عن المقصد فنقول ان الاخبار الدالة على وجوب الكفارة في الجماع اما
ما يقتصر على ظاهرها كما هو مقتضى اللفظ فلا يتعدى الى غيره وان كان من باب الاستمناء والانزال واما ان يدعى ان المراد منها ان كل ما يفسد الصوم
يوجب الكفارة فيشمل مثل الاكل والشرب وغيرهما واما ان يدعى ان المراد منها ان كل ما يفسد الاعتكاف فهو كذلك فيشمل مثل الخروج عن المعتكف ثم
ان اطلاق الكفارة هل يجوز في غير ما حصل الاثم ام يختص بالواجب وعلى فرض الاختصاص في الواجب فهل يعتبر فيه التعيين ام لا وعلى اعتبار التعيين فهل
التعيين الذاتي كالمنذور في ايام خاصة او يكفي التعيين العرضي كما اذا شرع في الواجب المطلق وقلنا بتعيينه بالشروع فيه لاجل انحصاره وحدته وابطال
العمل حرام والتحقيق ان مورد الاخبار هو خصوص الجماع والتعدي الى غيره قياس فان تعدينا فانما يتعدى للاجماع المنقول فيما نقل فيه وكذا



لملاحظة صدق الكفارة فلا تمنع في المستحب كما اشرنا في اوائل الكتاب ونقلنا عن التذكرة نفي الاستبعاد وعلى فرض الاختصاص بالواجب فلا
دليل على التخصيص بالمتعين لامكان صدقه في غيره وكذا لا دليل على اختصاصه بالتعيين الذاتي نعم لو ثبت الاختصاص في المتعين فالكلام في تعميمه المتعين
بالذات واما التحرير في هذا المطالب فنقول انه لا ريب في ان الجماع موجب للكفارة في الجملة والاظهر فيه العموم بالنسبة الى الواجب مطلقا
والمندوب لاطلاق الاخبار وترك الاستفصال فيها واطلاق الاجماع المنقول وكذا فيما يوجب الانزال للاجماع المنقول في الخلاف والتذكرة ظاهرا
والشهرة العظيمة بين القدماء واما سائر المفطرات فالظاهر فيها ايضا ذلك للاجماع المنقول عن الغنية معتضدا بالشهرة بين القدماء والاصل لا
يقاومه واما الخروج عن المعتكف فلم يدل دليل على وجوب الكفارة من اجل الاعتكاف الا ان يكون هتكا لما يجب من جهة النذر او شبهه فهو خارج
عما نحن فيه ولم نقف على مخالف في ذلك الا ظاهر عبارة اللمعة فانها يشمل باطلاقها كل ما يفسد الصوم ويمكن ان افسد الثالث اذا
كان واجبا ولعل مراده ان افسد بما يفسد الصوم لا يكون مخالفا لان الاشتغال بالكلام في الكفارات الاتفاقية لفساد الاعتكاف فنقول
اذا جامع المعتكف في الليل يجب عليه كفارة وان جامع نهارا كان عليه كفارتان هكذا اطلق الاكثرون على ما نسب اليهم الشهيد في الدروس
ومنهم الشيخ بل هو لكن العلامة صرح في التذكرة بان المراد انه اذا كان في رمضان وقيده جماعة اذا كان في شهر رمضان وقيد بعضهم مع ذلك بما
اذا كان الاعتكاف واجبا وبعضهم قيده مع ذلك بان يكون واجبا معينا وكيف كان فالظاهر الاختلاف بينهم في انه اذا جامع في نهار رمضان
يجب عليه كفارتان وادعى على هذا التفصيل العلامة الاجماع في الانتصار وهو يحكى عن الخلاف والغنية وظاهر المنتهى حيث نسبه الى علمائنا



دليل الاطلاق مضافا الى ما نقلوه من الاجماع ان كلا من الاعتكاف والصوم سبب للكفارة والاصل عدم التداخل اما الاعتكاف فقد مر
الكلام في ان الجماع فيه موجب للكفارة اجماعا في الجملة وعلى الاظهر في جميع اقسامه حتى في المندوب في اليومين الاولين واما الصوم فلانه
اذا كان في شهر رمضان فلا اشكال فيه ايضا واما في غيره فيحصل الاشكال لعدم الدليل واستدلوا عليه ايضا بما رواه الصدوق عن محمد بن سنان
وسنده الى الحسن بن ابراهيم بن هاشم كما في الخلاصة صحيح عن عبد الاعلى بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل وطئ امرأته وهو معتكف ليلا في

شهر رمضان فما عليه الكفارة قال قلت فان وطئها نهارا قال عليه كفارتان ويرد دليله لظهور سياقه في نهار رمضان بقرينة اول الرواية مع ان الاصل عدم الوجوب واطلاق سائر الاخبار الدالة على انه يجب على المجامع في الاعتكاف ما يجب على المظاهر او ما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان فان اطلاقها يشمل الليل والنهار فلا يقيد الاطلاق الا الاجماعات المنقولة وفتاوى العلامة وتقييد كلامهم بشهر رمضان بغير الوجه ولكنه يحتمل ان اطلاقات الاخبار الظاهرة في كفاية كفارة واحدة مع الاصل لعله لا ينقص عن اطلاقات الاجماعات المنقولة ومما يضعف الاطلاق ان المتبادر من فردان من نوع لا فردان من جنس ومقتضى اللزوم كونهما متشابهين وهو انما يتم في رمضان بناء على الاشهر الاقوى من كون كفارته وكفارة الاعتكاف واحدا وهو الخصال الثلاث مخيرة على الاشهر فيها فالحق بتخصيص الوجه الصحيح في الرواية بتنزيلها على ارادة رمضان بناء على اتحاد الكفارتين كما هو الاظهر والانصاف ان المراد بالرواية والقائلين بوجوب الكفارتين لزوم تعدد الكفارتين لاجل جمع السببين وموافقة في رمضان انما جعل من باب الاتفاق على الشيخ فنقول كل ما كان موجبا للصوم متعينا بنذر وشبهه وكان الاعتكاف في ضمن قضاء رمضان وحصل الجماع بعد الزوال فتعدد الكفارة بتعدد الاسباب والنذر في رمضان ايضا من جهة تعدد السبب لا ان المراد من لزوم كفارتين لاجل الاعتكاف فيه فقد يتقوى لزوم كفارات ثلث نظرا الى اصالة عدم التداخل كما لو نذر الاعتكاف معينا في العشر الاواخر من رمضان وجامع نهارا يجب كفارة للاعتكاف واخرى لصوم رمضان واخرى لمخالفة النذر ولكنه لم ار مصرحا بذلك و لكنه لازم اطلاق كلام الشهيد الثاني في الروضة حيث قال بعد تضعيف القول بالاطلاق نعم لو كان وجوبه متعينا بنذر وشبهه وجب ما في شانه كفارتان بسبب هو امر اخر وكذا عبارة المسالك ويفهم من قوله وهو امر اخر ان القائلين بالاطلاق مرادهم وجوب كفارتين متشابهين لاجل الجماع في النهار ومطلقا نظرا الى اطلاق الرواية لا من اجل العمل على مقتضى النذر لكنه اشهر ان مقتضى العمل على مقتضى الاسباب وقطع النظر عن الاستدلال باطلاق الرواية عدم التفرقة بين الليل والنهار بتحقق السببين في الليل وهذا مؤيد لما ذكره العلامة في التذكرة في حمل كلام السيد على رمضان فانه ناظر الى قطع النظر عن سبب اخر غير الصوم لا ان الكفارة تتعدد في غير رمضان ايضا ويلزم التعدد اذا وقع في الليل ايضا اذا كان منذورا معينا كما اشار اليه في الروضة وقال في الجماع ليلا كفارة واحدة في رمضان وغيره الا ان يتعين بنذر وشبهه فيجب كفارة بسببه ايضا انتهى وحاصل تحقيق المقام ان وجوب كفارة الاعتكاف لاجل الجماع لازم ليلا كان او نهارا واما لزومها لاجل ابطال الصوم من حيث انه صوم رمضان فهو من الامور الخارجية مثل وجوبها من حيث انه مخالفة للنذر او قضاء رمضان بعد الزوال وغير ذلك والاصل عدم تداخل الاسباب يقتضي ترتب كل مسبب على سببه واما طرح المسئلة في حكاية صوم رمضان فلعله لاجل ما تقدم من لما ذكرنا من ان ظاهرهما حكم رمضان لا غير وانما وقع الحكم على طبق سؤال الراوي عن رمضان فالجواب مطابق للسؤال وسبب الاشكال ندرة ذلك او كان من جهة تعدد الكفارتين فلعله توهم التداخل كذلك فوقع الجواب بنفي التداخل على طبق الاصل واما بقية الاسباب الموجبة للكفارة فهي في تحت اصلها وقاعدتها الا موجب لسقوطها هذا الكلام في الجماع واما غيره من المفطرات والمفسدات والمحرمات فيظهر حاله مما ذكرنا ويختلف الحكم باختلاف الاقوال فيها فحيثما لم يكن موجبا للكفارة من مفسدات الصوم فبسبب الاجماعات المنقولة لا يستلزم حكمه من اجل الاعتكاف واما من اجل كونه صوما من حيث انه صوم فلا دليل عليه واما من حيث انه صوم رمضان فكما ذكرنا من لزوم كفارتين وكذا الصوم المنذور المعين وشبهه والحاصل ان كل ما ثبت كونه موجبا للكفارة للاعتكاف نهارا يستلزم الكفارة لو انضم معه شيء اخر من مخالفة نذر او افطار قضاء رمضان بعد الزوال يستتبع حكمه ولا شيء يلزم اذا وقع المفسد ليلا الا في مثل الاستمناء فانه يوجب كفارة واحدة لاجل ابطال الاعتكاف ان قلنا بابطاله مطلقا وقد يتعدد بسبب في الليل ايضا ان كان نذرا واجبا معينا فيجب كفارة للاعتكاف واخرى لمخالفة النذر واما المحرمات الغير المفسدة كالبيع والتطيب فلا شيء الا الاثم و لعله الخروج عن المعتكف في الثالث فلا شيء عليه الا الاثم والقضاء الا في نذر وشبهه فيلزمه حكمه واما الخروج في الواجب المعين فكما تقدم يستلزم الكفارة لاجل مخالفة النذر وشبهه مع الاثم والقضاء والحاصل انك اذا لاحظت ما قدمنا في موجبات الكفارة للاعتكاف وعرفت حال الاسباب الخارجة الموجبة لها سواء اتفقت كانت كفارتها للاعتكاف ام مخالفة عرفت الاحكام على التفصيل بقي الكلام في كفارة الاعتكاف فالاكثر على انه كفارة رمضان ونقل العلامة دعوى الاجماع عليه عن المنتهى والتذكرة ونسبه الى فتوى علمائنا ويدل عليه روايتا سماعة المتقدمتان في البحث الرابع والقول الاخر انها كفارة ظهار وحكاه الشيخ في المبسوط وربما نسب الى الصدوق لاقتصاره على روايته ويدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة عن قريب وصحيحة ابي ولاد المتقدمة في اوائل الباب والاقوى الاول لاعتضاد الروايتين مع كون احدهما موثقة بالعمل والاجماعات المنقولة وما الا واعلم ان المعتكف اذا اكره زوجته المعتكفة في نهار رمضان يجب عليه اربع كفارات اثنتان لنفسه واثنتان لتحمله عن الزوجة وهو المشهور كما في الذخيرة بل قال لا نعلم فيه مخالفا سوى صاحب المعتبر وكذا العلامة في التحرير فكانه قول مشاعل علمائنا الظاهر لمخالف فكان مجهولا وقال مثل ذلك

وقيل بلزوم كفارتان وانقرا في مراده بروحة المعتبر كما يظهر من تتبع استدلاله وكان نسب القول بتعدد التضعيف الى بعض علمائنا في التذكرة و
قال في الروضة بعد نقله عبارة النهاية ان مثل هذا الحجة والا فالاصل يقتضي عدم التحمل فيما لا نص عليه ويظهر من ذلك انه فهم من كلامه دعوى
الاجماع وفي المرتضى في الانتصار ايضا دعوى الاجماع عليه قال المحقق في المعتبر بعد نقل ما حكى التحمل هنا عن السيد رحمه الله وهذا ليس بصواب اذ لا سند
له وتمسكه بالاكراه في صوم رمضان قياس وتضعيف الكفارتين بالاعتكاف ضعيف ايضا لان ايجاب الكفارتين على المكره لامراته في شهر رمضان ولم يكن
معتكفا اثبت على خلاف مقتضى الدليل لان المكره لم يفطر فلا كفارة عليها كما لو ضرب انسان غيره حتى افطر او اكل او شرب لم يجب كفارة على المكره
اذ كان ثبوت الكفارتين في رمضان مثبت على خلاف الاصل فلا يتعدى الحكم مع ان ثبوت ذلك الحكم في رمضان مستند رواية المفضل بن عمر وهو مطعون
عليه ضعيف جدا وكان يرويه ضعيف وطريقه لكن رايناه جماعة من الاصحاب قائلين فقوينا الرواية بذلك العمل فلا تعدى الحكم عن موضع النقل انتهى كلامه رحمه
وانت تعرف قوله لان ايجاب الكفارتين دليل لكل من كونه قياسا باطلا او ضعف تضعيف الكفارتين بالاعتكاف والفرق بينهما ان المراد بالاول تضعيف
الكفارة في الاعتكاف قياسا على صوم رمضان وبالثاني تضعيف الكفارة لصوم رمضان بسبب كونه في حال الاعتكاف وحاصل الاستدلال ان
الحكم في صوم رمضان حكم ثبت على خلاف الاصل بتعبد لا بخصوص علة جامعة بل الفارق موجود فهو قياس غير جامع للشرائط فثبت بطلان القياس
وانه لا دليل فيما نحن فيه على التضعيف والدليل بعد تسليمه انما هو في صوم رمضان من حيث انه هو وهو لا يقتضي الا واحدة وقوله لان المكره لم يفطر
بيان لشدة مخالفة الحكم في الصوم ايضا فان اطلاق تحمل الكفارة من غير المفطر مع ان الكفارة على غير المفطر في الرواية الواردة فيه مخالف للاصول الشرعية
وبما ذكرنا يظهر ضعف ما اورده عليه في المدارك ولا نطيل بذكره ومثل عبارة المعتبر نقل عن المنتهى ويظهر من التحرير التوقف وهو الظاهر مما
عن المبسوط قال فان اكرهها على الجماع وهي معتكفة بامره نهارا لزمه اربع كفارات وان كان ليلا كفارتان على قول بعض اصحابنا بل يظهر منه الميل الى

السقوط والحاصل ان المسألة لا تخلو من اشكال من جهة الاصل
ومن جهة الشهرة وظاهر دعوى الاجماع وكيف
كان فالاقوى متابعة اكثر الاصحاب للشهرة
وظاهر الاجماع المنقول والله اعلم
بالصواب واليه المرجع والمآب
تمت [illegible]
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

سؤال هل يصح بيع الفضولي ام لا وهل يختص على تقدير صحته بالبيع او يعم سائر العقود وهل يشترط وجود المجيز حين العقد ام لا جواب
استقصاء الكلام في هذا المرام لا يسعه المجال لكن نذكر كثيرا من احكام الفضولي هنا بقدر الوسع فلنقدم الكلام في البيع فنقول
ان بيع مال الغير من دون ولاية او وكالة اما ان يكون مع العلم باشتمال ذلك الغير او بدونه كمن يبيع مال الذي اشترى من مسلم او وصل اليه بميراث
او هبة او غير ذلك ثم ظهر مستحقا للغير وعلى الاول فاما ان يبيع للغير نيابة عنه او لنفسه وعلى الاول فاما ان يبيعه منزلا لا بمعنى انه ان رضي
لزم والا فيكون باقيا على حاله وهو الاصل في اطلاق بيع الفضولي او بنية انه او يسلمه المشتري ليكون حصة في الاخذ كان وعلى الثاني اي ما يبيعه
لنفسه بناء غصبا من دون قصد ان يفعل من المالك نفسه ويبيعه ويذهب بثمنه او يلتزم البيع لنفسه فعلى الاول فهو غصب فاما ان ينتقل
بعد الى المالك بوجه من الوجوه الشرعية اولا وعلى الاول اي ما ينتقل اليه بعد ذلك فاما ان يجيز ثانيا او سيجيء الكلام في تصحيحه بالاجازة و
عدمه وعلى الثاني اي ما يبيعه ليذهب بثمنه لنفسه فاما ان يكتفي بالاشتراء من المالك او يجيز بعد الشراء ايضا ثم في هذه الصور كلها اما ان
يلحق بالاجازة من المالك او من قام مقامه ام لا فاما ان يكتفي بعدم الاجازة بان يقول لا ارضى في البطلان او لابد من التصريح بالفسخ فهيهنا
مقامات الاول الكلام في الفضولي المصطلح المشهور من الاصحاب صحته وتوقفه على اجازة المالك بل وعن التذكرة في موضع منها انه جائز عندنا
لكن يكون موقوفا على الاجازة وذهب الشيخ في الخلاف الى البطلان مدعيا عليه الاجماع وعن الغنية مثله وهو قول ابن ادريس وفخر المحققين في
الايضاح وربما نسب الى غيرهم ايضا والعمدة في الدليل على الجواز عموم اوفوا بالعقود ولما استدل جماعة بفحوى ما دل على صحة النكاح لان
الامر فيه اشد ويدل عليه ايضا رواية عروة بن جعد البارقي ان النبي صلى الله عليه وآله اعطاه دينارا ليشتري به شاة فاشترى به شاتين ثم باع احدهما بدينار

في الطريق قال فأتيت النبي صلى الله عليه وآله بالدينار فأخبرته فقال بارك الله في صفقة يمينك ح وكذا حكاية امضائه بيع عقيل داره بمكة ووجه الاستدلال
بعموم الآية ان المراد من العقود العهود الموثقة ولا ريب ان بالاجازة يصير من جملتها واضطرب كلام القوم في طريق الاستدلال بالآية فبعضهم
جعله الاصل نظراً الى العموم الا ما خرج بالدليل وبعضهم جعل العقود توقيفية على ما ورد به الشرع وحمل العقود على العهود في زمن الشارع والاظهر
عندي الان هو الاول وتوضيح ذلك يحتاج الى زيادة بسط اوردناها في الرسالة التي كتبناها في مسئلة الطلاق بعوض فليرجع هناك ويدل
عليه ايضاً ما رواه المشايخ الثلثة في بيع الوليدة واجازة سيدها وفي سندها اختلافات واوضحها سنداً ما رواه الشيخ في التهذيب في الحسن
لابراهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام في وليدة باعها ابن سيدها وابوه غائب فاستولدها الذي اشتراها
فولدت منه غلاماً ثم جاء سيدها الاول فخاصم سيدها الاخر فقال وليدتي باعها ابني بغير اذني فقال الحكم ان يأخذ وليدته وابنها فناشده الذي
اشتراها فقال له خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتى ينفذ لك البيع فلما اخذه قال له ابوه ارسل ابني فقال لا والله لا ارسل اليك ابنك حتى
ترسل ابني فلما رأى ذلك سيد الوليدة اجاز بيع ابنه وقوله خذ ابنه الذي باعك الظاهر ان المراد باخذه لاجل اخذ الثمن والغرامة وربما نوقش في
الرواية بانها تدل على ان للمولى رد البيع اولاً والقائل بالفضولي لا يقول بالصحة بعد الرد ولا ينفع الاجازة بعده ويمكن دفعه بانها ليست تصريحاً
في الرد ولا ظاهرة بل غاية الظهور في عدم الرضا بالامضاء وخطاب البدو للجارية فلعله كان متردداً في الفسخ والامضاء والتردد لا يستلزم
الرد بل انما هو الفسخ كما ستشير وحجة المانعين الاصل والاجماع المنقول وانه تصرف في مال الغير فانه قادر على التسليم والاخبار الناهية
عن بيع ما ليس عنده والناهية للبيع عما لا يملك من طريق العامة والخاصة مثل قوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك وما رواه حسين بن شعيب
عن ابيه عن جده عنه انه قال لا طلاق الا فيما يملك ولا عتق الا فيما يملك وما رواه المشايخ الثلثة في الصحيح عن الصفار انه كتب الى ابي محمد في رجل
له قطاع من الارضين فحضر الخروج الى مكة والقرية على مراحل من منزله ولم يؤت بحدود ارضه وعرف حدود القرية الاربعة فقال للشهود
اشهدوا اني قد بعت من فلان جميع القرية التي حد منها كذا والثاني والثالث والرابع وانما له بعض هذه القرية وقد اقر له بكلها فوقع لا يجوز
بيع ما ليس يملك وقد وجب الشراء على البائع على ما يملك وما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن ابي طاهر عن سليمان بن صالح عن الصادق عليه السلام قال نهى رسول
الله صلى الله عليه وآله عن سلف وبيع وعن بيعين في بيع وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن الى غير ذلك من الاخبار وبقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
فان ذلك غير ناش عن التراضي وان لحقه بعد ذلك والاصل يخرج عنه بالدليل كما عرفت والاجماع مقدوح بالخلاف في القول في مدعيه
من نسب من آخر عنه مع وجود القائل غير نقدم عليه وقد نسب المدعي خلافه الى قوم من اصحابنا واما التصرف فمنع انه بمجرد الصيغة تصرف
منهي عنه والقول بالحرمة كما يظهر من بعض الاصحاب فهو لا يدل على الفساد واما الاخبار فلا دلالة فيها اذ الظاهر منها النهي عن بيع مال الغير لنفسه
بان يأخذ الثمن لنفسه او على ما يقدر على تسليمه ويحمل بعضها مثل قوله لا بيع الا فيما يملك المنع عن بيع مثل الحر والخمر والخنزير او على نظائر
لا انفي الصحة مع انه نحن نمنع بيع ما ليس يملكه لا يدل على فساده مع الاجازة لان النهي لا يدل على الفساد ولذلك ذهب الاكثر الى صحة بيع الغاصب بعد
اجازة المالك وربما حملت على ما اذا باعه ثم ذهب يشتريه كما في رواية حكيم بن حزام انه قال في جوابه حين سأله عن بيع مال الغير ثم ذهب يشتريه
لا تبع ما ليس عندك وهو بعيد في مطلق الاخبار سيما ما رواه اصحابنا مع ان السؤال غير مخصص للجواب فيحمل على عموم الجواب وربما حمل على ما اذا
علم المشتري بالغصبية كما نقضه بها لانها نظر الى انه مع علم المشتري قد سلطه البائع الغاصب عليه ولم يكن له الرجوع لو تلف بل مع بقائه ايضاً على
اشكال وخلاف فلا يدخل في ملك صاحب المال ويتفرع عليه ان البائع اذا اشترى بعد ذلك فقد اشترى بنفسه بعينه ملكاً له فلا يجري فيه اجازة
المالك الاصلي وعن حواشي الشهيد على القواعد انه روى بخط الشهيد ان الفرق بين علم المشتري وجهله ان البيع انما يصح مع الجهل بالغصبية
العقد شبيهاً بالصحيح ويقع في ملك البائع فينتقل منه الى المالك ان امضى عليه فلا ينفع العقد صحيحاً بوجه ولا يستحق البائع الثمن حتى ينتقل
واما الجواب عن بعضها بان الاخبار المجوزة لبيع ما ليس عنده للمشتري وبعضها بان القول بعدم الجواز مذهب العامة كما سنشير اليها ولا كراهة فيه ذلك
من تلك الاخبار انه لا يشترط وجود المبيع حال البيع كما في السلم لا انه يجوز بيع مال الغير المعين المشخص فضولاً مع انها معارضة بمثل صحيحة محمد بن الفضيل
العضيل عن رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم وكتب عليه كتاباً بانها قد قبضت المال ولم تقبضه ايعطيها المال ام يمنعها قال له يمنعها اشد
المنع فانها باعت ما لا تملكه ومثل صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام سأله رجل من اهل الجبل عن رجل اشترى ارضاً من ارض اهل الجبل فانهم لا يهابون ويقولون هي لنا نحن وارض اهل
الاسلام يقولون هي لنا فقال لا يشترها الا برضا اهلها والجواب عن هذه الاخبار بحملها على البيع لنفسه من غير قصد ان يكون لمالكها ان هو الظاهر منها
ومثله الجواب عن الاخبار الواردة في المنع عن شراء السرقة والخيانة مع ان الاخبار المانعة على فرض تسليم دلالتها على الحرمة لا يدل على عدم الصحة

بعد الاجازة ويسمّى تتمة الكلام ولما عرفت نفوذه على الكشف ضعيف من منع واضح انه موضوع مع الاجازة وثبوت الاشتغال مطلقا ثمّ والفائدة في الحكم
ثابتة فهو كبيع الطائر المستعاد عوده وامّا الاستدلال بالاية ففيه ان الاشتغال منقطع وتحليل الاجارة من تراض لا يحلّ حليتها الا بالمسة التراضي
انا دلّ الدليل عليهما من عموم الاية والاخبار وتمام المقام بذكر امور الاول انهم قالوا لا يكفي في الاجازة السكوت مع العلم في حكم الثالث
في التذكرة انه عند علمائنا واكثر اهل العلم وانما نقل عن ابن ابي ليلي قياسا على البكر وكذا لو لم يكن حاضرا وحصل العلم له به وسكت وقال المحقق
الاردبيلي ره ومما تقدم يعلم انه لو علم الرضا يكفي لحصول البيع ولا يحتاج الى التصريح والظاهر انه اراد بما تقدم هو ما ذكره في الاستدلال على كفاية الحالة
في البيع بان الظاهر ان الغرض حصول العلم بالرضا وهو حاصل اقول وكلامه مبني على القول بجواز الفضولي والا فهو لا يقول بصحته من الاصل وهو بعيد
واتفاق الاصحاب هنا ظاهر على لزوم اللفظ مما يؤيد اشتراط الصيغة في اصل البيع وانه لا يكفي مطلق الرضا واما قولهم بجواز الاكتفاء بسكوت البكر في
اجازة النكاح الفضولي فهو لا يضر لثبوته كذلك فيها في اصله بالدليل وبعض الاخبار الدالة بكفاية السكوت في نكاح العبد بعينه مجوز وما ورد في الثاني
انه كما يشترط اللفظ في الرضا يشترط في الفسخ ايضا ونقل عن الشهيد في حواشي القواعد في باب النكاح انه قال لو قال له اجزت كان له الاجازة بعد ذلك فالرد
هو ان يقول فسخت او ما في معناه ويؤيده صحيحة محمد بن القيس المتقدمة مما يقدح فيما ذكرنا ان الاجازة والفسخ من باب الارادة والكراهة لا التشهي
والتفرقة فلا يكفي مجرد محبوبية البيع في الاجازة ولا مبغوضيته في الفسخ الثالث انه يظهر مما ذكرنا انه لا يكفي في صحة الفضولي ولا يدخل في التوكيل العلم
برضا المالك قبل العقد بايجاب العقد فلو علم بشاهد الحال انه راض ببيع ملكه وباعه فلا يخرج بذلك عن بيع الفضولي ولا يدخل في التوكيل اذ
التوكيل يحتاج الى انشاء مفهوم بدليل يخص برضا الباطني لا يكفي في ذلك وان اوجب جوازه وليس معنا الرخصة في الفضولي المخصوص الرابع ان الفسخ لا بد
ان يكون من المالك او من قام مقامه فلا ينفع فسخ الفضولي كما لا ينفع رضاه سيما اذا كان لاحد طرفيه يا لنفسه حتى انه لو فرض كون الطرفين فضوليين فهو
التقايل بينهما فلا يوجب بطلان العقد فضولا ولا يمنع لحوق الاجازة للمالك بذلك العقد ولا يرد به تقايل المتعاقدين فان المالكين لهما اجازة نحو
العقد سواء بقي رضا العاقدين بحالة الا او انتفى في كلامهم على تصريح بكثير مما ذكرنا الخامس ان الاجازة ليست بفورية كما صرح جماعة بلا
والاستصحاب والعمومات فيدفع ما يتوهم ان الفضولي خلاف الاصل فيقتصر فيه على المتيقن لان الاصل لا يعارض الدليل ويستفاد ذلك ايضا من
العمومات من خصوص الاخبار منها صحيحة محمد بن قيس المتقدمة السادس اذا تبين المعقود له فضولا والظهر كراهته بطل العقد ولا ينفع اجازته بعد ذلك
والظاهر الاتفاق فيه فلاحظ كلامهم في مسائل النكاح الفضولي خلاف الاصل فيقتصر فيه على المتيقن المقام الثاني في بيع الغاصب والاكثر
على انه يصح بالاجازة كما في الايضاح واختلفوا في اطراد الحكم للجاهل والعالم وعن العلامة في المختلف ونقله في الايضاح والشهيد في حواشي القواعد
والعلامة الراوي اختصاصه القضية بالمشتري الجاهل وعن المقدس والمحقق الثاني في شرح القواعد تعميمها للعالم ويظهر من العلامة الاشكال و
التردد في العالم في التذكرة والقواعد بل وعن التذكرة الاشكال في الجاهل اذا كان البائع فضوليا ايضا قال لو باع الفضولي او اشترى مع جهل الآخر
فاشكال ينشأ من ان الاخر انما قصد تمليك العاقد لا المالك والاقوى ما تقدم وفي الغاصب مع علم المشتري اشكال بحث الاولى ان لا
المانع عن بيع ما لا يملك وما ليس عنده وفيه انهما انما تدلان على حرمة البيع لنفسه بان يسلم المبيع ويأخذ الثمن لنفسه وليس فيهما ما يدل على بطلانه
بعد لحوق الاجازة وان ما دفعه الى الغاصب كالمأذون له في اتلافه فلا يؤثر الاجازة في جعله ثمنا ويدل على الصحة عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود فان هذا بيع
مع علم المشتري بعد لحوق الاجازة من المعقود الموثقة ويصدق على الثمن انه عوض عن المبيع عرفا وان كان التعويض مجرد بانشاء جاء ولم يخرج الثمن عن ملك المشتري
ما دام باقيا ويجوز استعادته على الاصح وجواز التصرف فيه بتسليط المشتري لا ينافي كونه عوضا عن المبيع بمقتضى عقد البيع كما انه لا يضر التصريح بتجويز التصرف
في الفضولي المصطلح بالاجازة بعد ويشكل المقام بما ذكره الشهيد في وجه اشكال العلامة في تتبع العقود الواقعة على ثمن المغصوب ان المشتري مع علمه يكون
مسلطا للبائع الغاصب على الثمن فلا يدخل في ملك رب العين فحينئذ اذا اشترى به البائع متاعا فقد اشتراه لنفسه واتلفه عند الدفع الى البائع فيتحقق ملكه
للمبيع فلا يتصور نفوذ الاجازة هنا لصيرورته ملكا للبائع وان امكن اجازة البيع مع احتمال عدم نفوذها ايضا لان ما دفعه الى الغاصب كالمأذون له
في اتلافه فلا يكون ثمنا ولا تؤثر الاجازة في جعله ثمنا انتهى والتحقيق من القول ببطلان التتبع ببطلان اجازة البيع في المبيع لاستحالة كون المبيع بلا ثمن اقول
ويمكن دفعه بامكان الالتزام ببطلان التتبع مع صحة اجازة البيع بان يجعله التصرف في الثمن والتسليم الى الغاصب مع التزامه المعاوضة لو اجاز المالك في
بعض المحصل الجمع بين جواز تسليط الغاصب على الثمن وجواز تصرفه فيه مع صحة اجازة البيع فيأخذ عوضه من المشتري مثلا او قيمة فكما يمكن ان يبنى
بجواز تصرف الغاصب كما نص عليه الاصحاب على ان الثمن لو لم يكن عوضا بل سلطه المشتري مجانا فلا يصح الاجازة في البيع ولا التتبع للمالك فيمكن ان يبنى
به على ان المشتري ان يعارض الثمن ويلزم عوضه مثلا او قيمة بتسليمه الى الغاصب فيصح الاجازة في البيع واخذ العوض وان لم يجز للمالك التتبع فلا

ملازمة بينهما وذلك كما قيل في جواز بيع المشتري المبيع في زمن خيار البائع ولزوم رد المثل او القيمة لو رد البائع مثل الثمن الى المشتري وفسخ البيع وان
كان ضعيفا عندي لعدم استقرار الملك مع تمامية المشروط في حفظ البيع **مع** ان التزلزل هنا اقوى لان الملك هنا مرجح بجهة الاجازة بعد ذلك وثمة
ثابت ايضا الملك السابق ويتضح ما ذكرنا غاية الوضوح فيما لو باعه الغاصب في ذمة المشتري وسلمه المشتري فردا من الكلي فلا يصح البيع لان
المشتري ليس مستقلا في تعيين ما في الذمة فكانه سلطه عليه مجانا ويصح بالاجازة لو ردها بما اعطاه في ذمة المشتري **لا** يقال نقصد اباحة المشتري
المقبوض غير موقوف على الاجازة ولا [illegible] اليهما فانه الموضوع ظاهره [illegible] بينهما فالاباحة على القول بان الاجازة كاشفة كما هو الاصح فاسد لانه لا اثر
في تصحيح التصرف فتجويزهم التصرف [illegible] للغاصب انما هو لعدم كون العقد صحيحا **لانا** نقول مع انه لا يتم في الفضولي يصح على القول بالكشف لانه
في التصرف في مال الغير [illegible] ان المراد بالعوضية هو العوضية بمقتضى العقد لا المعاوضة مع المالك **و** [illegible] عدم ترتب الاجازة بل
هذا [illegible] الا يمضي تأثير الاجازة بعد تحصيلها من باب الاتفاق وان كان لابد فالذي يضر هو قصد الانتقال الى الغاصب مطلقا اي سواء اجاز
المالك او لم يجز لا مطلق قصد الانتقال **والحاصل** ان التحقيق وان كان انتفاء الجنس بانتفاء الفصل وانه لا يبقى الجنس بعد انتفاء الفصل وان
لنفسه حرام وفاسد بالنسبة الى نفسه لكن يصدق البيع عرفا وفائدة ملاحظة الجنس هنا الاشارة الى العينية بجواز [illegible] العقد الذي وقع بقصد
الى قصد كونها واقعة على المال المعين لنفس البائع الغاصب والمشتري [illegible] بعينه لنفسه فيكون [illegible]
كما هو احد الاقوال في الاجازة كما سنشير اليه **و** معوضه فصل اخر الى الجنس كون العقد السابق منكرا للجنس [illegible] فصلا اخر [illegible]
لان [illegible] ذلك الفصل الى الحصة من الجنس الموجودة مع الفصل السابق كانه كان [illegible] بان الملك لغيره [illegible] واجازة المالك
الواقعي [illegible] الايجاب والقبول على ملك معين [illegible] عليه البيع عرفا وان كان فاسدا [illegible] المالك [illegible] العقد الفاسد
الصحيح بل هذا الكلام يجري في المشتري الجاهل [illegible] مع علم البائع بانه للغير [illegible] بنفسه
واخذ العوض لنفسه [illegible] **واما** الفضولي المصطلح فهو وان كان [illegible] لان المانع من الفضولي هو الايجاب [illegible]
المعين [illegible] والذي [illegible] المالك [illegible] الاجازة نفس ما وقع من الفضولي [illegible] **وهذا** [illegible]
هكذا [illegible] التعليق في العقود [illegible] بالدليل [illegible] الا ان [illegible] كما هو الاقوى **وهذا** [illegible] **ولكن** يمكن ان يقال [illegible]
الفضولي [illegible] الايجاب [illegible] الاجازة هو شرط [illegible] المشروط بوجوده [illegible] عقد جديد بل
بعينه ما اوجد الفضولي مع تحقق شرطه [illegible] الشروط [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] المالك [illegible]
في تصحيح جزء من عقود [illegible] عليه **و** بعبارة اخرى نقول ان هذا الشرط [illegible] هو شرط في التصرف [illegible] في قول القائل [illegible]
في بيع [illegible] العلامة وادعى عليه الاجماع مع انه ادعى الاجماع [illegible] اشتراط التنجيز في الوكالة وبطلان [illegible] التعليق [illegible]
في التوكيل [illegible] التوكيل فلك ان تجعل هذا من باب الشرط في ضمن البيع [illegible] التعليق كما [illegible] العلامة في الوكالة في كتاب الوقف حيث
قال [illegible] في الفرق بين قول الواقف [illegible] هذا على فلان [illegible] بقوله وقفت هذا على فلان [illegible] ان خرج عن مذهبه الى
مذهب اخر فلا نصيب له ثم قال [illegible] هذا مثل الوكالة [illegible] يصح [illegible] اطلاق الوكالة [illegible] التصرف فيها بشرط جاز **والحاصل** ان
[illegible] العقود [illegible] مورد العقد والاجازة او تباينا [illegible] عليك [illegible] من كون ذلك عقدا جديدا [illegible]
بالكشف [illegible] جعلت هذا العقد في موضع ما اوقعه الفضولي [illegible] كما هو الظاهر من لفظ العقد الجديد [illegible]
بيان [illegible] ان هذا العقد مغاير لما اوقعه الفضولي وان عبر [illegible] في موضعه [illegible] قبل الاجازة [illegible] في ذلك [illegible] على
انا نقول يمكن دعوى الاتحاد [illegible] الاجازة [illegible] على ما اوجده الغاصب فان الغاصب انما قصد الايجاب في حال اعتقاده بكون الملك
له وان ينقل الى المشتري لنفسه لا بشرط ذلك [illegible] الاعتقاد [illegible] لا التعليلية فكانه قال نقلت هذا الملك الى المشتري [illegible] وكان هذا
في حال ذلك الاعتقاد فلا يضر قصد النقل لنفسه [illegible] البحث لا يختلف [illegible] نظير ما ذكره العلامة وغيره في صحة تصرف الوكيل
صورة التعليق مع بطلان التعليق اعتمادا على الاذن العام الحاصل من التوكيل وان لم يكن ذلك التصرف من باب التوكيل [illegible] جواز التصرف
في البيع [illegible] المعاطاة على القول بكونها بيعا فاسدا اعتمادا على الرضا الحاصل من البائع [illegible] معلل بكونه بيعا بل في حال اعتقاده
كونه بيعا فالغاصب فيما نحن فيه ينقل المبيع الى المشتري على الاطلاق في حال معين [illegible] المالك النقل المذكور المطلق [illegible] البيع
الاجازة [illegible] **ومن** ذلك يظهر [illegible] ان [illegible] الاجازة الى المشتري الى الباطل لان الفضولي في بيع الغاصب انما هو لنفسه [illegible] العقود

تام الا ان الفضولي بالاندفاع عليهما نقلنا من الاشكال عن انه ذكر في الفصول اذا كان احدهما جاهلا وكذا في المناصب **تتمة** قال المحقق
في المقام قال الشيخ في النهاية لو امضى المغصوب منه البيع لم يكن له بعد ذلك مطالبة البائع وكان له الرجوع على الغاصب بما قبضه من الثمن وفيه نظر
امضاء البيع لا يوجب الاجازة في قبض الثمن فللمالك مطالبة المشتري بالثمن سواء كان قد دفعه الى الغاصب او لا **تعم** لو اجاز القبض كان ما قاله الشيخ
جيدا **اقول** وما ذكره جيد في الفرق ثم ان كان البيع بالعين او بالذمة في عدم اجازة البيع لاجازة القبض وعن الشهيد في القواعد ان اجازة البيع
الواقع بالعين اجازة للقبض وهو محل **تحقيق** المقام انه لا ريب ان اجازة المالك البيع مقتضاها الذي يصيب بان يكون المبيع مال المشتري والثمن ماله
وله الرضا بان يكون ما اخذه الغاصب في يده فانه اخذ المالك فيحتاج الى اجازة جديدة ورضا مستقل فما لم يحصل القبض فليس له المطالبة عن الغاصب
سواء كان الثمن عينا او دينا وان حصل بالاجازة والرضا بالقبض فلم يبرء المشتري عن حق المالك مطالبته اياه وليس له مطالبة الغاصب
الا ان يكون عينا فانه يجوز له مطالبة الغاصب ايضا فان طالبه يبرء المشتري ويجوز مؤاخذة العين وعوضها **والظاهر** انه لا فرق في المسئلة بين الغاصب
والفضولي **واعلم** ان البائع اذا باع مال الغير في الذمة وكان المشتري في ذمة البائع مثله فتقابلا او اسقطا ما في ذمة البائع عوضا عن الثمن
الاقباض ولا يدل على اجازة البيع على اجازة ذلك الاسقاط الذي هو بمنزلة القبض ولما لم يحصل البائع الثمن وهو ما في ذمته من مال المشتري فالظاهر
جوازه وجواز المطالبة للمالك بالثمن من المشتري وللمشتري من البائع **المقام الثالث** اختلفوا في ان الاجازة كاشفة عن الانتقال من حين العقد
ام ناقلة من حين الاجازة **الاشهر** الاقوى الاول لان الاجازة رضا بمضمون العقد وهو النقل والانتقال بمجرد الصيغة وهو مدلول الايجاب والقبول
الانشاء والجزء الاخير انما الاجازة مقتضى العقد كما هو ما قصده الفضولي من النقل حين العقد ولو كان النقل انما يحصل بالاجازة فلا يكون الاجازة امضاء
للمعقود خلافه ولو كان المراد من الصيغة النقل من حين الاجازة فهو ليس بمضمون العقد السابق المستقل للعقد **و**يتضح ذلك غاية الوضوح في
الغاصب والجاهل بكونه مال الغير اذا باع معتقدا الملكية ثم ظهر استحقاقه للغير فانه يريد النقل حين العقد **و**يدل عليه في النكاح خصوص
صحيح ابي عبيدة في تزويج صغيرين بالولي الفضولي انه لو بلغ احدهما واجاز ومات قبل ان يبلغ الاخر واجاز ورث منه فجعل بها الاحوط فانه لا يتم الا على القول
انه لا يمكن حصول الزوجية الابتدائية الميتة بالاجازة بخلاف الرضا بحجته **وذهب** الاخرون الى النقل ومنهم المحقق الاردبيلي محتجا بان الظاهر
من الآيات والاخبار سيما قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وكذلك الظاهر من العقل والاجماع ان رضا صاحب المال جزء او سبب او شرط دخيل في تحقق العقد
فكيف يصح العقد بدونه وانا لو لم يكن الرضا جزءا للمفروض عدم جزء اخر بالاتفاق فيلزم الحكم بالنقض بمجرد الايجاب والقبول من دون الرضا وايضا
اذا لم يجز المالك وفسخ وظهر كون العقد غير صحيح حين الوقوع فيلزم الحكم بفساد العقد مع وجود جميع ما يتوقف عليه بحكم الفرض وايضا لو توقف
العقد على امر حين الاجازة يلزم عدم صحة العقد قبله فلا يكون الرضا كاشفا عن الصحة بالفعل بل لحوق الرضا **اقول اما** الجواب عن الاول
فان الظاهر ان مراده من المذكورات ما ذكر في بطلان اصل الفضولي انه ليس تجارة عن تراض وانه بيع لما لا يملك المنهي عنه في الاخبار وانه تصرف في مال
الغير المحرم بالعقل والنقل والاجماع **وقد** عرفت الجواب عنها مفصلا **و**يزيدها هنا انا نمنع دلالتها على ما حملها عليه الرضا في العقد بل القبول
هو البطلان بعد الفسخ **وقد** عرفت انه لا يكفي عدم الاجازة بل يعتبر الفسخ وهو في معنى النقض اذ لا معنى لفسخ ما ليس لم يتحقق وعدم ترتب الاثر الذي
هو معنى النقض انما هو بحصول الفسخ ويكفي في الصحة ترتب الاثر في الجملة واثر البيع انما هو الانتقال في الجملة وهو متحقق في ضمن النقل المتزلزل وهو حاصل قبل
الاجازة فهي شرط الاستقرار كاشتراط الاستقرار بانقضاء ايام الخيار في البيع اللازم فكما ان توقف الاستقرار على انقضاء ايام الخيار لا ينافي ترتب الاثر قبله
فكذلك فيما نحن فيه **و**كذا الكلام في عدم جواز تصرف المشتري اذا علم بكون البائع غاصبا مثلا فتوقف جوازه على الاجازة لا ينافي حصول الانتقال
المتزلزل **و**هو يكفي في الصحة **مع** ان حمل القول بكونها شرطا لاجزاء الاسباب في تاثير الشرط المتاخر كما اشرنا سابقا واتينا بما يشابه المقارن على الشرع
معروف **وظهر** بالتتبع مما ذكرنا الجواب عن الثاني فان مسلم ان الاجازة شرط اللزوم لا السبب للصحة ولا جزءه ولا يضر تاخر الشرط عن المشروط في الشرع
كانقضاء ايام الخيار وكغسل المستحاضة لصلوة الصبح بعد طلوع الفجر لصحة صوم تقدم قطعة من النهار على الغسل وان الصوم وترتب الاثر على من
المستقر كما اشرنا وان عدم ترتب الاثار انما هو من جهة الفسخ لا انه كان بيعا فاسدا من اول الامر فالحاصل مما ظهر بالتتبع مما ذكرنا سابقا **وظهر** ثمرة هذا
النزاع في النماء المتخلل بين العقد والاجازة وغيره مما يترتب على البيع من الثمرات فالنماء للمشتري في المبيع وللمالك العين في الثمن اذا باعها بعين
على الكشف وللمالك في المبيع وللمشتري في الثمن على النقل **وربما** اطلق بعض ان المشتري له النقض في ... نقل الى البائع الفضولي بقوله
فلا وجه لتوقفه على اجازة غيره **وفيه** اولا انه لا يتم الا اذا كان المشتري ايضا فضوليا واجاز المالكان **وثانيا** انما ذكره لعدم ... الكل
المشتري عالما بان المبيع مال الغير فضوليا كان او غاصبا مع الاشكال في الغاصب ايضا فانه كان بقوله نقل الثمن اليه مجانا واما لو كان جاهلا



جاهلا فلم ينقله الاصل وجعل المناقضة فاذا لم يتحقق في المدعى انه باق على ماليته وعلى القول بكونها ناقلة لا يحصل النقل الحقيقي الا بالاجازة
فهذا العقد ليس من باب ما يفيد الملكية الثابتة في نفس الامر النازلة بالخيار بل من باب جزء السبب الصالح لان يتم بلحوق الاجازة ويفيد الملك
ح والحاصل ان الحكم بعنوان الملكية الظاهرية حتى يتحقق سبب الملكية الواقعية فيحكم هنا الا بالملكية الحقيقية المنزلة التي يستقر لزومها
بمجيء بعض الثمرات في بعض نظائر الفضولي **وربما** قيل ان من ثمرة النزاع انه لا يجوز للمشتري الفسخ قبل الاجازة على القول بالكشف ويجوز على القول
الاخر وكان المراد ان الاجازة لما كانت كاشفة فهي كاشفة عن بطلان الفسخ لعدم اختياره للفسخ ح لثبوت لزوم البيع في الواقع فلا خيار فيه الا
بالتقايل و اما على القول الاخر فيمكن لعدم تحقق البيع وفيه مع انه لا معنى لتسميته فسخا للبيع بل غايته توجيهه ابطال تاثير جزء السبب بعدم انضمام الجزء
الاخر من احكام الوضع لا مدخلية لاختيار المشتري فيه فالظاهر ان مشتركان في عدم جواز الفسخ بمعنى الحل المشترك بين فسخ البيع على القول بالا
دون القول بالنقل وهو مسئلة علمية لا دخل لها في الفروع والبحث في الجواز وعدم الجواز فرع امكان تحقق الموضوع وقد عرفت عند **المسئلة**
**الرابع** فظهر تمام حكم الاجازة وعدمها اذا كان العقد واحدا اما لو ترتبت العقود على المثمن او الثمن او كليهما فلا اشكال لو اجاز الجميع **و**
اما لو اجاز واحدا منها فان كان هو العقد الواقع على المثمن صح في المجاز وما بعده وبطل ما قبله كما لو باع زيد ارضه من بكر بفرس ثم باع بكر الارض
بخالد ببقر ثم باع خالد الارض بوليد بدراهم فان اجاز بيع خالد بالدراهم فصح بيع الارض بالدراهم وبطل ما قبله سواء قلنا ان الاجازة كاشفة او ناقلة
لان اجازته لبيعها بالدراهم انما يتم مع بقاء ملكيته عليها وبقائها على ملكه لا يجتمع مع صحة ما قبلها اذ لو كان ما قبلها صحيحا لما كان ملكا بل كان ملكا
للبائع فلم يصح اجازته في بيعها بالدراهم وان اجاز احد البيوع السابقة كما اجاز بيعها بالبقر فبطل بيعها بالفرس كما مر وصح ما بعده يعني بيع خالد
ان قلنا بان الاجازة كاشفة كما هو الحق لتبين وقوع بيع خالد في ملك العقد العقد واما ان قلنا بانها ناقلة فليس كذلك لان المالك اذا اجاز البيع
الفضولي المتقدم وهو بيع بكر في المثال صار الان ملكا للمشتري منه وهو خالد ح فلا يمكن للمالك الاصلي اجازة العقود اللاحقة لخروجه عن
ملكه فيبقى الامر في يد المشتري الاول وهو خالد فانه هو المالك ح **ففي** المثال المذكور احتمالات البطلان لانه بكر ملكا لخالد حين
العقد ولا ينفع اجازته لما مر ايضا بناء على ان الاجازة انما يصح من المالك حين العقد والمفروض عدمه **والثاني** انه يصح بيع خالد من الوليد اذا اجاز البيع
بناء على القول بكفاية مطلق الملك للمجيز سواء كان في حال العقد او بعده **والثالث** الصحة وان لم يجز بناء على ان تملك يلزم من الاجازة والاظهر
عند المصنف ان اجازته بعد حصول الملك كما لو باع احد مال الغير فضولا ثم اشتريه منه وانتقل اليه بنحو اخر سواء قيل بان الاجازة كاشفة او ناقلة وتحقيق
هذا المطلب فيما سيأتي اما ان كان المجاز هو العقد الواقع على الثمن فهو يحتمل وجهين **الاول** ان يجري العقد على الثمن ثم على ثمن الثمن وهكذا
**الثاني** ان يجري العقود المتعاقبة على اصل الثمن **مثال الاول** ان يبيع الفضولي دار زيد بفرس من عمرو ثم يبيع الفرس من بكر ببعير ثم يبيع البعير من خالد
بدراهم **ومثال الثاني** ان يقع البيع فضولا على الفرس مرارا مثل ان يبيع الفضولي دار زيد بفرس من عمرو ثم يبيع الفرس ببقر من بكر ثم باع بكر الفرس من
خالد ببقر ثم باع خالد الفرس بدراهم من وليد **فاما الاول** فحكمه انه يصح المجاز وما قبله ويتوقف ما بعده على الاجازة **اما** الاول فلان زيد لو اجاز بيع الفرس
من بكر ببعير فيعلم منها اجازته لما قبله حملا لقول المسلم وفعله على الصحة اذ لا يمكن صحة الاجازة الا مع كونه للفرس ولا يتحقق ذلك الا باجازة بيع داره بالفرس
**واما الثاني** يعني وقوف ما بعده على الاجازة فلان اجازة بيع الفرس الذي كان ثمن ملكه بالبعير لا يفيد نقل البعير الى خالد وليس له الا خروجه عن ملكه
ح ملك زيد دار ان بيع البعير بالدراهم كان فضوليا فاذا اجاز صح البيع **واما الثاني** يعني جريان العقود على اصل الثمن فحكمه ان المجاز منها صحيح وبطل
ما قبله الا العقد الاول الذي وقع على الثمن الذي هو في مقابل المثمن **واما** ما بعده ففيه الوجوه الثلثة المتقدمة فاذا اجاز مالك بيع بكر الفرس
ببقر فصح بيع الفرس بالبقر وبيع الدار بالفرس وبطل بيعه ببعير وفي بيع الفرس بالدراهم الوجوه الثلثة اما صحة بيع الفرس بالبقر فلان الاجازة دليل على
رضى بان يكون الفرس ملكه حتى يصح منه اجازته ولا يتم ذلك الا باجازة بيع داره بالفرس ليقع فعل المسلم على الوجه الصحيح **واما** بطلان ما قبله فلعدم
وقوع الاجازة عليه اذ لا يستلزم اجازة بيع الفرس بالبقر اجازة بيعه بالبعير ولا يتوقف صحته عليه ولكن الاجماع عن كونه مجيزا لبيع الدار بالفرس ليصح
فعل المسلم ولما جريان الوجوه الثلثة فيما بعده يعني في بيع الفرس بالدراهم فلان خالدا باع الفرس بالدراهم فضولا لانه باع ما لم يملكه **والحاصل** انه
يملكه والحال ان ملكه الحاصل باجازة المالك الاصلي فدخل في مسئلة من باع شيئا فضولا او اشترى بثمن فضولا ثم ملكه ففيه الاوجه الثلثة والاظهر
الاحتياج الى اجازة خالد لبيعه الفرس من وليد كما اشرنا سابقا هذا حاصل ما ذكره المصنف الشيخ على ره في هذا المقام ويمكن ان يتوقف فيه على القول
بكونها كاشفة نظرا لكونه حين بيع بكر من مال خالد فهو بيع خالد من وليد فيما له فيصح ولا يحتاج الى الاجازة ولا يجري فيه الاوجه الثلثة **فان**
**قلت** ان صيرورة الفرس مال زيد انما هو بهذه الاجازة فالفرس حين بيع بكر من خالد لم يكن مال الا لزيد ولا لبكر فلم يصح لاجازة زيد على ما ذكرت

احدهما

من خالد

ان هذا

مرادنا من حاصل السلسل الفضولي انه قد تم من زيد اجازة بيع الدار بالفرس حين هذه الاجازة حتى ترد الاجازة على الملك سلمنا لكن نقول حمل فصل الاسطح الاجازة
السابقة المتفرقة واكتفينا بهذه الاجازة لكن نقول ان صيرورة الفرس الذي انتقل الى خالد باجازته بيع بكر من خالد حصل بجعل واعتبار زيد
ان زيدا اجاز بيع ماله من خالد وعلى القول بالكشف انتقل الفرس الى خالد ببيع بكر فبيع خالد من وليد انما هو في ماله قلت الفرق بين القول
بالكشف والنقل مع كون الاجازة من المالك حين العقد هو ان على النقل حيث ان انتقال مال المجيز الثابت له الى المشتري حين الاجازة وعلى الكشف
عن انتقاله اليه بعد العقد وبسبب العقد ففي كلام المصنف تعبير بعض المسائل على الاجازة والمفروض حصولها بالاجازة الاولى الاجازة الثانية
على ماله بل حصل المالية بسببها فلا مناص الا من اجراء الوجوه الثلاثة بالنسبة الى اجازة خالد بيعه من وليد قلت لا ينافي حصولهما بسبب واحد
ماليته لزيد لان المدلول التبعي قد يكون متقدما بالطبع كمقدمة الواجب كما قد يكون متأخرا عنه بسبب دلالة اجازة بيع بكر من خالد بالبقر على اجازة بيع
الفضولي داره من عمرو بفرس متى ما ثبت مالية الفرس لزيد اولا ثم ثبت صحة مالية الفرس لخالد لا لدليله ثانيا احتمالا بتلك الاجازة فعلى القول بالكشف
يصح بيع خالد من وليد فيما له فيصح على القول بالنقل يجري الاوجه الثلاثة لكن يرد ان التفصيل يجري في نفس المجاز ايضا فنقول وتفصيل
المقام ان اجازة المالك الاصلي وهو زيد لما ان يتعدد بان يجيز مرة بيع الدار بالفرس واخرى بيع الفرس بالبقر او يتحد وفي صورة التعدد اما ان يتقدم
الاجازة الاولى على بيع بكر فعلى القول بالكشف يصح الجميع بسبب الاجازة الثانية اذ بيع بكر صح ووقع على مال زيد فصار باجازته الثانية مال خالد
ببيع بكر الفرس بالبقر اجنبي في مال زيد واجازه باجازته الثانية فصار البقر له حين الاجازة والفرس مال خالد فيجري في بيع خالد من وليد بالدراهم الاوجه
الثلاثة لانه بيع من يحتمل مسألة من باع مال الغير فضولا او اشترى بما لا يملك فضولا ثم ملك المبيع او الثمن وان تأخر الاجازة الاولى عن بيع بكر
من خالد فعلى القول بالكشف يصح الجميع باجازته الثانية كما تقدم وظهر وجهه مما تقدم وعلى القول بالنقل يصير الفرس مال زيد بعد بيع بكر
فيجري في انتقال البقر اليه باجازة بيع بكر من خالد وجوه الصحة بالاجازة والبطلان نظرا الى اشتراط [illegible] المالك المجيز حين العقد والى اشتراطه
وهو مفقود بالفرض فان بكرا باع الفرس حين لم يكن مالا لزيد اذ اجاز زيد بيع داره بالفرس بعد بيع بكر فالمجيز صار صاحب الفرس وح فان
قلنا بالبطلان فيبطل بيع خالد من وليد بطريق اولى وان قلنا بالصحة مع اجازته ثانيا فيجري الوجوه الثلاثة في بيع خالد من وليد فانه من فروع من
باع مال الغير او اشترى فضولا ثم ملك المبيع او الثمن وان اتحد الاجازة بان يجيز زيد بيع بكر الفرس من خالد بالبقر واكتفينا بالدلالة التبعية على اجازة
بيع الدار بالفرس فهو مثل ما لو تعدد الاجازة مع تقدم اجازة بيع الدار بالفرس فان المدلول التبعي هنا متقدم بالطبع ومما ذكرنا من التفصيل ظهر
انه لا يتم اطلاق الشهيد وفخر المحققين حيث قالا ولو ترتبت العقود على العين والثمن فللمالك اجازة ما شاء ومهما اجاز عقدا على المبيع صح وما بعده خاصة وفي
الثمن ينعكس حيث [illegible] بان حال ما بعد المجاز في سلسلة الثاني على الثمن ولم يذكر الفرق بين القول بالكشف والنقل ولعل بناؤهما على القول
بالكشف ولكنه خلاف مختار فخر المحققين وكذا يظهر منهما عدم صحة الاجازة فيما بعد المجاز في سلسلة الثاني على الثمن ولم يذكر او توقفه على
الاجازة وكذا لم يتعرضا للفرق بين الفضوليين في هذه السلسلة ومنه يعلم ان ذلك الحصر [illegible] والشهيد المقام الخامس قد ظهر مما ذكرنا
حكم الاجازة للفضولي واما لو لم يجز فلا اشكال في ان له الرجوع الى المشتري وينتزع منه العين وعوائده المتصل والمنفصل وعوض منافعه المستوفاة وقيمة ما هلك من
ذلك ان كان قيميا او قيمة المثل اذا اعوز المثل والحق بعضهم العين التالفة اذا كانت قيمية فيما نقص من العين عند قيمة العين مع قيمة بعضها وربما
خص الحكم بالمشتري مع ان القاعدة تقتضي رجوع المالك بالعين قبضه الى شخص كان ولعله ناظر الى كون الكلام في الفضولي المصطلح وهو الذي لا يتصدى منه
الا الصيغة فالمالك [illegible] الاجازة من بدون تسليم او مع تسليم باذن المالك فبناء على ان اجراء الصيغة فضولا لا يقتضي ضمانا وليس بحرام فيخص الرجوع
بالمشتري المتصرف فيه وليس على الفضولي شيء واما لو كان الفضولي غاصبا في اول الامر او سلم العين بعد اجراء الصيغة فيكون غاصبا ويجوز الرجوع
اليه وكيف كان فلا خلاف ولا اشكال في جواز الرجوع الى المشتري اذا تسلم العين سواء كانت باقية او تالفة سواء كان عالما بكون العين مال الغير او جاهلا
مدعيا للاذن من المالك في صورة العلم او غيرها فيجوز الرجوع الى المشتري المتصرف في جميع ما ذكر فلا اشكال فيه بلا خلاف ويدل عليه عموم قوله
على اليد ما اخذت وخصوص الاخبار ما اذا كانت العين باقية فيرجع فيها وبما قوله ومنافعها وقيمة التالف منها انما الكلام في رجوع المشتري الى
البائع فنقول وانه كان المشتري جاهلا بانه مال الغير او عالما ولكن البائع كان مدعيا للاذن عن المالك فلا [illegible] ان للمشتري الرجوع الى البائع بما
اغترم من قيمة العين التالفة وان زادت عما دفعه الى البائع ومن كل ما اغترم ولم يحصل له في مقابله نفع حتى بنقص القيمة الحاصل من الهزال وقيمة الولد
الذي حصل من الامة المشتراة فانه حر يجب عليه [illegible] والده فكما ذكر اعطاء قيمته الى المالك وما اورد عن جماعة من الاصحاب دعوى الاجماع كالعلامة
في الخ وفخر المحققين في شرح الارشاد ويظهر نسبته الى الاصحاب من غيرهما ولكن العلامة ادعاه في صورة الجهل ويدل عليه بعض ما ذكر من الاخبار مثل

اجازة

خالد من وليد في ماله و على القول بالنقل يجري

شيئا

سلسلة

وعوض المستوفاة

ما رواه الشيخ في الموثق عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثم يجيء مستحق الجارية فقال يأخذ الجارية المستحق
ويدفع اليه المبتاع قيمة الولد ويرجع على من باعه بثمن الجارية وقيمة الولد التي اخذت منه وفي القوي عن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اشترى
جارية من سوق المسلمين فخرج بها الى ارضه فولدت منه اولادا ثم اتاها من يزعم انها له واقام على ذلك البينة قال يقبض ولده ويدفع اليه الجارية
ويعوضه في قيمة ما اصاب من لبنها وخدمتها ونحو ذلك من الاخبار واما ما اغترم في عوض المنافع المستوفاة مثل اللبن وسكنى الدار ففيه
قولان احدهما الرجوع كما هو الظاهر من الاكثر لانه غره بتسليطه عليه مجانا ولعله لو كان عالما بانه مال الغير ويلزمه العوض لم يتصرف فيه كما لو قدم
اليه طعام الغير فاكله او غصب طعاما فاطعمه المالك ويؤيده موثقة جميل ايضا ان لم يجعل الولد من المنافع لانه حر لا يملك ووجه الاخر
الاصل وانه غرم في مقابلة نفع لا عوض له ولا يرجع به الى احد وان المباشر اولى بالضمان لوقوع التلف في يده وفيه منع كلية الكبرى فان المباشر
اضعف بالغرور من السبب والاصل يخرج عنه بما ذكرنا والاحوط ترك الرجوع وان كان القول الاول اظهر سيما اذا اخذ المالك في العوض ما
يزيد على قيمة ملك يمكن الانتفاع مثل الكبش بقرة جلابة واخذ المالك منه عشرة دنانير في قيمتها وقيمة منافعها ويمكن الان ان يشتري بها بقرتين
جلابتين او نحو ذلك فانه يستلزم الضرر واما اذا كان المشتري عالما بانه مال الغير فقال في الكفاية علما فانه لم يكن للمشتري الرجوع على الغاصب
لانه عالم بالغصب فيكون دافعا للمال بغير عوض واطلقوا القول في ذلك ولو وجه في التفصيل وهو ان الثمن ان كان موجودا قائما بعينه كان
للمشتري الرجوع به وان كان تالفا فالحق ما اطلقوه وقال في التذكرة ولو كان عالما لم يرجع بما اغترم ولا بالثمن مع علم الغصب مطلقا عند علمائنا
والاولى ان له الرجوع مع بقاء الثمن لعدم الانتقال وعن جماعة من الاصحاب انه نسب الى الاصحاب عدم جواز الرجوع على الاطلاق من دون التفصيل
الذي اختاره العلامة منهم الشهيدان والمحقق الثاني وقال الشهيد الثاني ان العلامة ادعى الاجماع في التذكرة على عدم الرجوع مع التلف و
لعله مبني على انه فهم من نسبته الى علمائنا الاجماع مع اختياره التفصيل ان ذلك في صورة التلف وكيف كان فالاظهر الرجوع مع بقاء العين
وعدمه مع التلف اما الاول فلان المفروض بطلان البيع لعدم اجازة المالك فالاصل عدم الانتقال واستصحاب الملكية وقولهم الناس مسلطون
على اموالهم ولانه دفعه اليه عوضا عن شيء لا يسلم له لا مجانا والمفروض عدم ناقل شرعي آخر يوجب الا بالحضرة واللزوم ونظر الجماعة في عدم الرجوع بما اغترم
للمالك الى استقرار الضمان عليه لان التلف وقع في يده فهو غاصب محض واما في الثمن فلانه اداه الى البائع فسلطه اياه عالما بعدم استحقاقه
ما يأخذه منه لا يصير عوضا له فهو تسليط مجانا فهو بمنزلة الاباحة وقد اتلفه ولعل نظرهم في الاطلاق في صورة بقاء الثمن الى انه من باب الاعراض
عن ماله فيكون موجبا لزوال الملك وان كان لا يخلو عن قوة نظرا الى صحيحة عبد الله بن سنان في حكاية الابل الكال في الصحراء وغيرها من الاخبار
والتنبيهات التي ذكرناها في كتاب ... لكن كونه محل نظر حتى بان يكون منظورا الاعراض وان اخذ منه الكلية نعم قد يمكن في مثل ما لو اشترى
طعاما من الغاصب الجائع المضطر الذي يعلم انه ياكله فورا او يفارقه فلا يرجى لقاؤه مع ان غاية الامر عدم جواز الرجوع الى البائع واما حلية اكله
للبائع فمحل اشكال كما سنشير اليه من عدم المنافاة بين الحرمة وعدم جواز الرجوع وكيف كان فالاظهر جواز الرجوع مع البقاء لما ذكرنا ولعدم ثبوت
الاعراض بل ويمكن ان يستشكل في صورة التلف ايضا لو لم يكن اجماعا لان اكل ذلك الثمن مع العلم بانه ثمن المغصوب حرام واكل مال الغير بالباطل
كالرشوة وعوض الخمر بل وقد يستشكل في كونه اجماعيا مع ان المحقق ذهب في بعض تحقيقاته الى الرجوع مع التلف كما نقل عنه ونسب في الشرح
قول الشهيد الى ميل الا يرجع بالثمن مع العلم بالغصب باطلاق وقال في اللمعة ويرجع المشتري على البائع بالثمن ان كان باقيا عالما كان او جاهلا وان تلف فلا
رجوع مع العلم وهو بعيد مع توقع الاجازة وقوى الرجوع مطلقا في الروضة بعد ما ... من انه لم يحصل منه ما يوجب نقله مطلقا وبان تصرف البائع محرم واكل مال بالباطل
فيكون مضمونا عليه واما مع بقاء العين فالامر اوضح لان مع فرض تسليم الاباحة يثبت ... للمالك قال فيكون القول بجواز الرجوع مطلقا قويا
وان كان نادرا ان لم يثبت الاجماع على خلافه والواقع خلافه فقد ذهب المحقق الى الرجوع مطلقا اقول ما ذكره في اللمعة من قوله مع توقع اجازة المالك فلم
يتحقق ولم يعرض عنه بل ابطله لو توقع ان يجيز المالك فيرجع الى البائع بالثمن وهذا مبني على ان اجازة البيع اجازة لقبض الثمن اذا كان عينا كما هو مختار
الشيخ فقد تم الكلام فيه نعم يمكن ان يكون المراد توقع الاجازة في قبض الثمن ليستقيم الكلام مطلقا وفي المسالك بعد نقل ما ذهب اليه المحقق معللا
بتحريم تصرف البائع فيه حيث انه اكل مال بالباطل فيكون مضمونا عليه قال ولولا ادعاء العلامة في التذكرة الاجماع على عدم الرجوع مع التلف لكان
في غاية القوة وحيث لا اجماع عليه مع بقاء العين فلا يمكن القول به متعينا فان قيل كيف يجامع تحريم التصرف للبائع في الثمن عدم رجوع المشتري به في
حال الشراء غاصب اكل المال بالباطل فاللازم اما جواز التصرف او جواز الرجوع مطلقا قلنا هذا الالزام في محله ومن ثم قلنا ان القول بالرجوع مطلقا متجه
لكن لما اجمعوا على عدمه مع التلف كان هو الحجة وح نقول ان تحقق الاجماع فالامر واضح والا فمن الجائز ان يكون عدم جواز رجوع المشتري العالم

كما لو كان يبيع

اختاره جماعة منهم مع التفصيل

فنسب دعوى الاجماع عليه في صورة التلف

كون القول بزوال الملك

قال له قيل

او علم كما هو مختار

في ان المشتري لو كان عالما بالغصب ... رجوعه ... الى البائع

عقوبته حيث صرح بالرضا وضابطه على محرم وعلى هذا فيكون البائع مطالبا برده او رد عوضه مع التلف فان بذل اخذه المشتري وان امتنع فيه بقي للمشتري في ذمته وان لم يجز له مطالبته نظيرا الحلف المنكر على عدم استحقاق المال في ذمته فانه لا يجوز ان المدعى مطالبته ولا مقاصته وان كان الحق مستقرا في ذمة المنكر في نفس الامر وذلك لا يمنع من تكليفه برده او عوضه عليه ولو لم يرد **اقول** وهذا يصلح نكتة وسرا للاجماع لانه ايضا لولا ذلك مستقلا **والظهر** في الاستدلال العدم ثبوت الاجماع مع منع ثبوت الدليل على جواز الرجوع في صورة التلف كان الاصل عدمه وقواعد الاتلاف ليس فيها ما يقتضي الضمان فيما نحن فيه بعد التلف وان حرمة تصرف البائع لا ينافي عدم جواز رجوع المشتري وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل لا يدل على الضمان لا حظ الظاهر وحرمة الاكل بالباطل لا تدل على الضمان الا من جهة بطلان المعاملة لا من جهة استرسال الغير فلا يدل على انه من اقسام الغصب يقتضي الضمان **و** ما ذكرناه يحتاج الى امارة ولطف قريحة يظهر لك انه يمكن ان يكون اكل المال بالباطل ولا يكون ضمان **و** كذلك قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي فانها لا يدل الا على اداء العين ولا دليل هنا على انه يجب ان تؤدي على وجوب العوض غاية ما يمكن ان يوجه من جانب العوض ان المشتري اذن في التصرف بشرط عدم تحقق اخذ العوض منه فان من الاذن وعند انتفاء الشرط ينتفي المشروط وتحقيق ان هذا الشرط لم يظهر من المشتري **بل** ظهر من مجرد كونه ثمنا للمبيع بان يكون مالا فرق له اقالة مع انه يعلم انه لا يصير مالا للبائع ابدا وبان في ملك صاحبه **مع** انه ظهر منه الاذن جزما في التصرف من غير تعليق على ما ذكر وكذلك في صورة تحقق ذلك العقد في نفس الامر وصونه بخلاف الان فانه لا يلتفت الى عوضه **و** فيه اشكال **هذا و** لكن لا فرق بين التصرف والتلف في يد البائع وانه لا ضمان جزما في الصورة الثانية لان المشتري سلطه برضاه التصرف والغاصب لم يتصرف فيه فيكون مثل الكتابة كما في البيع الفاسد عند بعضهم **و** ربما يحمل دعوى الاجماع على مثل هذه الصورة **و** هو مشكل **ثم** قال في الكفاية بعد اجراء الكلام ولا فرق في هذا الحكم بين كون البائع غاصبا او جاهلا مع علم المشتري بكونه فضوليا ولم يجز المالك كما هو مقتضى الغرض انتهى **و تلخيص** المقام انه لا اشكال في حرمة تصرف المشتري وضمانه مع العلم ولا في حرمة تصرف وتسليم البائع وضمانه ولا في ضمان المشتري مع الجهل انما الكلام في مقامين **الاول** في حرمة تصرف البائع في الثمن وضمانه له ويظهر من الاصحاب الاختلاف فيه فيظهر من بعضهم الحرمة مع عدم الضمان وعدمه وجواز الرد مقصا كما ظهر من الكتاب ومن بعضهم الجواز كذلك وهو ظاهر الشرائع ومن بعضهم الحرمة مع الضمان مطلقا كما نقل عن المحقق ومنهم من فصل في الضمان وجواز الرد بين صورة البقاء والتلف فقال بوجوبه في الاول دون الثاني وهو مختار العلامة وجماعة من المتاخرين ويظهر من بعضهم الضمان وجواز رجوع المشتري في صورة التلف ايضا مع توقفه على الاجازة كما يظهر من اللمعة ويلزمه عدم جواز الرجوع مع عدم الوقوع وكلام المفصلين غير مصرح بحكم جواز التصرف وعدمه **و** الاقوى في الضمان تعين الرد هو قول العلامة ومن تبعه **و** اما جواز التصرف وعدمه فما يظهر مما حكي عن المحقق الثاني حيث قال في مقام تصحيح عقد الغاصب بالاجازة ان الاصحاب فرقوا بين جهله بالغصب وعلمه لان المعتبر ان للمشتري استعادة الثمن مع بقاء عينه لعدم خروجه عن ملكه الى الغاصب لان الفضولي وتجويز تصرفه فيه عند الاصحاب التسليط عليه لا ينافي كونه عوضا بمقتضى عقد البيع اذ لو وقع الصحيح عشل ذلك عوض العقد الفضولي لكن اوقعه فضوليا لم يكن فاده ما ثبوت الاجازة للمالك انتهى كلامه ثم يقولون بالجواز وتوجيهه ان في اعقد الغاصب بالنسبة الى المشتري بعد اجازة البائع وحرمته لا يستلزم حرمة تصرف البائع في الثمن بسبب تسليطه عليه في حال البيع الفاسد لا بشرط فلا ينافي حرمة البائع وتسليم المبيع وحرمة تصرف المشتري فيه جواز تصرف البائع في الثمن بسبب التسليط المستفاد من المشتري لا بشرط كما ذهب اليه العلامة في النهاية من جواز التصرف في المعاطاة مع قوله بكونه بيعا فاسدا **الخامس** اذ ظهر للمشتري ان هذا يقتضي الامر توقف الاجازة ويشترط ان يرد لا يوجد منه المبيع فهو لا يمنع الضمان على جواز التصرف مع ان يحصل ذلك فهو ايضا لا ينافي جواز التصرف في الفعل غاية الامر رائب حرمة التصرف بعد ظهور ذلك مع بقاء العين **الثاني** جواز اخراج العين والظاهر انه ليس بمحرم لانه ليس بتصرف الا ان يكون مستلزما التصرف في المشتري وظنا يكون مستلزما الحرمة لما هو ثم وهذا فيما اقصده الغصب واما الغاصب التصرف فيه يمكن ان يقال ان حرمة الصيغة من حيث انه تصيغه غير معلوم بل المحرم انما هو التسليم الا على القول بكون مستلزم الحرام حراما **هذا كله** كلام في الرجوع الى المشتري ورجوع المشتري الى البائع **واما** لو رجع المالك الى البائع الغاصب واخذ منه فان كان المشتري عالما بالحال يرجع البائع عليه بالعين ان كانت باقية وبعوضها ان كانت تالفة وبمنافعها التي استوفى منها الا استقرار الضمان عليه لكون التلف في يده فكان العوض الذي اخذه البائع للمالك نقل بدل العين المغصوبة الى نفسه وصار قائما مقام المالك ولما كان التلف في يد المشتري فيرجع البائع عليه فان المشتري بسبب علمه كان غاصبا محضا وغصب المال من البائع **و** اما الثمن الذي اخذه البائع منه فقد تقدم حكمه من ان المشهور عدم الرجوع مطلقا **و** الاقوى التفصيل بالباقي والتالف **نعم** لو استوفى البائع منها منفعة قبل البيع او مضى زمان يمكن الاستيفاء منها او وصل اليها نقص ترتب عليه ضمان فهو على البائع ولا يرجع على المشتري لا في اول الامر ولا بعد الاخذ من البائع ولو كان المشتري جاهلا بالحال كان كالغاصب فيما يترتب على يده في غير حال البيع

في حرمة تصرف البائع في الثمن وضمانه

في جواز ... الضمان ...

ايضاً على المشتري فيما اغترم وهل يرجع عليه بالزيادة عن الثمن ان اخذ المالك عنه ففيه وجهان بل قولان اظهرهما عدم الرجوع لان المشتري كان مغروراً وتوجه الزيادة على البائع انما نشأ من فعله وهو الغصب وليس غرامة على غيره كما ان في صورة السابقة التي كان يرجع المالك على المشتري الجاهل اذا غرم في محو عوض العين التي بيده من الثمن في رجوعه على البائع بالزيادة القولان والاظهر هنا الرجوع لمكان غرور البائع وقد مضى في هذا الفصل بقي الكلام في الغرامة وتعداد القيمة وزمان اعتبارها فنقول ان كان التالف مثلياً فظاهر انهم بقيمته عليه بعوانه لا يجوز للغاصب التخلف عنه ان اراد المالك وللمالك مطالبة القيمة لو لم يرضها الغاصب فان اعوز المثل فقيمته يوم الدفع على اشهر الاقوال واظهرها لانه بسبب الاعواز لا يبرء منه عنه فهو في ذمته حين الدفع فيدفع قيمته وقيل يعتبر قيمته يوم الاعواز لانه وقت العدول الى القيمة وهو ضعيف لان العدول انما يتحقق لو طلبه وقيل باعتبار اعلى القيم من حين الغصب الى حين دفع العوض وقيل من حينه الى حين الاعواز الى حين الدفع والكل ضعيف وان كان قيمياً ففيه اقوال اقواها اعتبار يوم التلف وهو مختار الدروس ونسبه الى الاكثر كما ان المحقق نسب اعتبار يوم الغصب الى الاكثر وذهب جماعة الى اعتبار اعلى القيم من حين الغصب الى حين التلف وفي المحقق في احد قوليه الى حين الرد لنا انه مكلف برد العين ما دام باقياً ولا ينتقل الى القيمة الا مع تعذره وهو يوم التلف فيستقر في ذمته الى زمان الرد واستدل على قول الشيخ بان وكذا مثل دخول العين في ضمان الغاصب والضمان انما هو بقيمتها فيقضي بها من حين ابتدائه وفيه منع تعلق الضمان بالقيمة في اول الامر بل انما هو اذا تلف وقد يستدل عليه بصحيحة ابي ولاد في حكاية كراء البغل وفي جملتها ان ابا ولاد بعد تعيين كرى البغل ودفعه لانه خالف صاحبه فجاوز المحل في كتاب الصادق عن حكمه فقال انه ضامن للكرى فقال ابو ولاد فقلت ارايت لو عطب البغل او نفق اليس كان يلزمني قال نعم بقيمة بغل يوم خالفته فقلت فان اصاب البغل كسر او دبر او عقر فقال عليك قيمة ما بين الصحة والعيب يوم ترده عليه قلت فمن يعرف ذلك قال انت وهو اما ان يحلف على القيمة فيلزمك فان رد اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمك ذلك او ياتي صاحب البغل بشهود يشهدون ان قيمة البغل حين اكري كذا وكذا الحديث واستشكل فيه بان ذلك انما يتم ان كان المراد القيمة الثابتة يوم المخالفة واما اذا جعلنا الظرف لغواً متعلقاً بقوله يلزمك المستفاد من قوله نعم يعني ان اللزوم في يوم المخالفة فقدر القيمة غير معين يرجع فيه الى مقتضى الدليل وان لم يقل بكون الثاني اظهر فلا تم الظهور في مطلب المستدل مع منافاته لقوله يوم ترده .... بعد ذلك بل اقول يمكن دعوى ظهور الحديث فيما اخترناه فان سؤال الراوي عن كيفية بسبب التلف لا بسبب المخالفة فمطابقة الجواب للسؤال يقتضي ان يكون المراد نعم يلزمك يوم المخالفة هذا الحكم يعني يصير حكمك في هذا اليوم لزوم قيمة البغل ان هلك النادر وقيمته بعد معلوم انه ليس المراد قيمته حياً هو وقت قرب ما زمان موته الى الموت وهو قبيل التلف وهذا معنى قيمته يوم التلف واما تنكير بغل فلعله للاشارة الى انه يفرض حياً فيقيمه حياً والا فلا يناسب التنكير اذ البغل يوم المخالفة نحو الفرض والاستصحاب فالاولى تعريفه والظاهر ان المراد من قوله حين اكري حين الصحة والا فلا يقبل احد ضمنه وذلك للصحة من جهة ان الغالب عدم تفاوت القيمة في هذه المدة القليلة مع ان التايد بالاستصحاب ولخفاء البغل عن مالكه في ايام الغصب فيصعب معرفة القيمة الخ فان قلت كيف يجمع ما ذكرت مع قوله يوم ترده بعد ذلك فانه يقتضي ان تعلق الضمان المعلق بالتلف او بحصول العيب يوم المخالفة فان جعلت الظرف مستقراً من متعلقات القيمة فهو مخالف لما في الاسلوب السابق مع انكم لم يقل به احد على الاطلاق فلا يلايم ما ذكرت قلت هنا معنى ثالث وهو ان المراد بقوله عليك يلزم رد الارش مع رد البغل من باب الارشاد والوعد مورد الغالب يعني وقت تعلقه للارش حين رد البغل لانه تعلق الضمان بالارش عليك حين رد البغل و توضيحه ان ابا ولاد استعلم حكم البغل حين المخالفة من حيث الاجرة فقال انه يلزمه كراه فقال ابو ولاد متعجباً من ذلك حيث كان يعتقد ضمان قيمته ان تلف وكان يعتقد انه ان بقي البغل وسلمه فهو لو تجوز رد العين اذا كانت سالمة والا فيجب عليه غرامة قيمته واذا كان عليه غرامة القيمة بالتلف فكان البغل ضامن ماله لان هذا مقتضى رد القيمة كالبيع فكيف يجب مع ذلك الكرى ايضاً وقال اليس كان يلزمني الغرامة ان تلف فقال نعم يلزمك القيمة ان تلف وفي ذلك يجب عليك الكرى في ايام المخالفة ايضاً ولا تداخل الكرى والقيمة فالمراد انه بسبب المخالفة يلزمك القيمة وان لم يتلف واما الكرى فيجب سواء تلف ام لا فبيان وقت القيمة مسكوت عنه الا على الوجه الذي بيناه من ان المراد وجوب قيمته التالف الذي تعلق به يوم المخالفة بشرط التلف وقيمة التالف لما لم يكن له معنى حال كونه بالفناء فالمراد قيمته اقرب ما زمانه بالموت وهو المراد بيوم التلف الذي اخترناه فكان قوله يوم المخالفة ظرف لزوم التعليل لوجوب القيمة ان تلف يعني ان هذا الحكم انما هو بسبب المخالفة لا بمجرد المخالفة سبب تعلق القيمة بمعنى وان لم يتلف ثم استشكل انه ولا في حكم ما اصاب البغل بعض ولم يتلف هل حكمه حكم التالف بالمرة من وجوب رد القيمة وتملك البغل لنفسه او له حكم اخر فقال انه يلزمه الارش بتفاوت المعيوب لا قيمته تماماً فان البغل لم يخرج عن ملكيته فقال عليك تفاوت القيمة مع رد البغل المعيوب يعني قوله يوم ترده رد الارش حين ترد البغل الى الارش يتعلق بوجوب يوم البغل ولان ما يجب عليك الارش هو الارش الثابت عند الرد لا عند حصول النقص فحكمه ايضاً يوم المخالفة واما ذكره

الكري ان كان سالما او يدفع قيمته ان تلف مع كريه او وقت تلفه و كرايه او ارش يوم حصول النقص كما عبارة الفقيه يوم التلف و في صحيحة
الحديث واضح مما ذكرنا وكيف كان فلا اشكال في الاستدلال بهذا الحديث على هذا القول و لذلك لم يستدل المتقدمون به واكتفوا بالوجه الضعيف
الذي ذكرنا دليل القول الثالث ان مضمون في جميع حالاته التي من جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه وكذا بعده ويظهر ضعفه مما
مر من منع تعلق الضمان بالقيمة ما دام العين باقية مع ان مقتضى ذلك هو زيادة القيمة السوقية مضمونة بالعين عند بقائها و نزولها و نقصان
قيمتها حين الرد عن بعض القيم السابقة و هو خلاف المعهود منهم بل يظهر من بعضهم عدم الخلاف بينهم في عدمه بل ادعى بعضهم الاجماع عليه
واما التمسك بالاصل فهو ايضا لا ينتهض الا بملاحظة النظائر و اخذ الغاصب باشق الاحوال ايضا لا يساعده دليل الرجوع في القيمي الى المثل اليه و
الانتقال الى القيمة عند تعذره ولا يخفى ضعفه هذا كله فيما كان النقصان بسبب القيمة السوقية فلو كان بسبب نقصان في العين كما حصل
النقصان بسبب الجزء الحاصل عند الغاصب او دبر او عرج او غير ذلك ثم تلف ففيه من الاختلاف ظاهرا بل ادعى عليه الشهيد الثاني الاجماع و اما
عدم استيفاء الزيادة السوقية مع بقاء العين و ردها فلا اشكال فيه كما مر و عن الخلاف و ط السرائر التذكرة الاجماع عليه و كذا في المسالك و عن
الخلاف و في الكفاية انه المعروف من الاصحاب بقي الكلام في تحقيق معنى المثلي و القيمي و ما هو الحكم في الفرق بينهما و المشهور بين الاصحاب كما
في المسالك هو ان المثلي ما يتساوى قيمة اجزائه اي اجزاء النوع الواحد منه كالحبوب و الادهان فان المقدار من النوع الواحد منه يساوي مثله في القيمة
و نصفه يساوي نصف قيمته و هكذا اقول و لعل مرادهم اصالة تساوي قيمة الاجزاء ناشيا عن كونه مقتضى الذات و الحقيقة لا الامور الخارجية
والا فقد ينسج نساج شاه كرباس متساوية في العرض و الطول و الغزل و القماش بحيث لا يفرق بينها في المرغوبية و القيمة و ذلك لان ذلك ليس
مقتضى نسج النساج بخلاف القطن و الصوف مع انه لا يتم قيمة الصيد الاخر يعني تساوي نصف نصف القيمة و هكذا اذ قد يكون الثوب له قيمة معتنية
و اذا نصف ينصف القيمة و لا بعضه بل قد يصير القطعة من الثوب مما لا قيمة لها اصلا بخلاف القطعة لحنطة و الشعير و نحوهما فان المن من الحنطة يساوي
درهما فنصف من منه يساوي نصف درهم و هكذا و بناؤهم في ذلك على المسامحة الغالبة في العرف كما في حنطتين و شعيرين مع تفاوتهما في الجودة
و الرداءة فان الغالب عدم الاعتناء بذلك في المثلي فلا يلتفت الى النادر كما انهم قد يفرقون بين حنطتين و لا يفرقون بين الثوبين و ايضا الظاهر انهم
يكلون الامر في تعيين الانواع و الاصناف الى العرف و يعتبرون الاصناف ايضا و لا يكتفون بالحقيقة النوعية فانا نرى اهل العرف يفرقون بين التمر
الزاهدي و الخستاوي مع كون الحقيقة النوعية متحدة فيهما و كذا بين حليب البقر و الغنم فيعتبرون المثلية في كل صنف بخلاف افراد الزاهدي و الخستاوي و كذا
الالبان فانهم يسامحون فيها و الظاهر ان مرادهم بالاجزاء هو الاشخاص التي يصدق عليها النوع لا ما هو مركب منها مثل القشر و اللحم و النوى في الحبوب
و الثمار فلا يرد ان قيمة النوى منفردة مع الالبان فلا ينقض الجميع بذلك و كذا لا يرد النقض بالدرهم و الدينار اذا كان درهم ما من الدراهم فيه خمس
منها يسوى خمسين غيرها و لا يلزم ان يسوى نصف دينار اشرفي بنصف دينار بخشي دائما صحاحا و لا يرد ايضا ان يكون الثوب مثليا لما ذكرنا من اعتبار الحقيقة
النوعية في المماثلة لا الامور الخارجية من نحو السكة على الذهب و الفضة فهو لا ينافي اعتبار الذات و الحقيقة نعم ان كان اختلاف السكة يخلف
الصنف الواحد في المماثلة كما مر في التمر و تحقق ذلك في الثوب مشكل و بالجملة لا يخلو المقام من شوب الاشكال و قد عرفوه بتعريفات اخر اسلمها
كما ذكره في المسالك عن الدروس و يشبه في الروضة انه المتساوي الاجزاء و المنفعة المتقارب الصفات و لعل المنفعة في كلامه معطوفة على القيمة المقدرة يعني التساوي
الاجزاء في القيمة و المنفعة و يمكن ان يكون نظره في زيادة المنفعة الى اخراج مثل الحنطة و الحمص بملاحظة الاصناف كما ذكرنا و الحاصل ان لم يرتفع
مع الاشكال في تعريفها ليس لها ماخذ واضح الا دليل الاعتبار ان المثلي حكمه كذا و القيمي حكمه كذا و لان المراد بهما ماذا فتفريع الحكم انما يتم مع ورود لفظ
في الدليل و الرجوع فيه الى ما يفهم العرف و اللغة و هو مفقود و قد يستدل في المقام بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم بمثل ما اعتدى عليكم و جزاء سيئة سيئة
مثلها و لا يخلو عن اشكال لان المراد من الاية اما بيان التشبيه الخاص يعني لا يتجاوز عن مقدار الاعتداء اما اصل ... بان يكون المراد المشابهة في المقدار
فلا يمكن التمسك و لا يفيد تعيين المماثلة المصطلحة بل المراد التساوي في مقدار الاعتداء مثل القتل و الجرح و اخذ المال فلا التفات في الاية الى كون الاعتداء
و المعتدى به بعنوان المثل او القيمة فيخير بينهما فيكون الامر للتخيير بين الاخذ و العفو بين الاخذ باي نحو كان ففي الاية حكم واحد هو الرخصة في اعتداء
بمقدار اعتداء المعتدي و ان لا يتجاوز و ان كان المراد بالمقدار هو المنزلة و المقبولية بمعنى ان يحكم اهل العرف بانهما متساويان في النفعة و الفائدة و يرضى المقابل
بتملك كل منهما مقام الاخر للتساوي في الكم و الكيف في الوزن و الكيل و ح فالحكم يكون مثلا مصطلحا او قيمة مسكوت عنه سواء كان المعتدى به مثليا
او قيميا و ان كان المراد التشبيه المطلق فيقتضي جواز الاعتداء على نحو ماثل اعتداء المعتدي في الاعتداء و المعتدى به فهذا الاطلاق بضميمة العموم
في كلام الحكيم و ح فهو يشمل حكمين الاول الرخصة في الاعتداء و الثاني ان ذلك يكون على سبيل المثلية في كل شيء و هذا ايضا يشمل المثل و القيمي

ان حصل النقص وعلى الاول لا يعلم بهما ما يظهر من اعتبار الاعلى يوم حصول النقص م
ليل واما القول الرابع ففصل
تحقيق معنى المثلي والقيمي
ان يكون م
حقيقة النوعية و ذاته هو مقتضى م
فان عشرة من الدنانير م
متقارب الصفات م
و المنفعة م
مما الا تساوي قيمة النوع الواحد في تعريف الشيء بكيف ... تفاوتها في الصفات

كل منهما يجب اعتبار المماثلة في الاعتداء والمعتدى في كل شيء وهو يشبه مذهب ابن الجنيد بلزوم المثل في القيمي ايضا الا مع التعذر فلا بد لها لا اية
على التفصيل المشهور فالمناص بان يبنى تفسير الاية على الوجه الثاني و يخصص عمومه بدليل خارجي مثل صحيحة ابي ولاد بوان حكم القيمي ليس داخلا في
الاية او يعترف بمذهب ابن الجنيد فيندرج مسئلة الرجوع الى المثل في المثلي تحت عموم الاية لا لان لفظ المثل فيها بمعنى المثل المصطلح الا ان
المماثلة المعتبرة في الاية بالمعنى الاعم ويخرج القيمي بما يعني مذكوره وبالجملة فظهر تحقق الخلاف في الرجوع الى المثل في المثلي لا الخلاف في
الرجوع الى القيمة في القيمي اولا الا من ابن الجنيد والمحقق في بعض قوليه لظاهر فالدليل في المثلي هو عموم الاية على التفسير الثاني وشذ خبر منها
وفي القيمي على المشهور الصحيح مؤيدا بسيرة المماثلة التامة في القيميات الخالفة بلا اطراد المطلق في الاحكام الشرعية المربوطة بالقواعد الكلية العمرى
لما كان في تحقق المثلي والقيمي خفاء ولا يظهر تفسيرهما من الايات والاخبار وقد وقع الاختلاف في تفسيرها فما وقع الاتفاق على كونه مثليا كالحنطة
والاتهام فيثبت حكمه بلا اشكال فما اختلف فيه فيرجع في حكمه الى عموم الاية كالمتفق عليه من القيمي مثل الدار والبستان والامثال الثوب ونحوه
تحجنا متحلا احد الاقوال في المثلي فيبنى عليه فالامر يرجع الى التخيير والبناء على احد الاقوال وقد عرفت ترجيح الشيخ فيهما ولكن يجب على ما حققنا اذ
المصالحة بما يرضى الطرفان ثم ان الظاهر من الاية رخصة للمالك باخذ المثل بالمماثلة التامة انه رد قيمة المالك فلا يجوز للغاصب تبدل الا وزنه مع
نقاصته ذلك لانه لا يجوز للمالك مطالبة الغاصب بالقيمة فان لفظ المثل في حكم الثمن والعوض في حكم الثمن ويجبره بيد البائع في تعيين
الثمن فيجوز للمالك مطالبة القيمة ايضا اذا كان لا يرضى الا بذلك في عوض ماله ولا يمكن التمسك باصالة براءة الغاصب عن لزوم شيء يحتمل
شغل الذمة الموقوف برائتها باداء حق المالك في رضاه لكونه مظلوما ولكن فتاويهم بتعين المثل في المثلي والقيمة في القيمي يعني عدم جواز تعرض
المالك فيه المثلي بدون رضا الغاصب في لا مطالبة المثل في القيمي ان لم يرض الغاصب بالمثل وعدم منع الغاصب للمالك عن المثل لا يرضى بذلك لا انه
لا تدل على ذلك فتامل دليلهم انما هو عدم الخلاف في المثلي وصحيحة ابي ولاد في القيمي ثم ان ههنا احتمالا اخر في تفسير الاية وهو ان يكون المراد
التشبيه نفس الاعتداء وايجاد ماهيته من دون النظر الى المقدار ولا المماثلة نظير الصلوة في قولنا اللهم صل على محمد وال محمد كما صليت على
ابرهيم وال ابرهيم على احد الوجوه فيه وهو بعيد سيما بملاحظة الحكمة وظهور كلمة ما في الموصولية لا المصدرية ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام
في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها ولعل الظهور في ارادة العموم المقام الرابع الكلام في شراء الفضولي يشمل البيع على ما صرح جماعة منهم العلامة
في التذكرة قال لو اشترى فضوليا فان كان بعين مال الغير فالخلاف في البطلان على الاجازة الا ان ابا حنيفة قال يقع للمشتري بكل حال وان كان
في الذمة لغيره واطلق اللفظ قال علماؤنا يقف على الاجازة فان اجازه صح ولزمه اداء الثمن وان رد نفذ عن المباشر وبه قال الشافعي في القديم
واحمد انما يصح الشراء لانه تصرف في ذمته لا في مال غيره وانما وقف على الاجازة لانه عقد الشراء له فان اجاز لزمه وان رده لزم من اشتراه قوله
قوله فالخلاف في البطلان والوقف على الاجازة خبره محذوف يعني الخلاف المعهود في البيع موجود فيه قوله الا ان ابا حنيفة لعل مراده ان ابا
حنيفة يقول بصحة البيع ولزومه للمشتري سواء قلنا ببطلان العقد لمالك الثمن وعدم الانتقال اليه راسا او قلنا بوقوفه على الاجازة فيكون مذهبه
ان المبيع ينتقل الى المشتري الفضولي لا بمجرد البيع فان اجازه مالك الثمن فينتقل المبيع اليه ويستقر الثمن في ملك مالك المبيع والا فهو لازم للمشتري وعليه
غرامة الثمن لمالكه كما ان مذهبه في الوكالة ايضا ان الوكيل اذا اشترى ينتقل اليه اولا ثم منه الى الموكل ثانيا وخالفه الاتفاق على خلافه والزموه بانه يلزمه
انعتاق اب الوكيل ومثله ممن ينعتق على مالكه حين تجرد شراء الوكيل وهو لا يقول به وعارضوه ببيع الولي والوصي عن الصغير ثم لا ادري ما نقلوه عن ابي
حنيفة في صورة العكس والذي نقلوا عنه في البيع هو المذهب المشهور عندنا بوقوفه على الاجازة لا البطلان الا انه لا يلائم هذا التفصيل الذي ذكرنا
مراده ويلزمه على هذا ان البائع فضوليا اذا باع فرس انسان بفرس فضوليا ان ينتقل اليه الفرس بمجرد العقد فان اجاز مالك الفرس انتقل الفرس اليه واستقر
الفرس في ملك المشتري وان لم يجز ياخذ فرسه وكان الفرس مال الفضولي ويلزمه غرامة قيمة الفرس لمالكه وكيف كان فالاقوى التحقيق في الشراء ايضا ذلك
على الاجازة للعمومات التي ذكرناها في البيع ولخصوص رواية البارقي فانها مشتملة على الحكمين وكذلك حكمه حكم البيع في جميع ما تقدم من الاحكام في الفضولي
المصطلح والغاصب في احكام الرجوع والرد قوله وان كان في الذمة لغيره واطلق اللفظ الخ في هذا الكلام قيود او بعبارة الاول ان يكون الشراء في
الذمة يعني لا بالعين والثاني ان يكون في ذمة نفسه لا في ذمة الغير كما يدل عليه قوله بعد ذلك لانه تصرف في ذمته لا في مال غيره فلا يرد ان توكله
لغيره ظرف مستقر صفة للذمة والثالث ان يكون الشراء في ذمته لغيره لا لنفسه والرابع ان يكون قد اطلق يعني لم يقل اشتريت لفلان فقال اشتريت
واطلق وانت خبير بان الشراء في ذمته نفسه لا لغيره معناه انه اشترى في ذمته ولكن لو اراد ذلك الغير هذا البيع جعله له ومعنى الجعل هنا انشاء
المعاملة كما يدخل ذلك في باب اجازة الفضولي فان تصدى في اجازة الفضولي اما بيع مال الغير فضوليا او الشراء بعين مال او الشراء في ذمة الغير بان قد يكون

مع التشديد
الا

بل
لان المماثلة
المصطلح من

في الرجوع الى المثل في المثلي والى القيمة في القيمي

لا امتناع
مالك الثمن القيمة
لو بذلها الغاصب في
القيمي ايضا

الكلام في شراء الفضولي

الوقف

الاصحاب

في نقل كلام العلامة وتوجيهه

في البيع في ذمة الغير ايضا بل قد يتصور في البيع في ذمة الغير اجنبيا ولعله في مثل ما لو كان المجبر بزعم ولاية كبيع المفلس ونكاح بنت الاخ او الاخت على العمة او الخالة او الامة على الحرة وهذا ليس بواحد منها **و** المناسب في هذا المقام ان يقال اذا اشترى في ذمة الغير واطلق اللفظ ينوى كونه له ينبغي ان يكون الشراء له وفي ذمة الغير من دون ان يذكر تلك نظير ما ذكروه في باب الوكالة ان الوكيل اذا اشترى بنيته ان يكون للموكل بعين ثمنه للموكل ثم انكر الموكل الوكالة ولم يثبت فقد ذكروا انه يقع عن الوكيل ظاهرا او باطنا وان كان يكون له باطنا ايضا اشكال **و** استندوا في ذلك بان الخطاب مع والبائع خبير وكلف بالباطن فاذا لم يثبت الوكالة الا بالبينة ولا يعلم الباطن فيلزم البيع ويثبت عليه الثمن فهكذا ايضا اذا اشترى للغير فضولا او اجنبي المشتري بذلك ولم يجز ذلك فيلزمه البيع ويلزمه الثمن لان المفروض ان المخاطبة على سبيل الاطلاق وينصرف الى ذمة المشتري فالفرق بين الشراء في ذمة الغير فضولا مع السكوت عن ذكره وبين الشراء بعين مال الغير انه في الثاني اذا لم يجز بطل راسا عند غير ابي حنيفة وفي الاول يبطل بالنسبة الى الغير ويلزم المشتري وان كان في الشراء في ذمة الغير واما اذا ذكر في اللفظ انه يشتري به للغير فمع عدم الاجازة يبطل راسا لان العقد تابع للقصد نعم ذكر ما نسبته للغير علما انه له بعضه لنفسه فكيف يلزم بسبب ان ما وله بيد كونه انه يلزمه في ظاهر الشرع كما هو مقتضى اطلاق الخطاب وعدم التكليف بالباطن **ثم** انه يظهر من كلامه هنا ان اصحابنا مختلفون في البطلان وكونه موقوفا على الاجازة اذا كان في الذمة للغير او في ذمة الغير علينا حققنا ان الانصراف الى المشتري مع الاطلاق وانهم مختلفون فيما لو اشترى في ذمة الغير مع ذكر الغير **و** بالجملة كلامه هنا لا يخلو من تعقيد واضطراب **و** **التحقيق** ان الاظهر صحة البيع والوقوف على الاجازة اذا اشترى بعين مال الغير والبطلان راسا ان لم يجز **و** هكذا اذا اشترى في ذمة الغير مع تسمية **و** اما اذا اشترى في ذمة الغير في النية وسكت عن التسمية ولم يجز فيقع عن ظاهر الا باطنا بل هو مال البائع في الباطن فيعمل بالتقاص **و** من جميع ما ذكر يظهر ان قوله وان كان في الذمة لغير ويمكن ان يريد بما يشمل البيع في الذمة ايضا وان كان بعيدا عن اللفظ **و** كيف كان فيدل على القول على اتحاد حكم الذمة مع حكم العين عند تعين ذمته بسبب الاجازة اذا اشترى في ذمة الغير كما هو ظاهر عبارته فيصح اذا اشترى في ذمة غيره واجازه بطريق الاولى **المقام الثاني** هل يختص جريان الفضولي بالبيع والشراء او النكاح او يعم جميع العقود او يبطل راسا الشهر بل بنى جميع العقود للعمومات المتقدمة وخصوص روايات الباب كما مرّ غيرها تماما في البيع **و** اما النكاح **فعن** المرتضى الاجماع عليه مطلقا في الحرة والعبد **و** عن ابن ادريس في الحرة والشيخ في الخلاف في العبد **و** يدل على جريان الفضولي فيه اخبار كثيرة جدا لعلها قريب من حد التواتر من طرق العامة والخاصة **منها** صحيحة ابي عبيدة الحذاء في نكاح الصغيرين **و** **منها** رواية محمد بن مسلم عن الباقر عن رجل زوجته امه وهو غائب قال النكاح جائز ان شاء الزوج قبل وان شاء ترك **و** حسنة زرارة لابراهيم بن هاشم عن ابي جعفر قال سالته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز **و** في حديث اخر عن زرارة قلت لابي جعفر فان اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه **و** توجيه هذه الروايات ان المراد من المعصية فيها الابتداء بكونه هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والافعال الفعل السيد ايضا معصية **و** **الحاصل** انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة بيع الفضولي بعد الاجازة فمنع وعدم اذن السيد غير مضر **و** **بالجملة** ان المراد ان العقد ليس خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا **و** يمكن ان يقال ان المراد من توجيه الامام النهي هنا وتعلقه بامر خارج عن المعاملة الجمع بما معها في الوجود كالمعاملة مع الاجنبية واجراء الصيغة معها الى غير ذلك من الاخبار **و** يؤيدها ايضا ما ورد في اجازة العمة والخالة لنكاح بنت الاخ والاخت والحرة لنكاح الامة وغير ذلك **و** **بالجملة** الاظهر صحة النكاح الفضولي مطلقا للعمومات والاخبار الكثيرة في موارد الخاصة **و** قد تقدم الكلام في البيع والشراء وادلتهما وقد يستدل بثبوتهما في النكاح على ثبوتهما في جميع العقود بطريق الاولى لما تواتر الفتاوى والاخبار على ان الامر في النكاح اشد ولا يجوز التسامح فيه بما يتسامح في غيره **ثم** بعد ما ثبت الحكم في البيع والشراء والنكاح فالظاهر ثبوتهما في سائر العقود كما يظهر من الروضة حيث قال ولا قائل باختصاص الحكم فاذا ثبت فيهما ثبت في سائر العقود نعم قيل باختصاصه بالنكاح لورود النص فيه لو نوقش في حجية عمومه انتهى **و** قد عرفت الحال ودخول سائر الادلة مع انها الاجمال للمناقشة فيما بيننا **و** اما حجة سائر الاقوال **فحجة** القائل باختصاصه بالنكاح هو الاخبار وضعيفة بان الاثبات في الاخبار لا يحصر في القائل ونقل في الروضة ونقل القول بالبطلان في النكاح والبيع ايضا عن الشيخ في الخلاف ولم يظهر منه التخصيص **و** قد عرفت الدليل في غيره ايضا **و** اما القول بالبطلان في جميع العقود فهو من الشيخ في المبسوط وفخر المحققين **و** قد مر الاشارة الى ادلتهم واستدلوا على خصوص النكاح ايضا بالاصل وتوقيفية العقود الناقلة فلا يخرج الا بدليل وببعض الاخبار العامية مثل ما روي من عائشة قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل وما رواه ابو موسى الاشعري عنه لا نكاح الا بولي و

في تحقيق ما هو الحق في الفضولي

الوقف على الاجازة اذا كان الشراء بعين مال الغير كالبيع ولا يضر لو ذكر في ذمته

في جريان الفضولي في جميع العقود



رواه جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وفي رواية ابن عمر فنكاحه باطل ومن روايات العامة ما قال قلت لابي عبد الله ع في الرجل يتزوج
بغير اذن اهلها قال هو زنا ان الله تعالى يقول فانكحوهن باذن اهلهن **والجواب** بعد القدح في سند الروايات بانها محمولة على ما اذا لم يلحقه الاذن و
ان المحصّلة بالاجازة فليس نكاحا بدون الاذن **مع** انها معارضة باقوى منها سندا ودلالة واعتضادا او الاصل مخرج عنه والدليل عموما وخصوصا
**واما** الكلام فيه **مع** ان الدليل موجود عموما وخصوصا كما عرفت **واما** الاجماع المحكي عن الخلاف في الفساد فهو ضعيف غايته لاسيما مع ظهور
لعدم فخر المحققين والمحقق على خلافه **المقام الثاني** اختلفوا في اشتراط كون العقد له مجيز في الحال ام لا فعن الشهيد وابن المتوج والمقداد
والمحقق الثاني رحمهم الله تعالى العدم **و** رجح العلامة في القواعد الاشتراط **و** يظهر من بعضهم التوقف والاشكال **و** تمام نسب الى العلامة في القواعد ايضا
**و** نحن ننقل عبارته **و** نذكر ما يظهر لنا منها ثم نتعرض لما في الايضاح وغيره **قال** في القواعد الاقرب اشتراط كون العقد له مجيز في الحال فلو باع
مال الطفل فبلغ واجاز لم ينفذ على اشكال وكذا لو باع مال غيره ثم ملكه واجاز **اقول** الظاهر ان المراد ان صحة عقد الفضولي بعد كون اشتراط صحته
ولزومه وترتب ثمرة البيع عليه بحصول الاجازة من المالك او وليه مفروغا عنه في الجملة قد اختلف في اشتراطه بوجود المجيز حال العقد وعدمه فاختار هو
الاول فقال الاقرب اشتراط كون العقد له مجيز اي يعتبر في صحة العقد الفضولي بمعنى قابليته للزوم بحصول الاجازة مشروط بوجود المجيز من حيث انه مجيز ومن شأنه
الاجازة بالاستعداد حال العقد فلفظ المجيز مشتمل على الذات وصفة والصفة يمكن ان يكون المراد منها من شأنه الاجازة بالاستعداد بمعنى
اتصافه بها بالقوة مطلقا او بالقوة القريبة من الفعل ولما كان المتبادر من الاخبار الواردة في الفضولي في البيع والنكاح مغايرة العاقد والمجيز وان المجيز
هو المالك حين العقد والعاقد هو غير المالك **فمراد** العلامة انه لا بد ان يكون المجيز الذي هو غير العاقد ويتم ثمرة العقد باجازته موجودا حال
العقد اذ هو المستفاد من الادلة وليس في الادلة غيره والمستفاد منها انه لا بد ان يكون الذات متصفا بوصف كونه مجيزا حين الاجازة بالفعل
او بالقوة القريبة منه وان يكون مالكا او وليا حين العقد وانتفاء هذا الوصف حين الاجازة وانتفاء هذا الشرط اي تحقق المجيز المتصف بهذا
الوصف حين الاجازة اما بانتفاء وصف المالكية حين العقد كالفرع الثاني اي ما لو باع مال الغير ثم ملكه واجاز فان المالك لم يكن حين العقد
مالكا للبيع فلو اجاز بعد ما ملكه فهو ليس باجازة صادرة من المالك حين العقد فينتفي المجيز حين العقد ولا يكفي مجرد وجود ذاته حين العقد وان
حصول المالكية بعد العقد اما بانتفاء وصف المجيزية حين العقد مثل الفرع الاول فان الطفل وان كان مالكا وقابلا للاجازة ولو بالقوة لكن يشكل
في ذلك بسبب امكان الاكتفاء بمطلق القوة وعدمه مما يعتبر طول المدة بعد كونه من قبيل الحصول **فعلى** هذا كان الاولى تقديم الفرع الثاني على الاول
حتى لا يتوهم رجوع الاشكال على الفرع الثاني ايضا لوضوح عدم كون المجيز بوصف المجيزية المستلزم للمالكية بالفعل او القوة فيه اصلا بخلاف الفرع
الاول **واما** الامكان الذاتي اعني قابلية البائع فهو في الفرع الثاني بذاته للمجيزية فلا ينفع في شيء مع وجود المانع عن الاتصاف بالاجازة المنتسبة الى من
مالكا لكونه متصفا بضد المجيزية حين العقد وهو عدم المالكية فلعله في الحكم بالصحة هو الامكان الاستعدادي وهو مفقود في الفرع الثاني بخلاف
الفرع الاول **ولما** الامكان الذاتي اعني قابلية البائع فهو في الفرع الثاني ذاته للمجيزية فلا ينفع في شيء مع وجود المانع عن الاتصاف بالاجازة المنتسبة
على كونه مالكا لكونه متصفا بضد المجيزية حين العقد وهو عدم المالكية فالمعيار في الحكم بالصحة هو الامكان الاستعدادي وهو مفقود في
الفرع الثاني بخلاف الفرع الاول لحصوله فيه **و** وجه اشكال العلامة تردده ان المعتبر هل هو اقرب مراتب الامكان الاستعدادي فلا يصح اجازة
الصبي بعد البلوغ اذ المعتبر مطلقه فيصح **و** الاقوى صحته لما يستفاد من صحيحة ابي عبيدة في نكاح الصغيرين وعمومات العقود **و** يظهر مما ذكرنا ان في
كلام العلامة مسئلة وفرعين **اما** المسئلة فهو اشتراط وجود المجيز وعدمه حال العقد **واما** الفرعان فهو قوله فلو باع مال الطفل **و** قوله وكذا
لو باع والاشكال متعلق بالفرع الاول لا باصل المسئلة ولا بالفرع الثاني وليس فيه قرينة الا تقديمه الفرع الاول على الثاني مع الاول في الاشكال
**وقد** وقع في الاشكال كلام الايضاح هنا محاحيث **قال** بعد ذكر مجموع العبارة التي نقلناها هنا مسئلتان الاولى هل يشترط
المجيز لعقد الفضولي في الحال يحتمل ذلك و يبتني على مقدمتين الاولى معنى صحة بيع الفضولي قبل الاجازة امكان اجازته بترتب اثره عليه امكانا قريبا
اقرب المراتب من مراتب الامكان الاستعدادي لا نعتبره من اجتماع الشرائط فاذا بقي من شرائط بيع الفضولي شرط واحد هو اجازة المالك او
وليه وكان حصولها ممكنا امكانا قريبا ايضا حكم بصحة بيع الفضولي او صلاحيته لان يترتب عليه الاثر حالا وعدمها الثانية كل ما امتنع وقوع شرط
فيه تمتنع وقوع المشروط الثالثة البيع اذا بطل في وقت بطل دائما فحال عدم المجيز يمتنع ترتب اثره ولا يصلح لترتب الاثر عليه فلا يحصل معنى
بل معنى البطلان واذا بطل لم يكن ان يترتب صحته ويحتمل عدم الاشتراط لانه لا يشترط اقتران الاجازة بالعقد بل يجوز تأخرها زمانا طويلا فلا تم
اشتراط الاستعداد القريب **و** اعلم ان الفرع مبني على شبه الاشاعرة واما على قولنا ففي صورة واحدة وهي بيع مال الطفل على خلاف المصلحة او

في بيع الصبي [illegible]

في توضيح العقود عند الكلام

في اشتراط وجود المجيز في حال العقد

بوجود الشرائط وعدم الموانع بالمصراف بمعنى اتصافه م

في نقل كلام [illegible]

حين تحقق بوصف المجيزية بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل م

الموقوف لابهام معنى الفرع الثالث

في توضيح كلام [illegible]

الشرع له المسئلة الثانية اذا باع مال غيره ثم ملكه يحتمل الصحة لان اجازة المالك موجبة لصحة فعل المباشر فملكه اولى لان عقد الفضولي سبب
صالح للتاثير عند وجود الشرط وقد تحقق ولزوال المانع وهل يتوقف على اجازته اشكال من حيث ان الرضا الاول لم يكن من المالك من حيث تحقق ملكه
اعتبار ويحتمل البطلان لتضاد ملكي شخصين لشيء واحد بعينه وقد تحقق احد الضدين فينتفي الآخر والضعيف متروك انتهى قلنا بصحة بيع الفضولي صحيح البيع
هنا من غير توقف على اجازة البائع انتهى كلامه ره حيث جعل كلام المص ره مسئلتين ان عقد الفضولي له اطلاقان احدهما توصيفي وهو
العقد المعهود المصطلح الذي يبيع البائع مال غيره منيبا عنه منزلا لا ثم يجيز المالك البيع فهو اسم لمجموع العقد والاجازة والثاني اضافي يعني
بيع غير المالك مال غيره مع قطع النظر عن حصول اجازة من ذلك المالك او غيره فلفظ الفضولي في هذا الاطلاق صفة للبائع لا للبيع والبحث
عنه في هذا الباب بالمعنى الاول فالمسئلة الاولى في كلام المص هو انه هل يكفي الاجازة من المالك وان كان غير متمكن حين العقد للاجازة ام
لا فاختار عدمه فكلامه حيث قال الاقرب اشتراط كون العقد له مجيز في الحال في قوة الاقرب عدم صحة العقد الفضولي المعهود المصطلح اذا لم يكن مجيز
حال العقد متمكنا للاجازة بالامكان الاستعدادي وهو ما كان وجود شرائطه وانتفاء موانعه على وجه اقرب المراتب من الاستعداد ويتفرع عليه
بطلان اجازة الصبي لبيع ملكه ح فصح جعله بيع الغير مال المالك ثم تملكه عنه بالاشتراء ونحوه مسئلة اخرى معطوفة على مسئلة بيع الفضولي
التوصيفي المعهود فكما لا يصح البيع الفضولي المصطلح الذي من فروعه بيع مال الصبي اذا لحق اجازته بعد البلوغ فكذا لا يصح بيع الشخص الفضولي مال غيره
وان ملكه بعد ذلك فالمعطوف ليس بداخل في المعنى المصطلح بل هو مسئلة اخرى لذلك فكلما قول المص ره واجازه عنه وسيأتي الكلام فيه عليحدة
هو مسئلة من لا امكان يحقق فرض هذه المسئلة بدون الاجازة فاتضح كمال المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ومما يوضح غاية الايضاح الاسلام
في المسئلة الثانية بالنسبة المالك عن الاجازة وكذا الاشكال في الاحتياج الى الاجازة ح ويظهر مما ذكر ان مذهب المص البطلان في المسئلة الثانية
في صورة عدم الاجازة بطريق الاولى فمذهب المص على هذا صحة البيع الفضولي مع امكان اجازة المجيز على اقرب مراتب الامكان الاستعدادي كما
كان المالك الغائب حاضرا فيسهل اجازته بدون الاشكال وصحته في غير اقرب المراتب كالطفل مع الاشكال وعدم الصحة في المسئلة الاخرى المعطوفة
بقوله وكذا سواء اجاز ام لا ولنشر هنا الى توضيح بعض الاغلاقات في كلام الايضاح **قوله** في الحال يعني في حال العقد **قوله** معنى صحة بيع الفضولي
قبل الاجازة مراده الصحة المترتبة على نفس العقد مع قطع النظر عن لحوق الاجازة و يوضح تفسير الصحة بصلاحيته لان يترتب عليه الانتقال
وقوعه **قوله** يعني اقرب المراتب من مراتب الامكان الاستعدادي **اعلم** ان الامكان الخاص ثلثة اقسام **الذاتي** وهو كون الموضوع قابلا
للتحقق والوجود بالذات سواء كان محفوفا بالموانع ام لا وسواء كان للمستمر مرجو الزوال ام لا ففي كل هذا الامكان بحاله بالنظر الى الذات **والثاني**
الامكان الوقوعي وهو ما لم يكن محفوفا بمانع مستمر الوجود كالنسبة بضد الحقيقي او لاحد اضداده المشهورة فان كان محفوفا به فهو وان كان ممكنا
بالذات لكنه ممتنع بسبب ما وقع في الخارج من المانع المستمر **والثالث** الامكان الاستعدادي وهو الامكان الذاتي بشرط زوال المانع وحصول الشرائط
بالفعل او بالقوة القريبة منه وسمي الاول استعدادا تاما والثاني غير تام والمشهور لم يفرقوا بين الوقوعي والاستعدادي بل ادرجوا الاول في الثاني
**قوله** او صلاحيته فان لم يترتب عليه الانتقال وقوعه عطف على صحة بيع الفضولي بكلمة او دون الواو نظرا الى ان الصحة انما هو ترتب الاثر والاثر هنا
اما يتصور بالنسبة الى ماهية البيع وهو انتقال الملك فهو لا يحصل جزما حال العقد فلا يمكن ان يوصف العقد بالصحيح بقول مطلق بمعنى ترتب اثر البيع الانتقالي
بل صحته بالنسبة الى الانتقال انما هو بعنوان الصلاحية واما يتصور بالنسبة الى هذا العقد الخاص وهو نفس صلاحيته لترتب اثر ماهية البيع الذي
هو نفس الانتقال فيصح ان يحكم بانه صحيح بقول مطلق لان ترتب الاثر حاصل بالفعل والصلاحية فالمعطوف عليه ناظر الى الثاني والمعطوف الى الاول
فقوله حال وقوعه يتعلق بالترتب وكذلك ان تجعل عطفا على امكان ترتب اثره عليه والمراد ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر وهو الانتقال فان جعل
الاثر هو الانتقال فهو حاصل بالامكان وان جعل هو صلاحيته لترتب الاثر فهو حاصل بالفعل وهذا اظهر ثم ان الظاهر من كلام الشارح انه جعل
اجازة الصبي بعد البلوغ من باب الامكان الذاتي لا الاستعدادي وان كان مقارنا للبلوغ وهو مشكل لعدم الفرق بين الطفل الكامل الثاني
الممكن لاجازته والطفل المراهق في الامكان الذاتي الا ان يقال انه جعل المحال الشرعي بمنزلة المحال العقلي كما يشعر به **قوله** في المقدمة الثانية قال المقدمة
الثالثة ومن قوله فلا نسلم اشتراط الاستعداد القريب مع ملاحظة تفريع حكم الصبي المشعر بانه ليس من باب الامكان الاستعدادي ثم قوله وما علم
ان هذا الفرع مبني على مذهب الاشاعرة الظاهر ان المراد من مذهب الاشاعرة هو انكارهم الحسن والقبح العقليين وان العقل ليس بحاكم في شيء و
لما على قولنا من استقلال العقل بادراكهما في الجملة فلا مانع من تجويز مال الصغير وشرائه فضولا اذا اقتضت المصلحة ذلك مع ان قوله تع ولا تقربوا
مال اليتيم الا بالتي هي احسن يقتضي متابعة الحسن العقلي اذ الخطاب عام ولا يخص الاولياء بعزيمة قوله تع قبل ذلك ولا تقتلوا النفس التي حرم

ومن جملة ما ذكرنا في بيع الفضولي

معتبرا لانه لم يكن م

ويمكن توجيه كلامه ره م

الاول الامكان

المانع مستمر الزوال اولا سواء كان

بالصلاحية ٦ فان جعل الاثر

بالفرع ما ذكر المص من قوله فلو باع مال الطفل ... الطفل اذا ... م

اللهم الا بالحمل فانحاز المكلفين الغرض على وجه الاحسن فهذا البيع والشراء على وجه المصلحة فيتم الجواز وبطل قول الاشاعرة اذ من الظاهر ان المراد هنا
ليس من الحسن ما هو معتبر الشرع بالخصوص كما ترى في قوله تعالى هل ما على المحسنين من سبيل ولذلك استدلوا بعلى صحة تصرف ثقات المؤمنين
في اموال اليتامى وغيرهم على وجه المصلحة واما الاشاعرة فيقولون لا ندري معنى الحسن في الاحسن الا ما امر به الشرع وعلى هذا فيمكن
ادراجه تحت وجود المجيز اذ لهم ان يجوزوا مع المصلحة ايضا فيحمل بيع مال الصغير فضولا مع المصلحة ليس من فروع عدم المجيز حال العقد الا على مذهب
الاشاعرة ويمكن ان يكون نظره مع هذا الى ان في بيع مال الصغير فضولا مصلحة وفي تركه ايضا مصلحة لكن كان البيع اصلح فهل يجب العمل بالاصلح
ام لا فذهب الاشاعرة الى العدم لتجويزهم الترجيح بلا مرجح بخلاف مذهبنا الفقهي والى هذا ينظر كلامه ره في كتاب الحجر حيث استشكل العلامة في
القواعد وجوب الاستنماء في مال الطفل على الولي تبعا لما حكم به من وجوب حفظ مال الطفل في وجه الاشكال ينشأ من انه كتب بالحجب ومن انه محض
المصلحة وهذا من اتم المصالح ولانه مفسدة وضرر وتعظيم على الطفل وغضب الولي له فيها وهذا مبني على ان هذا هل هو مصلحة او اصلح
وعلى الثاني هل يجب ام لا وقد حقق ذلك في علم الكلام انتهى كلامه ره وحاصل المراد ان في صورة عدم المصلحة لا يمكن الاجازة لا
من الطفل ولا من وليه اما من الطفل فلعدم الامكان واما في الولي فلعدم المصلحة فيصح ان يقال ليس هنا مجيز في حال العقد فلا يصح الفضولي
الا على القول بكفاية المجيز بالقوة البعيدة واما في صورة وجود المصلحة في البيع فمع وجود الولي وعدم الحاكم لو كان هو الحاكم فيجب عليه الاجازة لوجوب
العمل بالاصلح لئلا يلزم ترجيح المرجوح وان لم يكن ولي او كان ولكن ترك العمل بالاصلح عصيانا ولا يمنع من الفضولي فان الاحسن يجوز العمل به لعموم قوله تعالى
الا بالتي هي احسن اذ المخاطبون فاطبة المكلفين لا خصوص الاولياء فلا يتصور هنا عدم واما الاشاعرة فلما قالوا بجواز ترجيح المرجوح وعدم وجوب
الاصلح فيتصور عدم وجود المجيز على مذهبهم في صورة المصلحة وعدم المصلحة والمقام بعد لا يخلو عن الاجمال والاغلاق وقد نقل عن الشهيد انه قد
اعترض بعض العامة على العلامة ره بسقوط هذه المسألة على اشتراط وجود المجيز على مذهب الامامية لانهم يعتقدون وجود الامام في كل زمان وانه
ولي من لا ولي له واجاب العلامة ره بان المراد بالمجيز في الحال الاطلاع على الاجازة وهي متعذرة في هذا الزمان لاستتاره ره اقول ويمكن ان يقال
من جانب المعترض انكم تقولون الحاكم الشرعي نائب عنه ولا يتعذر فيه فالاولى في الجواب ان يقال المراد اشتراط التمكن من الاطلاع على اجازة
المجيز وفرض التمكن مع وجود الولاية في عدول المؤمنين ايضا ولعل هذا هو مراد العلامة ره بقي الكلام في ملاحظة المسألتين وتحقيق المقام
والتكلم في الادلة التي ذكرها لهما فنقول اما المسألة الاولى فالتحقيق فيها ان معنى صحة الفضولي هو ترتب اثر نقل العقد وهو صلاحيته لان يترتب
عليه اثر البيع وهو الانتقال بعد الاجازة فان تحصيل مجيز العقد حين ترتب الانتقال ايضا وانتقال النماء قبل الاجازة على القول بالكشف واما التحقيق
ذلك بكون المجيز في اقرب مراتب الاستعداد فمما ذكره في الاحتمال الثاني من منع الاشتراط وسند الاخبار الواردة في النكاح مثل صحيح ابي عبيدة في
نكاح الصغيرين ويدل على الفتوى على غير النكاح لكونه امرا شديدا ويدل عليه عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود حتى ان الاصل فيها خرج ما خرج بالدليل
وبقي الباقي والقول بان ذلك مستلزم لكون الباقي من العام اقل من المخرج وهو خلاف التخصيص فلا بد ان يكون اللام للعهد الراجع الى العقود المعهودة
في اوائل الخطاب فهو مدفوع بان الجمع المحلى حقيقة في العموم وليس الفضولي من الافراد النادرة مع ان العموم افرادي لا نوعي ولا يستلزم الاختصاص بالعقود
المعهودة وقد حققنا هذا المقام في مواضع من تعليقاتنا سيما في الرسالة التي كتبناها في مسألة الطلاق بعوض واما ما ذكره في المسألة الثانية
فلا يخفى ما في تقريره من الحزازة اذ نرى كلامه في المسألة على احتمالين احدهما البطلان واستثنى سواء اجاز المالك الاخر الذي هو البائع ولم
يجز كما هو مختار العلامة وهو الاحتمال الاخير في كلامه والثاني صحته في الجملة وهو الاحتمال الذي ذكره اولا ثم انه فصل الكلام في الاحتمال
الاول بالنسبة الى لحوق الاجازة من المالك الاخير وعدمه ومقتضى تقريره ان يكون اول كلامه في الاحتمال الاول ناظرا الى وجود الاجازة واخر كلامه
يعني ما ذكره في ذيل كلامه قوله وهل يتوقف على اجازته ناظرا الى عدم لحوق الاجازة ولا يخفى ما فيه اذ الاستدلال الا بالمعية للمالك من الاجازة يقتضي
ان مراده صورة عدم الاجازة فاذا تم كلامه بالابلغية وما ذكره بعدها فلا معنى لقوله فهل يتوقف الى اخره وان اراد باول كلامه صورة لحوق الاجازة
ايضا بان يكون المراد من الاول حصول الملك ولحوق الاجازة معا بتقدير ان الملك مع الاجازة ابلغ فيحتاج الى تقدير الاجازة فكان ينبغي ان يقول
في اول الكلام ثم ملكه واجازه وفي موضع قوله فملكه مع الاجازة ابلغ الى غير ذلك من الحزازات وكيف كان فالامر في ذلك سهل والعمدة بيان
صحة المأخذ فنقول اما قوله لان اجازة المالك موجبة لصحة فعل المباشر فملكه ابلغ فان اراد ان اجازة المالك الذي هو مالك حين العقد موجبة
لصحة فعل المباشر فكذلك في ملك المالك ابلغ فلا معنى له اذ المفروض ان الملك مع الغير ولو فرض كونه له فهو خارج عن الفرض وان اراد ان اجازة
مطلق المالك فكل من صدق عليه وصف المالكية حتى يشمل من حصل له الملك في ثاني الحال فهو اول الدعوى اذ كون اجازة من هو مالك حين

العقد كافيا لاجل حمل على كون اجازة من ملك بعد كافيا فضلا عن كونه ابلغ فلو اجاز تقدم الاجازة نسخ آن لحاق الملك الاخير والرضا السابق بحيث يحصل
من مجموعهما هذا المالك للرضا السابق منه هو رضا المالك بحصول عقد الاجازة من المالك الاخير فليس له معنى معقول الا ان يجعل لا بد انه من نفسه
الفضل فكيف يضم اليه فصل آخر بعد انعقاده حتى يحصل نوع آخر لو اكتفينا به ايضا فهو الكلام خلط وان كان العلة في تاثير اجازة المالك هو انما يكون
وهو موجود هنا فقيه مع ان المسلم من تعليقه هو عليه المالك حين العقد لا مطلق المالكية ومن ذلك ظهر ان انضمام الاجازة فائدة من بيع ذلك
من اعتباره هو اجازة المالك حين العقد لا مطلقا ومن ذلك ظهر بطلان مفهوم الحيثية الاولى من الحيثيتين اللتين ذكرهما في ذيل قوله دهل يتوقف
على اجازته ومنطوق الحيثية الثانية ايضا ومما ذكرنا يظهر الكلام في قوله ولان عقد الفضولي الى آخره المنع وجود الشرط وزوال المانع واما ما
ذكره من الدليل على احتمال البطلان فهو مبتن على ما ذكره سابقا من اشتراط وجود المجيز حين العقد في تمكنه من اجازة باقرب مراتب الامكان لا
وهو منتف هنا لان المراد بالمجيز في هذا البناء هو المالك حين العقد الذي يجوز له الاجازة ويمكن الخصوص بالامكان الاستعدادي والمفروض
عدمه لاختلاف العاقد حين العقد بصدد كونه مالكا وهو كونه غير مالك فهو حقيقي لكونه مالكا فضلا عن كونه مالكا مجيزا بالامكان الاستعدادي
وهذا صحيح لكن لا يحصن عدم تحقق المجيز على اقرب مراتب الاستعداد بما ذكرنا في الصبي بل لانه ليس هنا امكان الاجازة من المالك حين العقد لانه
ليس مالكا حين العقد حتى يمكن ان يتحقق الامكان الذاتي ايضا اذ لا رابطة بين امكان تحقق الاجازة من المالك حين العقد وبين امكان تحققه
من غيره الذي ملك بعد العقد وشرط الصحة شرعا هو الاول لا الثاني واما امكان ان يصير هذا العاقد في وقت من الاوقات مجيزا شرعا
في غير هذا العقد فهو لا دخل له فيما نحن فيه واما ما جعله التحقيق في المسألة اخيرا فهو مبني على التخريج من الفضولي وجعل المالك بالامتزاله
الاجازة فيما لو كان المال ملكا للمجيز حين العقد وقد يتوهم انه مبني على الالحاق بناء على مختاره في الاجازة انه من باب النقل ولعله مبني على
انه لا يصح على القول بالكشف للزوم اجتماع الضدين كما بينا بخلاف ما لو بني على النقل وفيه ان موضوع المسألة في الكشف والنقل شيء واحد هو
انتقال مال المجيز حين العقد او في زمان الاجازة ولما كان المفروض ان هذا المال لم يكن الا للمجيز حين العقد فيلزم اجتماع الضدين على القولين
بقي الكلام في سائر الادلة في هذا المقام مثل عموم اوفوا بالعقود وغيره مما ذكروه في اصل صحة الفضولي ومما يقدح في العموم ان المراد بالعقود
العهود الموثقة مطلقا سواء كان بين الله وعباده او بين العباد بعضهم مع بعض او بين العبد ونفسه وكون الفضولي من العهود الموثقة انما يتم بالاجازة سواء كان
من الطرفين كما لو كان فضوليين او من طرف من كان له فضوليا وقد يطلق عليه العهد الموثق قبل الاجازة ايضا كما لو كان احد الطرفين فضوليا والآخر
لنفسه فانه موثق من جانب الآخر بالنسبة الى نفسه وان كان متزلزلا وغير موثق بالنسبة الى الفضولي فهو يلزم للعقد ما لم يظهر الطرف الفضولي
عدم الاجازة فلا اشكال في اندراج الفضولي تحت عموم اوفوا بالعقود مع الاجازة في الجملة ومعنى ايفاء العهد بالاجازة في الفضولي المعهود هو رضا
المالك الاصلي بالعهد الذي وقع من البائع الفضولي بما التزمه البيع الذي وقع على ملكه فصار عهدا موثقا منه سواء قلنا بان الاجازة كاشفة او ناقلة
واما فيما نحن فيه يعني اجازة من ملك العين بعد العقد الفضولي فيشكل تحقق ايثاق العهد فيه اذ العهد المنعقد هو نقل ملك المالك الاول لا غير
ولا يصدق على اجازة المالك ثانيا انه ايثاق للعهد المتعلق بملك المالك حين كونه ملكا للمالك الاول ويمكن دفعه وجعله من باب ايثاق العهد لو
جعلنا الاجازة عقدا جديدا كما هو احد الاحتمالات في الفضولي المعهود كما نقل عن صاحب كتاب كشف الرموز وفاقا للشيخ المحقق حيث قال في رد اخبار
الناهية عن بيع ما ليس عنده وما لا يملك بان النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد وان ليس للبيع لفظ مخصوص فان مقتضاه ان الاجازة بيع بغير لفظ
البيع فيكون في الاجازة ثلثة اقوال الاول كونها كاشفة عن النقل من حين البيع والثاني كونها ناقلة بان يكون جزء السبب فالناقل هو العقد
السابق مع الاجازة والثالث كونها عقدا جديدا مستقلا لا مدخلية للعقد السابق فيه وهذا لا ينافي ما ذكرناه من ترجيح القول بالكشف
كما هو مذهب الاكثر وعدم تفصيلهم في المقام انما هو لعدم التفاتهم الى هذا الفرد وانما كان نظرهم الى الفضولي المعهود ومطلق ما كان المجيز هو
كان مالكا للعين حين العقد فهذا القول لا يخرق الاجماع المركب مع ما عرفت من نقل القول الثالث في الفضولي المعهود او فيما هو اعم منه ايضا
على انا نقول انه لا مناص لهم ايضا عن ذلك اي التزام العقد الجديد في بعض الصور وتطبيقه على الاجازة وتوجيه مقصودهم عليه بملاحظة انما
يشبه نوعا من الاستخدام فيعني اجزت البيع رضيت بالانتقال اليه من باب البيع فاللام في البيع او الضمير لو قال اجزته راجع الى الاثر المترتب على
مطلق البيع لا البيع الخاص الواقع في الخارج حتى يقال انه ليس رضا ويكفي فيه هذا في صدق الاجازة توضيح ان الاجازة في صورة كون البائع
غاصبا وقصد البيع المالك لنفسه مصحح للبيع على الاصح كما ذهب اليه الاكثر وهو لا يمكن الا بمعنى لحوق الاجازة بالعقد كما هو كذلك في الفضولي
بتبديل رضا الغاصب وبيعه لنفسه وقصده لوقوع البيع لنفسه برضا المالك ووقوع البيع عنه في العرف واضح بين لحوق رضا المالك بمقتضى العقد

و وقوعه من قبله بالعقد و بين تبديل الرضا او الايقاع عن المالك لان ايجاب البائع الغاصب لنفسه مركب من امرين الايجاب و كونه لنفسه فاذا بطل كونه لنفسه بقي الايجاب فبسبب اجازة المالك في العقد فهو من باب لحوق الرضا بعقد الفضولي لانا نقول علة لو وجد الجنس على الفصل فباستغنائه ينتفي الجنس فيرجع الكلام الى تبديل نوع بنوع اخر لا من باب لحوق الفصل بالجنس لعدم وجود الجنس بعد انتفاء فصله وكذا الكلام في بيع المكره و لحوق الاجازة به فان الايجاب على سبيل الاكراه نوع مغاير للايجاب على سبيل الرضا فتصحيحه بالاجازة ليس الا من باب تبديل نوع بنوع اخر لا من باب لحوق الرضا بالايجاب وكذا الكلام في الاجازة بعد ما باعه باعتقاد انه ملكه ثم ظهر مستحقا للغير ولا يخفى انهم استدلوا في تصحيح بيع الغاصب بعد الاجازة وكذا المكره والجاهل بكون الملك مستحقا للغير بعموم اوفوا بالعقود وبحصول المذكورات من باب العقود الموثقة ولا يخفى انها الاضيق من العقود الموثقة الا ان يخفى انها الاضيق بحيل المالك واقتضائه ايجابا بموضح ايجاب اذا عرفت هذا فيجري الكلام فيما لو باع مال الغير فضولا او غصبا او جهلا باستحقاقه للغير ثم اشتراه او انتقل اليه بناقل شرعي و اجاز فنقول اذا كان تصحيح العقد باعتبار الغير يحصل به العهد الموثق فكما يمكن اعتبار لحوق الايجاب عن المالك في تمام الزمان الذي بعد العقد الفضولي و اخواته الى زمان الاجازة و يحصل به البيع من المالك و يصير بذلك العهد الموثقة فكذلك يمكن اعتباره بخصوص النسبة الى ما بعد زمان اشترائه او الانتقال اليه بنحو اخر بسبب الاجازة فيكون عهدا موثقا من حين اشترائه الى زمان الاجازة وما بعده ولا يلزم ان يكون من حين الايجاب الفضولي حتى يرد انه يلزم على القول بكون الاجازة كاشفة خروج المال عن ملك مالكه قبل دخوله فيه و هو محال لان المفروض ان اعتبار المعتبر انما هو بالنسبة الى زمان امكان اعتباره وهو ما بعد الانتقال اليه فعلى القول بالكشف انما يلزم خروجه عن ملكه بعد الانتقال اليه والمفروض انه دخل في ملكه لا يقال ان القائلين بالكشف لم يفرقوا بين انواع الفضولي فهذا خرق للاجماع المركب لانا ذكرنا سابقا انهم لم يلتفتوا في مقام بيان الكشف والنقل الى ذلك بل انما كلامهم في الفضولي المصطلح انما يقوم مقام تمام كلامهم **والحاصل** ان الاجازة في الغاصب انما هو في معنى التزام و رد ما جنيته على مال المغصوب منه لا امضاء للعقد السابق فان العقد السابق انما كان بيعا لنفس الغاصب هو مباين لكونه بيعا لنفس المغصوب منه فصحيحها بعموم اوفوا بالعقود لانه يصدق عليه انه عهد موثق فكان التزام البيع بعد مضي قطعة من الزمان فهو اول زمان الانتقال الى الغاصب فيما بعده وانتقاله منه الى المشتري الاول من حين الانتقال اليه عهد موثق دخل في ذلك العموم فالاجازة اما يصدر من المالك حين العقد او من غيره و على الاول فاما ان يكون ما وقع من العقد في مال الغير من باب الفضولي المصطلح او البيع لنفسه غصبا او جهلا بانه مال الغير فعلى الاول الاجازة بمعنى لحوق الرضا بالعقد السابق وان كان من القسمين الاخرين فهو ايضا تبديل عقد بعقد بعد ما انتقل اليه ذلك الملك وعلى الثاني لعوض عن الوارث فهو من باب تبديل عقد بعقد لانه لا معنى للحوق الرضا بالعقد السابق انما اشتغلو بملك الغير بقصد ان يكون للمشتري في جميع زمان ما بعد العقد والمفروض انه ليس ملكا له في اول زمان العقد حتى يجيبه فلا فرق في ذلك بين ما كان المجيز هو البائع اولا والذي انتقل الملك اليه ثانيا او كان غيره مثل ان يبيع احد مال زيد فضولا او غصبا او جهلا من بكر ثم باع زيد ذلك المال بعينه من عمرو ثم اجاز عمرو ذلك البيع في المجلس العقد في البيع الاول وما في معناه سواء بعينه او غيره لكونه من العقود الموثقة ولكن الظاهر انه من افراد البيع و يظهر الثمرة في ترتب احكام البيع عليه ومما ذكرنا يظهر انه لا يرد ايضا ما يتوهم في ابطال هذا العقد على القول بالكشف ان العقد الاول ان صح فضولا انما صح و ترتب اثره عليه باجازة ذلك البائع الفضولي وهي موقوفة على كون المال باقيا على ملك مالكه الاصلي فيكون صحة الاول مستلزمة لكون ذلك العين ملك المالك الاصلي و ملك المشتري الاول في ذلك الزمان بمقتضى حكم ملكية المالك حين الاشتراء فيلزم وجود ملكية المشتري الاول وعدمها معا في ان واحد و هو محال و ذلك لما عرفت ان اجازة البائع الفضولي بعد الاشتراء من المالك الاصلي انما يكشف عن الانتقال الى المشتري الاول من حين انتقال الملك اليه من المالك الاصلي لا من حين عقد البيع الاول وفي هذا الحين لا حق للمالك الاصلي فيه **واعلم** انه قد يتوهم ان يلزم بطلان الفضولي مطلقا على القول بالكشف فانه لا اجازة للمالك لان صحته موقوفة على الاجازة المتاخرة المتوقفة على بقاء ملك المالك فاذا انعقد تحصل الملكية للاصيل والمشتري معا في ان واحد فيما يلزم من بطلان الفضولي مطلقا او بطلان القول بالكشف و يندفع بان صحة الاجازة انما تتوقف على الملكية الظاهرية المستصحبة و بعد الاجازة ينكشف مالكية المشتري في الواقع فلا منافاة بين الحكم بمالكية المالك الاصلي في ظاهر الشرع الى حين الاجازة وكشف الاجازة عن مالكية المشتري بعد انكشاف في نفس الامر ويبقى الاشكال في ترتب ثمرات الملك **فنقول** ان الثمرات ايضا تابعة لما هو الظاهر فلا يمنع المالك الاصلي عن انواع التصرف والانتفاع منها الا الاصيل من انواع التصرف والانتفاع او بيعها و شرائها الى ان ينكشف حقيقة الحال بحسب ما هو الظاهر و كونها مال الغير في نفس ملكية العين و الثمار انما بعد انكشاف وان كان الحكم بكونها ملكا تابعا للظاهر فهو ثابت على الظاهر الى ان ينكشف الواقع على خلافه **فالغرم** يختلف الحال بالنسبة الى التكاليف المختلفة بالموضوع مثل ان يتلف او حكم بمال زيد من حيث انه مال زيد فهل يتلو بما علم المكلف انه مال الزيد بما كان ما له في نفس الامر مثلا اذا اختلف احد ان

يتصرف في مال زيد طلب المفروض ان غيره باع مال زيد فضولا بخيال انه ثم اجاز زيد فاذا تصرف المالك قبل الاجازة في هذا المال فيحنث على الاول بخلاف الثاني وان حلف الحالف على ان لا يتصرف في مال عمرو فيحنث على الثاني دون الاول والتحقيق حينئذ ان الكاشف يلتفت الى ما يكون موضوعا للحكم في نظر المكلف لا في نفس الامر وان كان الالفاظ موضوعة لما هو في نفس الامر فقول الشهيد رحمه الله مطلعا من خالف اليمين للكفارة لا بد ان يترك على من خالفها عالما بانها مخالفة لليمين لا بما كان مخالفا لها في نفس الامر وان كان الالفاظ موضوعة لما هو في نفس الامر فقول الشهيد رحمه الله مطلعا من خالف الاعلى لا بد ان يترك على من خالفها عالما بانها مخالفة لليمين لا بما كان مخالفا لها في نفس الامر وكذلك قوله وان اجازة المالك بيع الفضولي يترك على ان اجازة من يعلم انه مالك في ظاهر الحال يصحح العقد وكون المالك المجيز مالكا في نفس الامر ولا يضر كون الامر النفس الامري ايضا اثباتا ظاهريا فالمراد اثر حكم النفس الامري في ظاهر الشرع والاعتقاد بكون المالك في نفس الامر غير مالك وما اظهر ذلك بعد الاجازة فلا ينفع اجازته في نفس الامر وكذلك قوله انما تمام التملك للمالك فيحكم ظاهرا بكون النماء له من هو مالك ظاهرا ولكن ما بعد ظهوره كونه ملكا للغير يحكم بتبعية الانماء لما هو في نفس الامر ملك له وان حكم بكونه للمالك الظاهري في ظاهر الشرع والسر في الفرق بينه وبين الكفارة لعل ان الكفارة انما هو لاجل المعصية فالباء ولهذا [illegible] الكفارة على المفطر في اول النهار في شهر رمضان وان حاضت في اخره ومن هذا الباب الكلام في اجراء الحد لو وطئ المنكوحة فضولا او الامة المشتراة كذلك قبل الاجازة فتغير الحكم بلزوم الاجراء اذا تراخى الحد مانع الى ان يجيز ففيه اشكال سيما مع جهالة المشتري بوقوع العقد فضولا لعله اشكال سيما مع نظر المالك انه اعتقاد الزنا غير مضر بكون الوطي في نفس الامر مع الزوجة والمملوكة كما يكشف عنه الاجازة ولعل الترجيح للثاني في كيف كان نواد المملوكة ثمنا ملكه وهي نماؤها بعد الاجازة هذا في صورة صحة الاجازة واما ان هل يصح الاجازة مطلقا او يتفاوت الحال في المقام فيحتاج الى تفصيل فنقول لو انكح الفضولي زينب لزيد و زينب بنت تزوجت معتبر قبل علمها بنكاح الفضولي مثلا فهل لها الاجازة بعد الاطلاع اذا اجازت فينفسخ نكاحها بزيد او لا يجوز لها الاجازة وكذلك لو نكح الفضولي زيدا بامرأة وتزوج زيد قبل الاطلاع بنتها او امها والظاهر انه ليس لهما الاجازة فانهما قبل الاطلاع قد عقدا على نفسهما عقدا صحيحا والفضولي بنفسه لا يؤثر الا بلحوق الاجازة وان قلنا بكونها كاشفة فالمراد في المثال الاول تزوجه بعقد صحيح فلا يجوز تزوج ذات البعل بغيره والرجل تزوج بالام او البنت بعقد صحيح ولا يجوز له التزويج ببنتها او امها وذلك لان الاجازة بمنزلة عقد مستقل وان قلنا بكونها كاشفة ولا يمكن جمعها مع ما يحرم الاجماع كما لو عقد الفضولي لزيد بامرأة وتزوج هو قبل الاطلاع ثم اخرى ولا مانع له منها ومن جملة الموانع في جانب الرجل لو تزوج برابعة قبل الاطلاع على نكاح الفضولي له برابعة ومن ذلك يظهر الكلام في البيع فالقول باسترداد العين والمنافع لا يتم على الاطلاق فلا تغفل عن ذلك فاني لم احصر بتصريح بذلك في كلامهم وكذلك يظهر مما ذكرنا انه لا يرد على القول بالكشف ان الاجازة المتأخرة لما كشف عن صحة العقد الاول الفضولي تعين كون المال للمشتري الاول فقد وقع العقد الثاني على ماله فلا بد من اجازته له كما لو باع المالك الاصلي المال من شخص آخر غير ذلك البائع الفضولي فاجاز ذلك الشخص البيع الاول فلابد من اجازة من اشترى من البائع الفضولي للبيع الثاني في حق صحيح ويلزم وعلى هذا فيلزم توقف كل من الشخصين اي المشتري من البائع الفضولي والبائع الفضولي الذي اشترى المال عن المالك الاصلي على اجازة الاخر وتوقف صحة كل من العقدين على اجازة المشتري الغير الفضولي وهو من الاعاجيب بل هو مستلزم لاستلزام الملك مالك لا محلي شيئا من الثمن والمثمن ويقال للمشتري الاول المبيع بلا عوض ان اتحد الثمنان او بعض منهما ان زاد او مع زيادة ثمن ان زاد الثاني وذلك لان المالك لم يجز البيع الاول بل اجازه الفضولي بعد تملكه وحينئذ الثمن البيع الثاني فثمن الاول له والعقد الثاني يتفرد باجازة المشتري الاول لانكشاف وقوعه في ملكه فالثمن له وقد كان المبيع للاعيته بما بدله من الثمن وهو ظاهر **اقول** وتصويره ان زيدا باع كتاب عمرو من بكر بدينار فضولا ولم يجز عمرو ثم باع عمرو وذلك الكتاب من زيد بدينارين فان اجاز فيصح بيع الفضولي مع بكر في كتاب عمرو فيستحق ثمن البيع الثاني وهو دينار ايضا فيهما ان لفظهر انه لم يحصل الا يستحق الكتاب ولا الدينار واصر وزيد استحق الدينار الذي هو الثمن في البيع الاول ولكنه يعطيها الثمان وبكر يستحق عين الكتاب مع الدينار ويعطي بالثمان هذا اذا اتفق الثمنان واما لو كان الثمن في البيع الاول دينارا وفي الثاني دينارين فلبكر الكتاب والدينار الزائد بعد الثمان في العقد المساوي لو كان الثمن في البيع الاول دينارين وفي الثاني دينارا فالكتاب فعليه الدينار الزائد بعد الثمان في العقد المساوي ووجه دفع هذا الاستدلال ان الاجازة المتأخرة انما يكشف عن كون المال ملكا للمشتري الاول من حين انتقال الملك الى المجيز لا من حين العقد الاول كما لو باع المبيع ملك المالك الاصلي الى حين البيع الثاني ولا يتوقف صحة بيعه من الفضولي على اجازة المشتري الاول لان المالك الاصلي ثمن البيع الثاني فالبائع الفضولي ثمن البيع الاول وللمشتري الاول عين المبيع **قوله** وقد كان المبيع له بما بذله من الثمن يعني المشتري الاول ان كان مراده ان المبيع له قبل الاجازة من المالك وهو البائع الفضولي ولا ريب في عدم صحته وان كان مراده بعد اجازة البائع الذي اشتريه من المالك فيكون المفروض ان هذه الاجازة لا تصح الا



باعتبار تملكه بسبب بيع المالك الاصلي منه وقد فرضنا انه بيعه كان فى مال الغير لان الاجازة كاشفة عن كون انشاء هذا بيع المالك الاصلي كما
المشتري الاول والمفروض انه تصح بيع المالك الاصلي من غير اجازة المشتري الاول فمع اجازته لذلك البيع يصير ثمن البيع الثاني له وفي البيع
الفضولي فكيف يقال ان البيع للمشتري الاول بما بذله من الثمن وكيف يمكن الجمع بين القول بان ثمن البيع الثاني يصير ملكا للمشتري الاول باجازة
البيع وبين القول بان المبيع للمشتري الاول بما بذله من الثمن وان ثمنه على الحال حيث ان المالك الاصلي باع على ما الكه بسبب صحة اجازته البيع الاول
فبيعه لانه البائع الفضولي صحيح لما الكه المشتري حيث ان الاجازة كاشفة عن وقوع البيع في ملكه فمن هنا يندفع ما سبق منك من توقف اجازة
كل من الشخصين على اجازة الاخر وذلك لان المالك الاصلي حيث لم يجز البيع الاول فهو باق على ما الكه وبيعه لازم واجازته صحيحة مبنية على ملك
لازم فلم يتصور اجازته للبيع الاول مسبوقة باجازة المشتري الاول للبيع الثاني حتى يتوقف اجازته على اجازته غاية الامر توقف استمرار حكمها عليها
نعم يمكن تسليم توقف اجازة المشتري الاول على اجازة الفضولي مع انا اذا اعتبرنا عود البائع الفضولي الى اجازة البيع الاول ثانيا فيعود الاحتياج الى
اجازة المشتري لبيع المالك الاصلي وهلم جرا **قوله لكن** يمكن ان يوجه بما حاصله ما ذكره انه يلزم ان يكون ثمن البيع الاول الفضولي فعلى هذا الاثر صحة الاجازة
من البائع الفضولي بعد ما انتقل اليه المال الجواب هو ما ذكرنا اولا لان المراد من توقف اجازة الاخر على لزوم الدور الواقعي الذي معنا كون كل واحد
علة للاخر فيكون علية اجازة البائع الفضولي لما باعه فضولا الفضولي اجازة المشتري الاول ان سلمنا فلا نسلم العكس اذ البائع الفضولي اذا اشترى المال
من المالك الاصلي فقبل اجازته لذلك الاصلي لبيع لم يحصل اشتراؤه او ملكيته للمشتري الاول ولا يمكن حصول اجازة البائع الفضولي من دون [illegible]
المشتري الاول فلو كان الثاني علة للاول لما تخلف عنه فقد يجيز البائع الفضولي البيع الذي صدر عنه ولا يستحق المشتري الاول المال ولا [illegible]
للمشتري الاول ببيع المالك الاصلي وان كان المراد انه على تقدير اجازة المشتري الاول ايضا فكل منهما يتوقف على الاخر ولا استحالة فيه اذ هو
معية وعلية من احد الجانبين واستلزام من الاخر فلا يلزم تجويزه ولا منع **قوله** ويستدل على البطلان ان المعلوم انه يكفي في اجازة المالك وفيه ان ما
من لوازمه بما وليها بلحوقها الدخل الفضولي بالعقد الثاني فقد نقل المال عن نفسه تملك الثمن وهو لا يجامع صحة العقد الاول فانها يقتضي تملك المالك
للثمن الاول حيث وقع العقد في ملكه وتملك المشتري الاول للثمن الثاني ويبقى المبيع ملكا للفضولي بما بذله من الثمن فلا يخرج عن ملكه الا بعقد جديد
واذ تبين عدم مجامعة العقد الثاني مع صحة العقد الاول لزم ان يكون فسخا له وان لم يعلم بوقوعه فلا يجدي الاجازة المتأخرة عنه وبالجملة حكم عقد
الفضولي قبل الاجازة كسائر العقود الجائزة بل اولى منها فكما ان التصرف المنافي مبطل لها كذلك يبطل عقد الفضولي **اقول** ولعل مراده من اللوازم
اللوازم المختصة والاعم يكون للاذن ثم **قوله** وهو لا يجامع صحة العقد الاول ان اراد التصرف الحاصل بسبب اجازة المالك فهو كما ذكره لكن لو تم
خلافه فان الكلام في تصحيحه باجازة البائع الفضولي بعد تملكه بالاشتراء من المالك وان اراد مطلق التصرف حتى ما حصل باجازة البائع الفضولي
بعد تملكه فهو اول الدعوى ثم يظهر من ذلك ما في قوله فانها يقتضي تملك المالك للثمن الاول يعني ان صحة العقد الاول يقتضي ذلك فان اقتضائه
ذلك انما هو بحصول الفضولي باجازة المالك وهو خلاف المفروض والتعليل بانه وقع العقد في ملكه ايضا غير تام لما عرفت سابقا من امكان وقوع العقد
في ملك شخص والاجازة الصحيحة في ملك المالك المتأخر **وقوله** وتملك المشتري الاول الثمن الثاني فلا يخفى ان مقتضى صحة العقد الاول على ما ذكره
تملك المشتري الاول للمبيع لا للثمن الثاني الا ان يكون مراده انه اجاز المشتري الاول البيع الثاني فكان عليه ذكر الاجازة ولعله من سهو القلم **قوله**
واذ تبين الخ لكن مقتضى عقد المالك انقلاب القاطع عن الفضولي مالكية المالك الثمن الثاني ومالكية الفضولي للمبيع جزما وهو لا يجامع كون الثمن
الاول للمالك والمبيع للمشتري الاول لتنافيهما فلزم ان يكون البيع على الفضولي فسخا للبيع الاول وان لم يعلم بوقوعه فيكون ذلك فيما سلم عدم
محل نظر **بل** نقول لكونه في مقام العلم مطابقته ثم لا مانع من ان يجري الفضولي عقد البيع ويجيزه عند المالك فيقول انا اجزت الصيغة فضولا للمشتري
منك واجيز لنفسي فقال نعم بعتكها وامضي واجز البيع لنفسك او القول باشتراط ان يكون البيع الفضولي بانيا عن المالك تمامه ابتناء في الغاصب والجاهل
وهذا اليه مهد من السهو والوثيقة وداخل في عموم اوفوا بالعقود كما بيناه **والحاصل** ان المسلم في البطلان هو ما لو صرح المالك بالفسخ بعد [illegible]
بالتصرف ولا منافاة بين الحكم بالتصرف بسبب الاجازة المتأخرة وعدم حصول التصرف في العقد الاول لعدم اجازة المالك **قوله** فكما ان التصرف مبطل
الى اخره ان المسلم من الابطال هو مع صورة العلم فان وهب احد شيئا الغير ذوي رحمه الا عوض ونحو ذلك ثم وهب لغيره ففي الحكم بالبطلان نظر
فلا ينبغي في الفضولي في صورة عدم العلم ايضا **فان قلت** ان هذا لا يستلزم بطلانه حكم الفضولي ولو حصل الفسخ الغير مرة من المالك الغاصب على البيع العقد
انتم ثم يتحقق بعده الفسخ الذي يلحق العقد ويفسخ حكمه بالنسبة الى المتأخر وهو اجنبي بالنسبة الى الاحكام الشرعية **قلت** ان هذا محض الاستبعاد
ولا يلزم من [illegible] العقد الا شرعا **مع** ما ذكرنا ان ذلك في حكم عقد جديد فهو في معنى ان يقول المالك اني اجيز بعد الفسخ ما انشأته

لا نوقف نفسها عليها

من البيع الثاني للمشتري الاول بعد البيع للفضولي

منفعة تحصل لاجازة

الاثنين

ان يكون هذا البيع لعقد له الفضولي ويكون الثمن الذي جعل عليه مالاً يصير بذلك من العهدة ولو نقد ويدخل تحت عموم اوفوا بالعقود وقد
يستدل ايضاً تارة بانا حيث جوزنا بيع غير المملوك مع انتفاء الملك ورضا المالك والقدرة على التسليم اكتفينا بحصول ذلك للمالك المجيز لانه البايع
والغرض هنا عدم اجازته و توجيهه ان في الفضولي المعروف لابد ان يكون من يقع له العقد مالكاً وقادراً على التسليم حين العقد ولعله حين الاجازة
بوقوع العقد السابق في زمان تقومه لاقامة الشارع ذلك مقام رضاه حين العقد حيث كان الامر اليه في الحالين ولم يتحقق في المالك في العقد نظيراً لما
بعد العقد فلا يكون عقداً كما لو باع ثم ... الاصل اذ لا اثر لما ينعقد مالكاً للاثر ثم تجدد الملك والقدرة لم يصح اجماعاً وكذلك تجدد الرضا بالعقد السابق
في زمانه ممن لم يكن له سلطنة على المال الذي للمالك في زمانه انه لا يجدي **اقول** غاية ما ثبت من ذلك على فرض التسليم هو عدم كون ذلك في زمانه انه لا يجدي
من الفضولي المعروف وقد فرضنا اثبات صحة العقد وان لم يكن من باب الفضولي المعروف كبيع الغاصب والجاهل بالمعونة وسائر الادلة **مع** ان اشتراط ما ذكر
التسليم حين العقد الفضولي المعروف ايضاً ممنوع اذ قد يبيع الغصب بعنوان الفضولي المعروف ويجيز المالك بعد والاجازة في معنى القدرة على التسليم كما ان
على الغاصب بما هو في البيع اللازم صحيحة ان البيع عليه بمنزلة القدرة على التسليم وان كان غير قادر فعليه ونقله **ومن** جميع ما ذكرنا في هذا المقام يظهر
ما استند اليه لاحقاً لبطلان ما لو باع مال الغير فضولاً لانه ذهب فيشتريه بما بيع المال الغير لنفسه وهو باطل انه قد عرفت انه لادليل على بطلانه لقصد البيع عليه
عرفاً تماماً لاحظ حكم الغاصب بل والخائن وقد عرفت توجيه معنى الاجازة وتطبيقه على ما نحن فيه **وقد** يستدل عليه بالروايات مثل ما رواه الكليني
والشيخ في الصحيح عن يحيى بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال لي اشتر هذا الثوب وهذه الدابة وبعنيها اربحك فيها كذا وكذا قال لا بأس بذلك
اشترها ولا تواجبه البيع قبل ان تستوجبها او تشتريها وما رواه عن ابن ابي عمير عن يحيى بن الحجاج عن خالد بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يجيئني
فيقول اشتر لي هذا الثوب واربحك كذا وكذا قال اليس ان شاء ترك وان شاء اخذ قلت بلى قال لا بأس انما يحل الكلام ويحرم الكلام **والمراد** بالكلام عقد
فانه يحل نفياً ويحرم اثباتاً او يحل ثانياً ويحرم اولاً او المراد ان الكلام الذي يجري بينهما قد يحلل وقد يحرم بحسب اختلافه فان كان بطريق الالزام حرم
المعاملة بذلك وان كان بطريق المراضاة من دون الزام وانما يحصل الالزام بعد شراء البايع بعقد مستأنف كانت حلالاً **و** ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد
بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل اتاه رجل فقال ابتع لي متاعاً لعلي اشتريه منك بنقد او بنسيئة فابتاعه الرجل من اجله قال ليس به بأس انما يشتريه
منه بعد ما يملكه **و** ما رواه في الصحيح عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل امر رجلاً يشتري له متاعاً فيشتريه منه قال لا بأس بذلك انما البيع بعد ما
يشتريه **ولكن هنا** دعاية يستعان بها على الجواب عن تلك الاخبار وهي ما رواه الكليني في الحسن كالصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
الرجل يجيئني يطلب المتاع فاقاوله على الربح ثم اشتريه فابيعه منه فقال اليس ان شاء ترك قلت بلى قال لا بأس به فقلت ان من عندنا يفسده قال ولم
قلت باع ما ليس عنده قال فما يقول في السلف قد باع صاحبه ما ليس عنده قلت بلى قال فانما صلح من قبل انهم يسمونه سلماً ان ابي كان يقول لا بأس ببيع كل متاع
كنت تجده في الوقت الذي بعته فيه **و** الظاهر ان مراده من قوله تجده تقدر عليه وان لم يكن عنده فعلاً انما هو في الحال لعدم اشتراط ذلك في
السلم **قال** في الوافي ويستفاد من هذا الخبر جواز بيع ما ليس عنده اذا كان مما يقدر عليه عند البيع حالاً كان او سلفاً وهو منطوق الخبر ومناف لما
من تقييد الجواز بما اذا لم يوجب البيع فينبغي حمله على التقية او على الاولوية او تخصيصه بالمتجر **و** يؤيد الاول نقله صريحاً الحكم بجوازه عن بعض اهل العامة
انتهى كلامه **و** لا بأس ببيع مال الغير مع المواجبة والالتزام مع العلم بانه مال الغير وان جاز البيع فضولاً لا مشروطاً بالاجازة ولما انه لا يصح البيع فضولاً لا مع
الاجازة فلا دلالة للخبر على ... غاية الامر كون النهي عنه فهو لا يدل على الفساد وان كان المراد النوع من الثوب والدابة والثوب فهو ما نقلناه من الوافي **في**
من ظهور الجواب عن سائر الاخبار فلا حاجة الى الاعادة مع ان تلك الاخبار لا دخل لها فيما نحن فيه لان كلامنا في الفضولي وهو لا يتحقق الا في الشخص
والمراد من تلك الاخبار البيع في الذمة وهو كلي **نعم** يتحقق الكلي اذا اجازه المالك **واما** كفاية الشراء فقط من دون الاجازة بعده فالظاهر انه لا اشكال
في عدم الكفاية **و** قد بينا سابقاً ان كون الشراء ابلغ من الاجازة عن المالك ثم بل صار المالك بعد عقد موثوق حيث انه اجاز بعنوان الالتزام غاية الامر انتفاء
المالكية وقد حصلت في شرائه من المالك فيدخل تحت العموم **قلت** ان بايع المال المالك فهو منزلة موقوف على اجازته والمفروض عدم الاجازة منه
فان الانسان وان باع لنفسه فلا دليل على صحة بيع الغاصب بسبب اجازة المالك الاصل للمجيز بمال الغير وان كان بعنوان الثاني والمفروض فيما نحن فيه
عدمها لا من المالك الاصلي ولا من البايع بعد الاشتراء والاخبار المانعة عن بيع ما لا يملك منزلة على ذلك وكان الكلام انه باع غير مالك لما اكده
لا النفس ... صورة ايقاع البيع في غير ملكه بحصول الملكية لنفسه لا لاشتراء ... **واما** ما يظهر من كلام العلامة في التذكرة من
الاجماع على البطلان بحيث يحمل الاخبار المانعة على ما انا بايع عن نفسه ثم يمضي ويشتري من المالك ثم ذكر جواب الحكيم بن حزام حين سأله عن بيع
فيمضي ويشتري ويدفعه ويسلمه قال انه لا البيع ... **و** لا اعلم فيه خلافاً فقد يمنع ... بل الاجازة قبل كفت بمجرد الاشتراء **و** القلم

في الاستدلال لبعض الروايات

قوله

على هذا فنقول انما الروايات الاولى ان كان المراد من الاثبات الشخص المعين كما هو الظاهر فحينئذ لا يجوز ايضاً **فان قلت** ...

انّه فانّا نقول بانّه ينفسخ مع الاجازة كما يحكى عن ظاهر الدروس والصيمري والمهذّب وقد اشير اليه من سبقه ... [illegible]
... البيع فضولا كما جعله المحقق في الايضاح على القول بصحة الفضولي فالظاهر انّه ينفسخ مع الاجازة بعد الاشتراء وقد تقدّم في تذييل انّه
الاقوى في صورة تملك الفضولي للمبيع بعد العقد احتياجه الى الاجازة فاعلم انّ الاقوى ايضا انّ ظهور الملك بعد العقد ايضا حكمه ذلك و
فروع كثيرة منها انّه لو باع مال ابيه بظنّ الحياة فظهر انّه كان ملكه حين البيع فقيل بالصحة بمعنى كونه لازما غير محتاج الى الاجازة وقيل انّه صحيح بمعنى
كونه فضوليا محتاجا الى الاجازة وقيل بالبطلان والاول هو مختار ... والثاني مختار المحقق في الشرائع والعلامة في جملة من كتبه وربما يظهر من بعض
ابواب الهبة من القواعد انّه اجماعي حيث قال لو اذا باع الواهب بعد الاقباض بطل مع لزوم الهبة وصح لا معه على رأي ولو كانت فاسدة صح اجماعا ولو باع
المورّث معتقدا بقاءه او اوصى من اعتقده وظهر بطلان عتقه فكذلك فتشمله عبارة الارشاد الآتي ذكر الوصية ولكن يظهر من كلامه في مسألة البيع
فيه خلافا حيث قال فالوجه الصحة فكيف كان فدعوى الاجماع مشكلة سيّما اذا اراد بها اللزوم كما فسّرها به ولده والمحقق الثاني وغيرهما
العمدة بيان المأخذ والدليل والقول الثاني للمحقق الثاني والشهيد الثاني ومن الشهيد ... ابن المتوج وهو الاقوى والقول الثالث لم
... لكن جعله في الايضاح احتمالا ونقل الاحتمال عن نهاية العلامة ايضا حجّة الاول حصول الشرط المعتبر في اللزوم وهو ...
... في محله وانّ المعتبر هو قصد المالك للبيع في ماله وقد حصل فالبيع مقصود على ما هو الحاصل فيصح وفيه انّه لم يقصد الى البيع اللازم
... قصد البيع مال غيره فضولا فلا يتمّ الّا بالاجازة ونحن لا ننكره وبالجملة العقود تابع للقصود والذي قصد هو كونه بيع مال الغير موقوفا على
الاجازة واما بيعه عن نفسه فلم يقصده ومطلق قصد البيع لا ينفع في قصد نوع منه سيّما اذا قال انّي لم اقصد بيع مالي بل نقول قصد احد الانواع
لا يكفي في قصد نوع آخر لتباينهما ولعله نظر في الايضاح الى هذا حيث قال لما اعتبر القصد في اصل البيع فهل يجوز الاول وتوضيحه انّ البيع اذا كان
مدلوله معلوما معينا ولم يقصد الى المدلول كالهازل والمكره لا يكفي مع عدم الاشتباه في المدلول ففيما اشتبه المدلول ايضا ... الانواع
لعدم قصده اولى والاعتبار لكون المدلول والمقصود كليهما مجهولا لافراده بالاحوال الانواع حجّة الثاني هو ما ذكرنا في حجّة الاول مضافا الى
ما بيّنا سابقا من كفاية الاجازة فيما لو ملك الفضولي المبيع بعد العقد بل هنا اولى بالصحة لحصول الملك حال العقد مع انّه ليس بأقل من بيع الغاصب وقد
صحّحناه بالاجازة وحجّة الاحتمال الثالث انّه انّما قصد نقل الملك عن الاب لا عنه ولانّه وان كان منجّزا في الصورة فهو في المعنى معلّق والتقدير
ان مات مورّثي فقد بعتك ولانّه كالعابث عند مباشرة العقد لاعتقاده انّ المبيع لغيره هكذا ذكره في الايضاح وفيه امّا في الاول فانّ ذلك
هو معنى الفضولي وقد اثبتنا صحته موقوفا واما في الثاني ففيه انّه خلاف المفروض ومناقض للاول نعم ان فرض هكذا اطّرد حجّة البطلان
لتعليق في العقود واما في الثالث ففيه انّه مع ورود المنع الواضح انّه بعينه مناقض للاولين ومنها ما لو باع الواهب الموهوب في الهبة الجائزة كالهبة
غير المعوّضة للاجنبي ففيه قولان البطلان بمعنى عدم اللزوم والاحتياج الى الاجازة ايضا وهو مختار الشرائع ودليله انّه بيع وقع في ملك الغير ...
سبق بالفسخ حتى يرد البيع على ملكه وان قلنا انّ البيع فسخ كما نقل الاتفاق عليه في التذكرة الا انّ البيع سبب لفسخ الهبة فقبله لا فسخ وبعده لا بيع فلا بيع
... على المالك ولم يقع في الملك والصحة وهو مختار العلامة في غير واحد ... في الايضاح والشهيد الثاني وقد ... عليه بوقوع الفسخ ...
بتحقق واحد والمفروض انّ الفسخ يحصل بالعقد اتفاقا فلو كان فاسدا لم يؤثر في الفسخ وهو في غاية الضعف لانّ الدالّ على الفسخ لا يستلزم ...
... كل ما دلّ على الفسخ يكفي وقد يوجّه الصحة بانّ العقد كاشف عن سبق الفسخ لانّ المعتبر فيه هو الرضا الباطني واللفظ دالّ عليه فوقع البيع بعد الفسخ
لا منافاة بين كونه بيعا ودالا على الفسخ السابق ... وجه فذكر في الايضاح وجها آخر وهو انّه باول جزء منه تنفسخ الهبة فيقع ... المجموع للعقد
لعله مبني على المسامحة في الفاظ البيع ومراده ايضا هو التوجيه السابق وقد ذكر في المسالك وجها آخر وهو انّه اذا تحقق الفسخ بهذا العقد انتقل العين
الى ملك الواهب فكان العقد بمنزلة الفضولي وقد ملكها من ابيه الاجازة نظيره من قبلها لو باع مال غيره ثم ... لا يقصد به على تقدير كونه كالمال
خلاف هذا ... للبيع مثله اقول قد عرفت انّه لا يصح الا بالاجازة ونقل في الايضاح عن المبسوط بطلان البيع وكانّه ناظر الى بطلان الفضولي
هذا كلّه اذا كانت الهبة جائزة واما اذا كانت لازمة فلا يصحّ بعنوان اللزوم جزما نعم يتوقف على الاجازة على الاصحّ واما ان كانت الهبة
فاسدة فقد عرفت ... الصلح العلامة على الصحة وهو على الاطلاق مشكل بل لابد من التفصيل بصورة العلم بالفساد وعدمه فيحكم بالصحة في صورة
عدم ... بعنوان اللزوم في صورة الجهل ... ولم ينقل خلافا في صورة العلم قال في ... الصحة في الجميع في الهبة الفاسدة والجائزة ومع
الفساد وعدمه وقوع العقد من المالك جائز التصرف فيكون صحيحا ثم قال ويحتمل العدم لانّ الصحة على تقدير ... لا يقصد ...
عن ملكه لبنائه على انّه ملك لغيره والعقود تابعة للمقصود ... ويظهر منه احتمال عدم الصحة في صورة العلم بالفساد ايضا حيث قال ويجوز ...

[Margin:] في الاحتياج الى الاجازة لو ظهر كون الفضولي مالكا حال العقد

[Margin:] في حكم ما لو باع الواهب العين الموهوبة

[Margin:] ... ملكه او باع من ... ملك ... ملك ...

[Margin:] نسخة ... الكفاية ...

ان لا یبیع وانما اقدم علی بیع مال الغیر من حیث یجوز ان لا یکون معه تمول البیع الا انه من قبل نفسه بل یکون مقصوده بیع مال الغیر بل الغیر بزعمه
فلنا الغیر وهو المذهب لغرض من الاغراض ویمکن ان یکون الضمیر المجرور فی نفسه راجعا الی البائع یعنی یجوز مع العلم بالفساد والعلم بانه مال الغیر لا یبیع
المبیع للموهوب له... بانه مال الغیر ... ثم قال فخر ... من قصد البیع علی تقدیر ...
وحمله والعام لا یدل علی الخاص ... البیع علی تقدیر کونه مال الکاشف ... فلا یکون العقد مسلوب ... **اقول** ... علی ...
العلم لکنه یحتمل ان یکون اقدامه علی البیع علی جعل انه مال الغیر ... مال الغیر ... عن ذلک
حاصل ان اللفظ الصریح کاف فی حمله علی القصد فی العقود الشرعیة ... علی خلافه کما فی المکره والهازل ... البیع فی صورة العلم بالفساد
جید واما فی صورة الجهل بالفساد فلا ... لما ذکره من ... الا ان یحمل بعد ظهور الفساد ... الا ان یکون ...
یظهر من اله واحد ومنها ما لو باع مال الغیر ثم ظهر انه ... الکلام فیه کما تقدم ... الواو ... لاحد ثم ظهر ...
العتق فظهر ... واقعیة ... فی الشرایع ... اشکال ... علیه ...
هو الوصیة ... حیث انه ... ولا ریب ان فی ... الشرع ان ... صحیح فی الفاظ ... مال الغیر

فانه شرط ... صحیح ... الامر ... الی
المالک ... وقال ان القول ... علی تجدید
لفظ یدل علی امضائهما ... 
الحقیقة ... صحیحة
الی کل لفظ دال علیه
الامضاء ...
ولا ینحصر فی لفظ مخصوص ... کما ذکره والله العالم ...
تم ...

## فی بیان بعض احکام البیع

## والشروط اللاحقة التی تقع علیه

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

**سؤال** هل یجوز لمن باع سلعة مؤجلا ان یشتری ... وان جاز فهل یجوز مع شرط ذلک فی ضمن العقد ... قبل ... فرق بین ما کان بیع البائع حالا او
مؤجلا وبین کون البیع الثانی قبل انقضاء الاجل وبعده ... بزیادة او نقصان او لا **الجواب** الظاهر انه لا خلاف بینهم فی بطلان البیع
مع الشرط مطلقا ویظهر من الشهید الثانی ... واما بدون الشرط فالظاهر ... الخلاف فی جوازه فی الحال الا ما
... فی النسیئة ... بعد الاجل ... من ... الاول او نقصان ... فی الجنس ...
**الاول** بطلانه مع الشرط ... من الحال والنسیئة ... کان عنوان المسئلة ... مخصصا بالنسیئة ...
ان ... الخلاف الواقع فی النسیئة ... **احتج** علیه بوجوه منها استلزامه الدور ...
... وفیما حضر عندنا ... ما ذکره ... فلنقتصر علیها ... لان ...
علی ملکیة ... علی ... الشرط ... لزوم البیع لا انتقال الی ... الی ملک البائع من المشتری
مستلزم لانتقاله الیه ... ملک البائع من المشتری مستلزم لانتقاله الیه ... ملک البائع موقوف علی تملک المشتری ... تملک المشتری
موقوف علی تملک البائع ... الشروط ... بیع ... ملک المشتری ... الشرط ... من البائع
بعد الاجل ... ملک المشتری ... **اقول** الظاهر ان ... التعدد ... لزوم ... بطلان البیع الاول
ان بیع البائع ... علی ملکیة المشتری ... موقوف علی بیع البائع ... البیع ...
بیع البائع موقوفا علی بیع البائع ویمکن ان یکون مراده ان بیع المشتری ... المبیع ... موقوف علی بیع البائع لانها انما
من جهة بیع البائع لانها انما تحصل من جهة بیع البائع ... فاذا کان بیع البائع مشروطا بان یبیعه المشتری ... کما هو
مفروض المسئلة ... **فنقول** ان بیع المشتری ... البائع ... التعدد ...
... الی المشتری ... البیع البائع ... موقوف علی ... البیع البائع

الخ عن بعده وكيف كان فمآل الجميع الى مراد واحد وهذا المراد من قوله ره وفيه ان المتوقف الخ في تقرير الرد فهو ان بيع المشترى من البائع من جملة الشروط المذكورة في ضمن العقد وليس منها الشروط التعليقية المناسبة للعلية فهو بيع وشرط لا بيع بشرط وغاية الامر ان الشرط المذكور في ضمن العقد حصول الخيار المشروط اذا لم يتحقق الشرط فهو شرط لا بحيث لو لا تحققه فنقول ان توقف وجود بيع المشترى على بيع البائع مسلم ولكن يتوقف وجود بيع البائع وصحته على بيع المشترى ثم بل المتوقف عليه تمامه ولزومه فلا دور وانما يلزم الدور لو اريد بالشرط التعليقي وهو في بعض النسخ الصحيح توضيح لزوم تصحيح بيع المشترى لهذا البيع مسلم وهو موقوف على تحقق بيع البائع فاذا حصل بيع البائع ايضا مستقلا على بيع المشترى فهذا هو الدور قوله ره كيف لا الخ يعني كيف لا يكون المتوقف على حصول الشرط لزومه والحال ان الانتقال الى المشترى مفروغ عنه لان مقتضى اشتراط بيع المشترى منه ان ينقل المشترى اليه وهو لا يصح الا بعد تحقق الانتقال اليه اذ لا معنى لنقل ما ليس ملكا الى البائع فهذا قرينة على ان مراد البائع الشارط من قوله بعتك هذا بشرط ان تبيعه اياه ان تنقله الى بعد ما يثبت ملكه فنقلته اليك لا ان تنقله اليك وان لم ينقل اليك ثم لا مجال لحمل كلامه على الشرط التعليقي المستلزم للمحال بل يجب حمله على الشرط الذي ذكر في ضمن العقد لما قد يورد على الشارح بان الاشتراط المذكور باطل عند المستدل الذي اورد الدور لا من جهة اشتراط المحال فلا وجه للاستناد اليه لان البطلان عند المستدل مبني على ما فهمه من الاشتراط الصادر من البائع من حمله على التعليق ومراد الشهيد على ان الفهم غلط قوله ره غاية الامر ان تملك البائع موقوف الخ توضيحه ان الطرح توقف النقل والانتقال في هذا البيع المشروط على شرط بل انما المسلم هو توقف لزومه على شرط تعليق فطرق الاحتمال الذي يورد الدور بسبب التوقف في النقل والانتقال بوجه اخر وهو انه على فرض كونه من باب الشرط في ضمن العقد لا التعليق واندفع الدور من جهة التعليق في العقد الاول لكنه يمكن ان يقال ان تملك البائع ثانيا بعد حصول النقل منه ولا متوقف على تملك المشترى وتملك المشترى ايضا متوقف على تملك البائع لا اذ لو لا ما حصل الملك للمشترى فلا ينفك هذا البيع عن الدور وان كان ذلك من ملاحظة الشرط في ضمن العقد فيثبت البطلان واجاب عنه بان غاية الامر ثبوت توقف تملك البائع بالبيع الثاني على تملك المشترى ولكن تملك المشترى لا يتوقف على تملك البائع وبيعه في اول الامر فلا دور واضح قوله ره ولانه وارد في باقي الشروط عطف على قوله لان المتوقف على حصول الشرط هو لزومه والاولى حذف كلمة اللام ليصير مدخولا للكلمة فيه وهذا جواب عن الدور على سبيل النقض وبيانه ان هذا الكلام وارد على سائر الشروط خصوصا في بيع مشروط للغير مع انه اجماعي اذ حصول سبب الغير متوقف على تملك المشترى وتملكه موقوف على بيع البائع فاذا كان بيع البائع ايضا موقوفا على تملك المشترى المتوقف على تملكه جاء الدور والجواب ما مر قوله ره واوضح ملك المشترى الخ توضيح لكل ما ذكره في رد الدور من الحل والنقض والحاصل انهما في شيء واحد وهو ان شرط بيع المشترى انما هو من باب الالزام والالتزام بفعل يفعله المشترى فيما بعد انعقاد البيع وترتب ثمرته وليس بتعليق فيه على شيء وقال اوضح الامثلة في ان ذلك بعد ثبوت الملك للمشترى هو ما لو جعل الشرط بيع المشترى من البائع بعد الاجل فانه يظهر منه انه قبل حلول الاجل مال للمشترى سواء كان المراد من الاجل اجل النسيئة كما هو مفروض المسئلة في عبارة اللمعة اذ المراد اجلا ما ولو كان في البيع الحال فان ذلك كاشف عن تخلل ملك المشترى بين البيع الاول والثاني فقد اتضح في افادة وقوع البيع الثاني بعد حصول الملك تماما واطلق الشرط ولم يعين بما بعد الاجل لما لو شرط بيع المشترى من البائع بعد البيع الاول بلا فصل فيبطل سواء قلنا بلزوم الدور او لم نقل وقد صرح بالبطلان في هذه الصورة احكام بيع المرابحة فان المحقق ره بعد ما ذكر بطلان شرط بيع المشترى من البائع في بحث بيع النسيئة قال في مسائل احكام بيع المرابحة ولو كان قد شرط في حال البيع ان يبيعه لم يجز وقال في المسالك في شرح نفس هذا الكلام وفي ذلك في علل دوانها كلها مدخول ثم مراده مما ذكره من بطلان الدور وبعضه ثم قال وضمير لم يجز ينبغي عوده الى البيع ليفيد بطلانه كما هو الواقع لا الى الشرط فان عدم جوازه قد لا يبطل العقد وانما يبطل لو كان الشرط ان يبيعه بعد العقد بلا فصل فلو شرط بيعه بعد مدة او قال انه فيه بعدها صح اقول انه ره لما استفاد من كلام المشهور والجماعة بطلان البيع بهذا الشرط قال ينبغي ان يعود الضمير الى البيع ليوافق مطلب ولما لو عاد الضمير الى الشرط فهو في قوة كبرى كلية وهي ان كل شرط غير جائز فهو مبطل للعقد وليس كذلك اذ قد يبطل الشرط ولا يبطل العقد في كثير من مسائل النكاح فلا يمكن الاستدلال لعدم جواز الشرط على بطلان المشروط الذي هو مراده بعنوان الكلية ثم ان اذا اشترط ان يبيعه بلا فصل فهو مستلزم لبطلان العقد لانه مفوت للغرض من التسليم بل والتمكن من التصرف منه الانتفاع من البيع والشرط من حيث هو موجب لبطلانه مع قطع النظر عن كونه منهيا عنه لم لا يجلاف ما لو شرط البيع بعد مدة او قال انه فيه بعدها فانه لا ينافي مقتضى العقد وان فرض كونه غير جائز فبطلان العقد يحتاج الى دليل خارجي ره جميع ما مر يظهر ان مراده ره من قوله فلو شرط بيعه بعد مدة اه بيعه قبل البائع ليكون بيانا للشرط الصحيح لا بيعه من البائع بناء مثل الحديث انه ابطل دليل البطلان من الدور وغيره ولا حظ ما في المسالك ثم استشهد بغرضه على ابطال الاستدلال بالدور بان هذا الشرط شرط اللزوم لا الصحة على ما ذكره الدور بان اللازم من الشرط هو شرط الصحة واصل تحقق العقد واما النقض بشرط العتق ونحوه فانما

خرج بالاجماع على صحته لا انه من باب شرط اللزوم كما انه يمكن ان يقال البطلان فيما نحن فيه لاشتراط البيع والنقل الى البائع بعد انتقاله الى المشتري انما
هو للاجماع او للزوم الدور وكذلك على لزوم عدم القصد الى الاخراج بانه تم في صورة التعليق الذي هو الظاهر من مرادهم لان في صورة التعليق وان كانوا قائلين
بالبطلان في صورة عدم اشتراط البيع ثانيا بعد الانتقال من باب شرط اللزوم ايضا بدليل آخر من اجماع وغيره وانت خبير بانه ينافي اطلاق كلامهم
والدليل اخص من المدعى مع الاهمال في بيان دليل بطلان شرط اللزوم وليس مذكورا في كلامهم ومنها عدم حصول القصد الى نقله عن البائع وتوضيحه
ان البيع عبارة عن نقل الملك الى آخر بعوض معلوم وهذا النقل المشروط بنقل المشتري اليه ثانيا ليس بنقل حقيقي ورد بان المفروض حصول القصد
الى نقله الى المشتري وانما عرض القصد الى نقله الى البائع بعد النقل الاول بل شرط النقل الى البائع ثانيا مستلزم للقصد الى النقل الاول نظير ما مر
في الوجه الاول والا لم يتحقق النقل الثاني لتوقفه عليه وقال الكلام في هذا الوجه وجوابه الى ما حققناه في الوجه الاول هو ان هذا من اشتباه الشرط
المذكور في ضمن العقد بالشرط بمعنى التعليق والمفروض فيما نحن فيه هو الاول لا الثاني ويرد عليه النقض بانهم اتفقوا على انه لو لم يشترطا ذلك
وان كان من قصدهما اعادة المبيع الى البائع والحال ان العقد تابع للقصد فظهر ان قصد الاعادة الى البائع لا ينافي قصد النقل منه الى المشتري
والذي يضر بالبيع انما هو عدم القصد الى نقل الملك الى المشتري اصلا بحيث لا يترتب عليه حكم الملك وفهم مما رواه الحميري في قرب الاسناد على
ما نقل في الكفاية قال ولا يبعد الحكم بصحة اسناده عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم ايحل
قال اذا لم يشترطا ورضيا فلا بأس ورواه في كتاب علي بن جعفر الا انه قال بعشرة دراهم الى اجل ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد اقول والظاهر ان مراد الاصحاب
انما هو ذلك مع عدم ظهور الخلاف انما هو ذلك بينهم وان امكن المناقشة في الدلالة بان مفهوم الرواية ثبوت البأس في صورة الاشتراط وهو اعم من
الحرمة فضلا عن البطلان الا ان يضم اليه قرينة السؤال فيكون المراد في المفهوم الخارجي نفي الحلية والا لثبت الاجمال في الجواب وهو ينافي الحكمة واما
على ما قيل ان يقال فيه لا بأس نفيه بأس فلا ادري وجها فان المفهوم حال انتفاء الرخصة الوضوقية ثبوت فيها بأسا ولا يمكن تحققها الا بانتفاء الرخصة
الا ان يكون ما لم يشترط فيه ثبوتها الا عما اشترط فيه وهو كما ترى ولا يذهب عليك انه لا يجري هنا القاعدة المعروفة من ان السؤال غير مخصص
للجواب فانها انما تتم فيما اذا كان الجواب عاما يشمل السؤال وغيره وسيجيء من الاخبار ما يؤيد المقام ايضا ثم انك قد عرفت ان المراد من الشرط المبطل
للبيع هو ما يذكر في متن العقد مثل ان يقول البائع بعتك هذا الفرس بالمبلغ الفلاني وشرطت ان تبيعنيه بعد انقضاء مدة شهر او شهرين بالمبلغ
الفلاني او بعتك بشرط ان تبيعنيه كذا لا بمعنى التعليق فاعلم انه مع حصول الشرط وذكره كذلك فالامر واضح ولو شرطاه قبل العقد ونسياه او ذكراه حال العقد
مع علمهما بانه لا عبرة بما ذكر قبل العقد او توهما انه يلزم بمجرد ذلك اذا جهلا بانه لا عبرة به مع قصدهما له في الصورتين فالظاهر فيهما البطلان لانهما انما
اقدما على البيع بالشرط المذكور فهو كما لو ذكر الشرط في متن العقد واما لو كان الشرط من قصدهما حال العقد بدون ذكره اصلا ففيه اشكال و



يظهر من المحقق الصحة مع الكراهة حيث قال ولو كان شرط في حال البيع ان يبيعه لم يجز وان كان ذلك من قصدهما ولم يشترطاه لفظا كره واورد
عليه بان ظاهر اللفظ اطلاق النقل ومقتضى القصد تقييده بنقل المشتري اليه ثانيا والعقد انما يتبع القصد ومقتضى ذلك البطلان واجيب بان
القصد انما كان معتبرا في التصحيح فلا يعتبر في البطلان لتوقف البطلان على اللفظ والقصد كما ان التصحيح لو لم يوجد فيه الغرض وفي عبارة المجيب اغلاق
ولكل من الاعتبارين في كلامه معنى آخر ففي الاول معناه ان القصد الى المدلول مما لابد منه في التصحيح ويعتبر حصوله وفي الثاني معناه ان القصد الحاصل
غير معتبر ولا يقتضي به دون اللفظ لتوقف البطلان على انضمام اللفظ اليه كما انه في التصحيح لابد من انضمام القصد الى اللفظ والظاهر ان مراد المجيب
يقتضي انه اذا كان مطابقا للفظ والقصد معتبرة كما انك تقول ان صحة العقد متوقفة على القصد الى مدلوله والمفروض عدمه لان مدلوله مطلق
مقيد فنقول ان البطلان انما هو بشرط الاعادة على البائع ونقل المبيع اليه فكما ان اللفظ لا يكفي في البطلان واعترض على هذا الجواب بان عدم التصحيح
الحاصل بانتفاء القصد الى المدلول يكون في اثبات البطلان فلا يكفي مجرد العقد كما لا يكفي في الساهي والهازل والغالط والمكره فلا يحتاج في
اثبات البطلان الى ذكر اللفظ والتحقيق كما يستفاد من ذلك ايضا انه لابد في العقد من القصد الى المدلول بعنوان اللزوم المترتب عليه اثر الملك
للمشتري واذعان الطرفين بان المشتري لا يلزمه الاعادة ولا ينافي ذلك عدم قصد المشتري الاعادة ولا ينافي ذلك رجاء البائع لذلك فلو تواطئا على
ذلك قبل العقد مع اعتقادهما بان الملك يصير ملكا للمشتري ولا يلزم الاعادة ولكن اقدم البائع على ذلك بحسن ظنه بالمشتري انه يرجع
ويعيد المبيع الى البائع بحسن طينته مع كونه مختارا في الاعادة وعدمها فلا يضر كونه مقصودا في العقد الاعادة نظرا الى طيب نفس المشتري فظهر
من هذا انكلت ذلك في قول المحقق وان كان ذلك من قصدهما الاشارة الى اعادة المبيع الى البائع لا الى الشرط ذلك وحاصل المقام ان
ما قاله المحقق في مسئلة الشرط في ضمن العقد انه لا عبرة بما اذا تقدم ذكره على العقد مع قطع النظر عن صحة الشرط وفساده انه لا يفيد اللزوم وح

لانه متبوع السؤال

بدون العقد والقصد فاسد اذ الشرط بمجرد اللفظ ايضا لا يجيء

الوفاء به اذا انعقد مبنيا لابد من تخلله بين الايجاب والقبول واما اذا نقض العقد اذا كان شرطا فاسدا مثل شرط الاعادة فيما نحن فيه فهل يوجب في بطلان العقد بناء على ان بطلان الشرط مستلزم لبطلان العقد فيه فان كانا عالمين بعدم الصحة بما ذكر مثل العقد ولكن نسيا ذكره حال العقد مع قصدهما ادخاله في العقد او كانا جاهلين بذلك وتوهما اللزوم بمجرد ذلك في عقد بهذا القصد فالظاهر انهما في حكم ما لو ذكر في متن العقد في البطلان لان القصد الى البيع انما هو على هذا الشرط الفاسد واما اطلاق البيع على الوجه الفاسد والعقد تابع للقصد واما لو لم يذكر الشرط اصلا ولكن كان قصدهما ايقاعا على هذا الشرط فان فرض تحقق مثل هذه الصورة فالمتابعة باطل مثل ما ذكر فيه لان العقد تابع للقصد والتراضي بما وقع كذلك ولما اذا قصد الى البيع كذلك من دون ذكر الشرط ولا قصد الشرط مثل ان يجيء المشتري ويقول انا محتاج الى الدراهم اشتر مني متاعا على نسيئة الى سنة بمائتين ثم انا ابيعك نقدا بمائة ثم تفسخ انت وتقضي حاجتي فقد رضيا من دون شرط على ذلك بل جعلا الامر على ان للمرتبة بعد لزوم البيع وعدم التسلط على الاعادة لزوما والواحد منهما فهو صحيح غير مضر وللمحقق الاردبيلي ره هنا كلام يشبه ان يكون مراده مما ذكرنا من التفصيل ولكن فيه اجمال لا يفي بذكر الخطة ثمره وللدليل على ما قلنا صحيح يعقوب بن شعيب الثقة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يعطي الرجل المال قرضا عشرين دينارا او اقول له اذا قدمت فاشتر منك شيئا ويتوفى لي بذلك الثمن ان رضيت اخذت وان كرهت تركت فقال انا نستطيع ان نعطيه ولا نشترط شيئا اعطت جلت فقال لا يستقيم شيئا الله يعلم من نيته فافهم انتهى كلامه ره ولعل مراده من الاشتراط ان النية كافية في البطلان مع عدم اللفظ كما ذكره في صورة ايقاع العقد مع القصد الى الشرط من دون ذكره **المقام الثاني** جواز اشتراء البائع من المشتري بعد الشرط ولا خلاف فيه في الحال ولا اشكال وكذلك الظاهر عدم الخلاف والاشكال في النسيئة اذا كان قبل حلول الاجل بزيادة على الثمن او نقصانا بجنس الثمن او بغير جنسه حالا او مؤجلا للعمومات وخصوص مثل صحيح بشار بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يبيع المتاع بنساء ويشتريه من صاحبه الذي يبيعه منه قال نعم لا بأس به فقلت اشتري متاعي فقال ليس هو متاعك ولا بقرك ولا غنمك وصحيح منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع رجل كان له على رجل دراهم من ثمن غنم اشتراها منه فاتى الطالب يتقاضاه فقال المطلوب ابيعك هذه الغنم بدراهمك التي عندي فرضي قال لا بأس بذلك قال الظاهر ان المراد بهذا الغنم الغنم التي اشتراها منه وقد يؤيد بن منصور ولا يبعد من قبيل ومن جملة الرواة عمار بن ابي عمير في السند معتبر قال قلت لابي عبد الله ع يجيء الرجل فيطلب العينة فاشتري له المتاع من اجله ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني قال فقال اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وكنت انت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر فلا بأس الخبر وذلك فاقول المطلوب الطالب ليبتاع منه شيئا الا بعد نسيئا فاما نفذ اطلقته بانه لا يجوز بيعه نسيئة قبضها او لا انها محمولة على ما يحتاج الى تقدير مضاف يعني قيمة طعاما او بقرا والى ان يكون الطالب فاعلا للكلمة الى والمطلوب مفعوله وان يكون المراد من كان له شيئا هو شيئا من البقر والغنم الذي اشترى منه نسيئة ولذلك نقضه انما يدل على انه لا يجوز على قيمة السلف حتى يقبضه مع المشتري انا نبيعه من خلاف الظاهر الا انه ليس في الرواية انه يريد ان يشتري بحسبه بان يجعل قيمته في ذمة البائع وكان ارادة السلف من النسيئة خلاف الظاهر كان فلا يعارض بها الاخبار الصحيحة عموما وخصوصا وربما يحمل على الكراهة يعني كراهة اشتراء ما باعه نسيئة **المقام الثالث** جواز ان يشتري البائع منه بعد حلول الاجل ما باعه نسيئة ولا خلاف في جوازه ايضا ظاهرا اذا ابتاعه من المشتري بجنس الثمن او بغير جنسه من غير زيادة ولا نقصان واما لو زاد عن الثمن او نقص مع كونه من جنسه ففيه قولان اشهرهما واظهرهما الجواز للعمومات والخصوصات المتقدمة وقد يستدل للتحريم ايضا بما رواه الشيخ عن يعقوب بن شعيب وعبيد بن زرارة قالا سألنا ابا عبد الله ع عن رجل باع طعاما بمائة درهم الى اجل فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه فقال ليس لي دراهم خذ مني طعاما فقال لا بأس انما له دراهمه يأخذ بها ما شاء وفيه اشكال لظهور كون الطعام الثاني هو الطعام الاول مع ان الظاهر ان المراد من الاخذ من باب الدين لا الاشتراء الا ان يتمسك بترك الاستفصال في الجواب مع ان المراد باخذ الدراهم كيف شاء ما يشمل اشتراء عين المبيع بزيادة على الثمن الاول او انقص وفيه تكلف **واما** القول الثاني فدليله رواية خالد بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل بعت طعاما بتأخير الى اجل مسمى فلما جاء الاجل اخذته بدراهمي فقال ليس عندي دراهم ولكن عندي طعام فاشتره مني فقال لا تشتره منه فانه لا خير فيه وحمل بها الشيخ حملها على ما ذكر وهو مع ضعفها الاكثر منها على مطلوبه من وجوه وربما يؤيد بما رواه الصدوق عن عبد الصمد بن قيس صحيحا عن ابي عبد الله ع قال سأله محمد بن القسم الحناط فقال اصلحك الله ابيع الطعام من الرجل الى اجل فاجيء وقد تغير الطعام من سعره فيقول ليس عندي دراهم قال خذ بسعر يومه قال افهم اصلحك الله انه طعامي الذي اشتراه مني قال لا تأخذ منه حتى يبيعه ويعطيك قال ارغم الله انفي رخص لي فرددت عليه فشدد علي وقد لا انها يشتمل وربما يكون خلاف الحكم لو كان بالاخذ اقتضاء سعر يومه **وكيف** كان فلا يعارض بها ما مر من الادلة وربما نقل قول بالتخصيص في الطعام لورود في الروايتين وهو ايضا ضعيف وربما يحمل على الكراهة ومنها في الدر وبين ولو كان المبيع طعاما ثم اشتراه البائع بعد الاجل صح على كراهة لرواية الحناط ولا بأس

بين في هذه بها واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اشتباها فالذي يظهر من كلام الفاضلين وغيرهما نقل الخلاف في جواز اشتراط البائع ما يأخذه بعد الاجل بجنس الثمن مع الزيادة والنقصان ونقلوا القول بالمنع عن الشيخ في النهاية وكتابي الحديث والذي شاهدته في النهاية وكتابي الاخبار المنع عن اخذ المبيع عوضا عن الثمن بنقصان او زيادة لا مطلق الاشتراط وعلله في الاستبصار بلزوم الربا ونحوه فيما لو باعه مثلا كرا من الطعام بعشرين درهما الى سنة وتغير السعر بعد السنة وصار قيمة الكر عشرة فاذا لم يكن عند المشتري دراهم ويريد اعطاء الطعام وهو بناء لانه اعطى كرا واخذ كرين وهذا كما ترى يختص باخذ الطعام في عوض الثمن ولا يبعد عن ما نسبوا اليه والمنع فانه يشتمل ما لو اعطاه الدراهم ولكن لما دل البائع ان يشترى منه فهو كلامهم خطاء الشيخ قال بعدم الجواز اذا كان قيمته اكثر من الثمن الاول او نقص ولبركات فلاحظ التهذيب والاستبصار والنهاية ولفظ عبارة النهاية وهي انه قال ومن باع الشيء باجل ثم حضر الاجل ولم يكن مع المشتري ما يعطيه اياه جاز له ان يأخذ منه ما كان باعه اياه من غير نقصان من ثمنه فان اخذه بنقصان مما باع لم يكن بذلك باس وعبارة الكتابين اوضح من النهاية وحمل كلمات الجماعة على ذلك تكلف فلنذكر عبارة واحد منها قال في الارشاد ويجوز شراء ما باعه نسيئة قبل الاجل وبعده بغير جنس الثمن وبجنسه مع التساوي ومع الزيادة والنقصان الاقرب الجواز وفي النهاية لا يجوز شراؤه بنقصان عما باع به وعلى هذا فيجوز اشتراط البائع المبيع ثانيا مع التفاوت بجنس الدراهم اذا اخذ الثمن بلا خلاف عن احد فلتتنبه لذلك

فان كلماتهم محل شبهة واما ما ذكره الشيخ في من لزوم الربا في الاستبصار ونقل عن الخلاف ففيه ان كل المعاملة انما وقعت على الدراهم لا على الطعام فلا يقتضى لزوم الربا تمت والحمد لله اولا عشـ

## في المعاوضة بدون الصيغة وما يجري عليهما من الاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

**السؤال** اذا عاوض زيد فرسه ببغل عمرو بدون صيغة البيع وغيره فهل هذا عقد لازم وهل له صيغة خاصة ام لا وهل يجري فيه خيار الغبن وغيره من الخيارات ام لا **الجواب** اعلم ان المعاوضة من باب المفاعلة وهو موضوع المشاركة بين اثنين في مبدأ الاشتقاق والفرق بينه وبين باب التفاعل ان الفعل ينسب الى احدهما صريحا والى الاخر ضمنا في المفاعلة وانهما صريحا في باب التفاعل اي الفعل ينسب الى احدهما **واعلم** ان موارد المفاعلة مختلفة باختلاف اصل المبدأ فقد لا يتحقق المشاركة الا مع تعدد صدوره من احدهما وتلقي الاخر وقد يتحقق مع اتفاقهما في الوجود **فمن الاول** المكاتبة والمراسلة ونحوهما فان احد الصديقين يكتب كتابا الى الاخر ثم يرسل الاخر جوابه **ومن الثاني** المصاحبة والموافقة ونحوهما وقد يكون قابلا للامرين كالمضاربة والمناظرة وكثيرا ما يستعمل فيما لا يتحقق المبدأ الا من اثنين بهيئة كالمبايعة فان البيع لا يتحقق الا بالايجاب والقبول من شخصين متغايرين حقيقة او حكما فاحدهما الايجاب والاخر القبول فلما كان فعل كل منهما له مدخلية في تحقق المبدأ اليهما جميعا فكان كل واحد منهما فاعل المبدأ وهما شريكان في صدور المبدأ من كل منهما اما مجازا او من باب التغليب **وحاصل هذا** ان المبدأ في التشاركين فيه قد يكون فردا شخصيا كالبيع وقد يكون فردين من نوع كالضرب ومن هذا الباب المضاربة بمعنى القراض والمزارعة والمساقاة وامثالها **اذا عرفت هذا فاعلم** انه يمكن ان يتوهم في بيان عدم كون المعاوضة عقدا مستقلا ان المعاوضة من قبيل المبايعة فانها عبارة عن تعويض الشيء بشيء اخر كما يتحقق المبايعة بايجاب احد المتبايعين وقبول الاخر ولا ايجاب للاخر وقبول للاول ثانيا فكذا المعاوضة يحصل بجعل احدهما ماله معوضا ومال الاخر عوضا مع قبول الاخر ولا يحتاج الى جعل الاخر ماله معوضا ومال الاخر عوضا مع قبول الاول فمجرد امكان ان يجعل كل واحد من العوضين عوضا ومعوضا كما في صورة السؤال لا ان يعتبر في كل منهما العوضية والمعوضية بل يكفي اعتبار كون احدهما معوضا والاخر عوضا غاية الامر كون الطرفين مخيرين في الابتداء بالتعويض فيجعل ماله معوضا والاخر عوضا فلو بادر احدهما بالتعويض وقبل الاخر فماله المعوض ومال الاخر عوض وبه يتحقق المعاوضة ولا حاجة الى ان يجعل الاخر ماله عوضا ومال الاخر معوضا كما يكون في لفظ البيع ايضا كذلك فلو اراد صاحب الفرس بيع فرسه ببغل صاحبه فيجعل الفرس مبيعا والبغل ثمنا وبه يتم البيع بعد قبول المشتري ولا حاجة الى جعل صاحب البغل بغله مبيعا والفرس ثمنا ليتحقق مفهوم المبايعة بل لا يصح ذلك اذ بعد ما جعل احدهما ماله معوضا ومال الاخر عوضا فاما ان يقبل الاخر ذلك ثم يجعل ماله معوضا ومال الاول عوضا فحينئذ صار مال الثاني عوضا استحقه الاول فكيف يجوز له ان يجعل الغير معوضا واما ان لا يقبل بقبول مستقل بل يجعل هو ايضا تعويضا لما له بمال الاول ناشئا من القبول فهو ايضا باطل لان هذا لا يصير قبولا للعقد الاول لتغاير العوض والمعوض فيبقى العقد ان خاليين عن القبول **ويمكن** ان يتوهم في بيان المغايرة انا اذا فرضنا ان زيدا وعمرا يريدان معاوضة الفرس

والجعل وقال احدهما للاخر تعاوضنا يعني جعلت مالي وهو الفرس مثلا عوضا عن مالك بل الاصح مالي وبالجملة نقلت فرسي اليك بعوض فرسك وقال الاخر
ايضا تعاوضنا بهذا المعنى فلا يبقى العقد خاليا عن القبول وذلك كما ذكروا في عقد الشركة قال في التذكرة والاظهر ان يكفي في عقد الشركة ان
يقول كل منهما اشتركنا والظاهر ان مبدأ الاشتقاق هو الشركة بمعنى العقد وهو اذن كل واحد منهما للاخر في التصرف في المال المشترك بينهما
المخلوط وكذلك نقل عن ابي حنيفة الكفاية بتعاوضنا او اشتركنا كاشتركنا المعاوضة ومبدأ الاشتقاق في تعاوضنا العقد الخاص المسمى بالمعاوضة
ثم ان الظاهر ان الشركة اسم المصدر وهو الاشتراك كالغسل والاغتسال فحاصل قول القائل اشتركنا اذن الشريك في العمل في هذا المال المزج
بان يأذن هو ايضا في ذلك بقول الاخر ايضا اشتركنا بهذا المعنى والحاصل من المجموع هو الشركة التي هو اسم المصدر وعلى هذا فلا بد من ذكر المتعلق
في اشتركنا كما اشار اليه في قوله لا في هذا المال بخلاف تعاوضنا لان نفس المعاوضة مبدأ مستقل يعني بيننا على ان يكون لكل غنم ويغرم لنا وعلينا بيننا واما
تعاوضنا بالمعنى المبحوث عنه فلا بد من ذكر المتعلق ولا بد ان يكون من مبدأ المعاوضة والتعويض يعني جعلنا مالنا هذين كل واحد منهما عوضا عن
الاخر ومعوضا على الوجه الذي تقدم الاشارة اليه والحاصل انه يمكن قصد العوضية والمعوضية في كل من المالين مفصلا وحينئذ فنقول ان
عقود المعاوضات التي ذكرها الفقهاء جنس تام لم يتحقق فيه المعاوضة سواء كان احدهما عوضا والاخر معوضا كالبيع والصلح الذي فيه عوض والهبة
المشروط فيها العوض وما كان كل من الطرفين عوضا ومعوضا فالمعاطاة ان وقعت على غير سبيل بيع مثلا وقيل انما حصلت بمجرد الاعطاء والاخذ فهو
نوع تراض واباحة ولا يدخل في العقود يعني العقود الموثقة وان وقعت بعد المساومة على سبيل من اقسام المعاوضات فهي تابعة لها ولكنها ليست على
لعدم الايجاب ولا يدخل في صحة او فوائد العقود وكذا اذا وقعت بعد المساومة على ان يكون كل منهما عوضا ومعوضا واما بعد اجراء الصيغة فيصير عهدا
موثقا ويجب الوفاء به ويصير لازما والمعاوضة المبحوث عنها اذا خلت عن العقد بعد المساومة على ان يكون كل منهما عوضا ومعوضا فهي معاطاة في
المعاوضة بالمعنى المبحوث عنها واذا اجرى الصيغة بان يقولا تعاوضنا فيصير معاوضة لازمة بالمعنى المبحوث عنه اذا عرفت هذا فظهر لك انه
بيع لحقيقة يترتب عليها احكامه من الخيارات وغيرها نعم يمكن اجراء كل ما كان الدليل فيه لزوم الضرر كالغبن وظهور العيب ونحو ذلك
فهو تابع للادلة العامة لا لخصوص ما ورد في البيع فلا يمكن ثبوت خيار الثلاثة في الحيوان للمشتري ولا خيار المجلس وغير ذلك من الاحكام ولا يحتمل
المترتبة لاجل اثبات المخالفة في الادلة الشرعية وتوهم ان العوضية والمعوضية امران اعتباريان لا ينفك ذلك انما هو بمجرد الاعتبار فاسد بل انما هو شأن
والثمن وهما يختلفان في الاحكام مثل ثبوت الخيار في الحيوان للمشتري اذا كان المبيع هو الحيوان ونحو ذلك فلا بد من تعيينهما لتعيين ما يترتب عليهما من الاحكام
وتعيينهما انما هو بدخول الباء على الثمن ويكون هو على القول باختصاص خيار الحيوان بالمشتري ان يكون لمن يبيع ضيعة بفرس ويشتري بذلك الفرس
ضيعته ثبوت خيار الفسخ في الثلاثة وعدمه وهو خصوص كون العوض والمعوض ليس بمجرد الاعتبار ويتميز العوض بدخول الباء عليه ومن هذا يظهر
ما نقل عن الشهيد من الاعتراض على من اشترط تقديم الايجاب على القبول في البيع بانه يجوز بلفظ بعتك معوض وبدل اشتريت ونحو العوض
فرع المعوض طبعا فينبغي تقديمه وضعا وتقرير الاعتراض ان العوضية من الامور الاضافية المتماثلة فلا مزية لاحدهما بالاختصاص وفي كل من الجانبين
والاعتراض نظر انه غاية توجيه كلام المستدل ان كلا منهما مشتمل على نقل المعوض الى البائع والتحقيق في جوابه منع لزوم ما هو مشتمل على المعوض
وغاية توجيه الاعتراض ان كل واحد من الثمن والمثمن بل لان يسمى عوضا فيمكن تسمية العوض معوضا وبالعكس اذ كل منهما بدل من الاخر وليس هناك تقدم
طبعي وفيه ان غاية الامر امكان تحقق صورة المعاوضة بين جعل كل واحد من العوضين من اقسام العوض والمعوض لا اطراد ذلك في جميع الصور ولا ريب
ان العوضية والمعوضية في البيع حقيقية لا بمجرد الاعتبار ان يكون الثمن مثمنا وبالعكس ويختلف الاحكام والتحقيق ان القبول الذي لا يمكن بلفظ قبلت
مثل اشتريت وابتعت انما ايجاب في المعنى يعني نقلت ملك المبيع بالعوض المعلوم بعد قبول له لعدم استحالة ذلك عقلا والا لتخلف في
النكاح مع انه جائز فيه والتعليل بتبعية القبول لا يرفع الاستحالة العقلية كما هو واضح ونقول انه قبول للاستحالة الذي تقديمه والعرضية والتبعية انما
يسلم في مثال قبلت لا غير فالصواب في تقرير مراد المستدل ان يقال ان مورد بعت هو نقل عين المال بعوض ومورد اشتريت قبول ذلك النقل بذلك
العوض بعينه ولا ريب ان الانتقال مطاوع للنقل ومتأخر عنه بالطبع فلا بد ان يكون اللفظ الدال عليه متأخرا وفي تقرير الاعتراض ان يقال
ان النقل كما يمكن تصويره في المعوض فلا يتعين لاحد العوضين بالطبع فيصير كل منهما منقولا ومنتقلا ويظهر الكلام فيهما بعد تأمل ما ذكرنا في
تصوير لزوم تقديم ما دل على النقل بالطبع في الذكر ومنع اعتبار المنقول وجواز جعل كل من العوضين منقولا ومنتقلا وعوضا ومعوضا فالعقود
في المعاوضة المبحوث عنها ان كانت بمجرد التقابض من دون قصد الى شيء من العقود المعهودة المعتبرة شرائطها فهي معاطاة محضة وان كانت بعد المساومة
باحد العقود المعهودة فهي المعاطاة التابعة لذلك العقد وان لم يكن بمجرد التقابض بل ذكر لها صيغة مثل ما ذكر او ما ادى معناه ونحو ذلك ونحو العقود

فلا انها النهبة فلا بعين جعل احدهما عوضا والآخر معوضا كما ذكره شارح عبد ملاحظة ان لفظ عاوضه وعاوضه بعوضه في اللغة بمعنى اعطاه العوض كما ان
لفظ العاوض و تعوض بمعنى اخذ العوض فلا بد ان يجعل الايجاب المعاوضة المبحوث عنها بلفظ عاوضت منقول لا يجعل نقله فيصير معنا نقلته نقلا بعوض
داخل في ماهيته كالبيع والاجارة فلا يشمل الصلح والهبة المعوضة فان كان مفعوله عينا فيصير بيعا او منفعة فيصير اجارة او مزارعة او مساقاة ونحو ذلك و
ح فلا بد من تعيين المقصود وملاحظة تحقق شرائط كل منهما وان جعلت معاملة برأسها فلا يمكن الا بسبب الذمية الا باعتبار تمايز الماهيات وهو مشكل
وبالجملة لم اقف على شيء يدل على كونها عقدا برأسها وللشهيد الثاني في المسالك هنا كلام ينبغي التعرض له قال المحقق وكذا ان عوض عنها ولو كان
العوض يسيرا قال في المسالك هذا ايضا من المواضع الموجبة للزومها من الاجنبي تعويضا كما ان تصرفه تلف العين في هبة الاجنبي موجب لسقوط الرجوع فكذلك
تعويض الاجنبي عن الهبة موجب للزومها وسقوط الرجوع فيها قال وهو موضع وفاق من جميع الاصحاب حتى قال المعترض كما عرفت و مستنده
الادلة العامة خصوص قول الصادق ع في حسنة عبد الله بن سنان اذا عوض صاحب الهبة فليس له ان يرجع وفيها ولا فرق في العوض بين القليل والكثير
مع تراضيهما عليه لاطلاق النص والفتوى ولانها يصير بالتعويض معاوضة محضة فيلزم العموم ولو لم يرض الواهب باليسير ابتداء او بعد العقد لم يوثر
بذل المتهب كما يشعر به … التحريم ولا فرق في العوض بين كونه من بعض الموهوب وغيره عملا بالاطلاق ولانه بالقبض بعد العقد مملوك للمتهب فصح بذله
عوضا انتهى بجملته اقول في هذا الكلام تعقيد واشكال اذ لو كان مراده من الادلة العامة مثل اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم الشاملة
للعقود … معاوضة كالبيع والاجارة وغيرها كهبة ذي الرحم بدون عوض والصلح الخالي عن العوض والنذر واليمين بقرينة انه لم يخرج هبة الخالية
لا اجنبي عن العوض الا بدليل وبقي الباقي تحت العموم فما يعني قوله ولانها يصير في حكم بالتعويض معاوضة محضة فيلزم العموم وما هذا العموم غير
المتقدم فان قلت المراد منه مثل قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض فان التجارة هو عقد المعاوضة لاجل الكسب ففيه ان تسمية … الاية
حلية الاكل لا اقتضاء الاستثناء ذلك وان كان منقطعا فمعنا يجوز الاكل بعنوان انه تجارة عن تراض وهو لا يستلزم اللزوم فليس هنا عموما
يفيد احدهما اللزوم كل عقد من العقود سواء كان فيه معاوضة ام لا والآخر لزوم كل عقد فيه معاوضة فان قلت انه فرض الكلام في التعويض
الغير المسبوق بشرط العوض فانه يمكن ان يقال الهبة الاجنبي مع الاطلاق قد خرج من عموم اوفوا بالعقود ولعله اراد الذي او حيث يحتمل بعد طرو
التعويض بعد … معاوضة محضة وليس بالهبة المطلقة المخرجة بالدليل عن العموم فيدخل تحت الآية العامة التي خرجت منها اولا لا العمومات انما هو
امر واحد والحاصل ان المعترض في الاستدلال الاول ان هبة الاجنبي بملاحظة كونها معوضة يدخل تحت عموم اوفوا بالعقود في الاستقلال فلم يكن
في الاستدلال الثاني ان خروج هبة الاجنبي المطلقة بسبب الدليل عن تلك العمومات قد ثبت ولكن ثبت لزومها ثانيا بسبب دخولها ثانيا تحت العموم
بسبب التعويض الطاري عليه والحاصل ان الهبة المعوضة داخلة في العام بالاصالة في الاول ودخلت فيه بعدما لم يكن في الثاني وبيان ذلك ان
في التعويض بعد الابد من القبول حتى في الهبة المشروط بالعوض فلو منع الواهب من قبول العوض لئلا يلزم هبته جاز له فلا بد في التعويض من قبول الواهب
لما يعطيه المتهب بقصد العوضية حتى يلزم في الواهب ان في العين حتى يحصل اللزوم سواء شرط العوض في العقد ام لا فقصد التعويض يعني اعطاء
المتهب العوض واخذ الواهب يصير الآن الهبة المطلقة السابقة معاوضة محضة فكانه الآن بعقد ما لم يتنزل بالتسليم بانه هذا العوض و
يقطع بذلك عنه فيشمله العمومات الدالة على وجوب الوفاء فكانه حصل المعاوضة ويدخل بسببه تحت العموم قلت الظاهر ان موضوع المسألة
اعم من الهبة المشروطة فيها العوض والمطلقة التي لحق بها التعويض كما يظهر من الاستدلال من قوله ولو لم يرض الواهب باليسير ابتداء او بعد العقد
وان اجمل ذلك الكلام عطفا على اطلاق النص والفتوى ليكون دليلا لعدم الفرق بين القليل والكثير فلا كلام فيه ثم ان المقصود من طرح هذا
المقال الاستيناس لاثبات معنى مستقل للمعاوضة غير العقود المعهودة فان مراد الشهيد من قوله فيصير بالتعويض معاوضة محضة لو كان يصير به الهبة
معوضة فيدخل تحت العموم فيرد عليه ان الاستدلال بالعموم لا يحتاج الى جعلها هبة معوضة بل يكفي كونه من افراد العقد مع ثبوت الاشكال
في صيرورتها هبة معوضة بمجرد ذلك ولو كان مراده انه يصير واحدا من العقود المعهودة فالمفروض عدمه مع انه لا يصح فرض كونها منها فبقي ان يكون
المراد بالمعاوضة المحضة اما نوع معاوضة خاصة لم يكن احد المذكورات او معنى عاما يشملها ويشمل غيرها فيظهر من ذلك امكان تحقق المعاوضة في
غير العقود المعهودة ويكون مندرجا تحت عموم الآية فيكون لازما ومما ذكرنا في تقرير الاستدلال ظهر ان الغرض محض اخراجها من الهبة المطلقة
بسبب طرو التعويض يظهر ضعف الاستيناس اذا عرفت هذا فالمعاوضة اما ان يقصد كون احد العوضين معوضا والآخر عوضا فاما ان يكون
بدون لفظ وصيغة فهو معاطاة ويجري عليها احكامها وان كان مع لفظ وان كان بلفظ بادلت او عاوضت فهو لا يتعلق في الخارج
من قصد النقل من احد الطرفين الا بما اشير فيتبع حكمه فان قصد من صاحب العين مع ذكر العوض وارادة ثبوت العوض في ماهيته …

لا يضر جعل كل منهما عوضا ومعوضا

في ان المعاوضة هل تتحقق … حقيقة

في ان الهبة المطلقة هل تلزم بسبب التعويض



البيع فمرادا من صيغته من حيث المنفعة فيئول الى الاجارة فسرا ولا يضر عدم القصد فانك اذا قلت لاحد بع فرسي بكذا فباع ولم يخطر ببالهما
ان معنى بع التوكيل في البيع ولا قصدا فهل يمكن لك ان تقول ان هذا باطل لانه لم يقصد التوكيل بذلك بل هو قاصد ولكن لا يتفطن لانه قصد لا
العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم وح فيبقى الكلام في اجتماع سائر شرائطها مثل معلومية العوض والمعوض في البيع والاجارة وغيرهما والتمكن من التسليم
وغير ذلك و من جملة ذلك الكلام في صحة الصيغة والايجاب بهذا اللفظ وان يكتفى بالكنايات اولا وان لم تكن الصيغة هل هي شرط الصحة او اللزوم
فلا بد فيه من الرجوع الى ما ذكروه في محالها واما مع عدم الصيغة فهو معاطاة كما ذكرنا ولا يفيد اللزوم على الاقوى وح فاما ان يحصل في الخارج
بمحض التقابض ولم يعلم كونه تابعا لاحد من العقود فهو معاطاة بالمعنى الاعم ولا يفيد الا اباحة التصرف و اما لو علم التبعية مثل حصول المسامحة والتعهد
الى احد العقود ثم وقع التقابض من الطرفين بناء على تلك المسامحة فهو معاطاة في البيع او في الاجارة وهكذا و انما وقع الاختلاف في ان المعاطاة
هل هو بيع ام لا انما هو في المعاطاة التبعية لا مطلق المعاطاة و لما كان ذكر مسئلة المعاطاة في كتاب البيع وذكر الخلاف هنا ترى في بادي النظر
اختلافهم في انه بيع ام لا مطلقا وليس كذلك بل تكلموا في مسئلة البيع ثم ذكروا انه يجري في الاجارة وغيرها ايضا فتراهم في انها هل يفيد الملك او محض
الاباحة ينبغي ان يكون في المعنى الاعم ونزاعهم في انه على القول بالملكية هل هو بيع ام لا انما هو في المعنى الاخص و الاظهر انها ليس محض الاباحة بل هو
تمليك و انه لا يجوز وطي الامة بسبب المعاطاة وهو خلاف اتفاقهم و محللات الفرج منحصر في التزويج وملك اليمين وان كان بتمليك المنفعة المشتمل
التحليل والقول بان اذن المالك و اباحته في التصرف تحليل ضعيف لان المراد بالتحليل تحليل الوطي مع بقائه على ملك المالك ولا ريب ان المالك هنا
لم يقصد الا وطي المشتري في ملك نفسه لانه لا عوض في عقد التحليل وفي المعاطاة موجود بل الاظهر انما يكون تابعا للبيع فهو بيع و قد ادعى

المحقق الثاني عليه الاجماع و يمكن تنزيل عبارات سائر الاصحاب ايضا على
ذلك بان يكون مرادهم من معنى الملكية
او التبعية هو نفي اللزوم

## في تحقيق الغنا موضوعا و حكما عموما و خصوصا

بسم الله الرحمن الرحيم

**السؤال** ما معنى الغنا المحرم وهل يعم حرمته او لها مخصص **الجواب** ذكر جماعة انه مد الصوت المشتمل على الترجيع و نسبه المحقق الاردبيلي رح
الى الاشهر و قيل بذلك مع اسقاط الاطراب و قيل به مع اسقاط الترجيع و قيل من رفع صوتا ووالاه فهو غناء و قيل هو تحسين الصوت و قيل
هو ما يسمى في العرف غناء وهو اظهر الاقوال و اختاره الشهيد الثاني رح ومعناه بالفارسية سرود كما صرح به في الصراح و قيل الغنية ما
والتشديد مثل ذلك وجمعه اغاني و التغنية سرود كفتن و لما كان العرف قد يحصل فيه اضطراب بحسب متفاهم اهله فما يتفق فيه منهم انه هو فهو حرام جزما
وما يتفقون منه عدمه فهو مباح وما يبقى في مرحلة الشك فيلحق بالمباح للاصل و حرمته في الجملة اجماعي بل قيل هو اجماع المسلمين بل الضروري من الدين
ويدل عليه الايات والاخبار المستفيضة التي لا يبعد ادعاء تواترها ولا حاجة الى ذكرها و اما انه عام او يختص ببعض الافراد دون بعض فالظاهر
للشارح التعميم بل يظهر من المعتبر دعوى الاجماع على الاطلاق بل ربما نقل دعوى من العلماء من بعضهم و يدل عليه مضافا الى ذلك الاخبار المطلقة
خصوصا ما ورد في تفسير قوله تعالى والذين لا يشهدون الزور و قوله تعالى واجتنبوا قول الزور و قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث و استثنى
الشيخ في النهاية المغنية في الاعراس وحلل اجرتها اذا لم تغن بالباطل ولا تدخل على الرجال عليهن و اختاره العلامة في المخ وكرهه ابن البراج و
قال ابن ادريس لا باس باجر المغنيات في الاعراس اذا لم يغنين بالباطل على ما روي و لا يخ مختار الشيخ من قوة الصحيحة ابي بصير ورواية اخرى و لكنها
معارضة بعمومات اخر وسائر العمومات فلذا دعوى الاجماع و سبيل الاحتياط واضح و مما استثنى منه الحداء بالمد وهو سوق الابل بالغنا
لها واعترف جماعة من الاصحاب بعدم الوقوف على دليل عليه و لعله ورد فيه الخبر من طريق العامة قال في مجمع البحرين وفي حديث السفر لهو آل فلان
الحداء والشعر ما كان منه ليس فيه الخنا قال الي نعد من اداب الشرع و ربما نقل قول باستثناء مراثي الحسين و لا نعرف قائله و ربما يوجه ببعض الاخبار
التي لا دلالة فيها او بانه من باب النوح المجوز و فيه منع دلالة جواز النياحة على جواز الغنا و بان النسبة بين ما دل على حرمة الغنا و رجحان
الابكاء عموما من وجه والرجحان للاخير و فيه منع كون منع الغنا مبكيا على الحسين بل انما هو مقتضى طبيعته في بعض الاحيان وان كان في الاشعار
الباطلة فغاية الامر حصول بكاء مركب من الحلال والحرام مع انا نمنع ترجيح هذه المقدم مع قوة دلالة العامة المشتمل على النهي المستلزم لطلب الخلو عنها
راسا بخلاف الامر الذي لا يقتضي الا الامتثال الحاصل بوجود بعض الافراد و استثنى صاحب الكفاية الغنا في القران واستند الى كلام الطبرسي رح و
فيه انه لم يذكر الا تحسين اللفظ وتزيين الصوت وتحزينه و لا يخفى الفرق بين تحسين الصوت و الغنا و استند ايضا بالاخبار القاصرة سندا ودلالة

لا حاجة إلى ذكرها وذكر ما فيها فلا وجه لإعادته وقد أطنبنا الكلام بذكر الأدلة والأخبار والجرح والتعديل في هذه المقامات في كتاب مناهج الأحكام
وعرضنا لنقضه ههنا التنبيه إلى بعض الأوهام أنه من يقرؤ القرآن والمراثي أنه يتحقق بل يتأتى بقراءة القرآن ويقرؤ المراثي فيحصل الغناء حقيقة اللغة
أو العرف ولا ينفك والقراءة وهو توهم فاسد كما دل عليه كلام العلماء وأهل اللغة في عدم اندراجهم القرآن في تعريف الغناء بل إنما جعلوه نوعا مغايرا
للصوت وإن فرض اصطلاح جديد وعرف خاص فهو مما لا يعتنى به مثل ما شاع في العرف الجديد بتسمية الملابس باللبن مع أنه موضوع للحليب فلا
يمكن أن يقع اللبن في العرف هو الملابس فلا بد أن يحمل كلام الشارع على العرف الشائع لا ما اصطلح عليه أهل العرف وأمثال ذلك كثيرة وأما ما سبق إلى
بعض الأوهام من أن الحداء والرجز والنياحة والرثاء والغناء إنما هي ألفاظ في كلام العرب مستعملة في معان مخصوصة لهم مشتركة الكيفية في القوانين
الموسيقية مبنية على قوانين النسب الصوتية فالحداء المهيج القوة الطبيعية في المشي والسير ولها أنغام ومصطلح كانت شايعة في الجاهلية والإسلام
والرجز المهيج القوة الغضبية المطلق في الجهاد والدفاع وقد استعمله النبي وعلي والحسين ثم هو من السنن الجهادية والنياحة فقد ورد الأخبار في
جوازها إن خلت عن الكذب والرثاء فقد ورد الحث بها في الأحاديث وكانوا يأمرون المراثين بالرثاء على الحسين ع والغناء الذي في اللغة الصوت
وزاد بعضهم فيه الترجيع وبعضهم المطرب فقد ورد فيه المدح والذم باعتبار نفي الأخبار منها الغناء نوح إبليس على الجنة وقال الرخصة في ذكر
تلك الجنة فلا بأس ومنها أن الله يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا ومنها من لم يتغن بالقرآن فليس منا وأولها جماعة بخلاف الظاهر وحملها الأكثر
على التقية والتحقيق ما اشتهر بين الأئمة في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله وأخرى في تفسير قوله تعالى و
اجتنبوا قول الزور فظهر أن كل كلام مرجع مطرب ممدود به الصوت خارج مخرج الزور داخل في الأحقية وخارج مخرج اللهو وهو ما يلهي
عن الآخرة فهو الغناء المنهي عنه وأما ما خلت عن اللهو والزور كالقرآن والرثاء على الحسين ع وما فيه إعلام الناس بمناقب المعصومين وفضائلهم
فهو الغناء المرخص فيه ويحمل مجملات الأخبار على المفصلات فهو كلام متساقط لا يرجع إلى محصل فإن قوله مشتركة الكيفية إلى آخره صفة
المعاني المخصوصة فلا بد أن يكون المراد من المعاني المخصوصة هو كيفيات الأصوات الخاصة فإنما هو من جملة موضوع العلم الموسيقي إنما هو الصوت من
حيث هو صوت وإن كان تحقق الصوت غالبا في قالب الكلام لا الكلام من حيث أنه كلام ولا من حيث أنه مهمل أو موضوع أو نظم أو نثر أو مدح أو
ذم أو مفاخرة وذكر نسب أو حكاية رثية والتأمل على ما ذكرنا فلا يعتبر في أقسام الصوت بمصطلحات أصحاب الموسيقي ملاحظة المفردات ومعانيها
كما لا يخفى على المطلع فإنما هو نفس الصوت والنغمة وذلك إنما هي في الغناء فقط إذ ليس مدلول سائر الألفاظ المذكورة كيفية من الصوت بدون اعتبار
المفرد والمدلول فإن الحداء في اللغة هو سوق الإبل وزجرها والنسبة مع الغناء إنما هي في طي السير والحداء ليس موضوعا لكيفية أخرى من كيفيات
الصوت غير الغناء ولا هو نفس الغناء وإن استعين به فلا يصح جعله قسيما للغناء في الكيفيات الموسيقية ولا ينافي ذلك استعمال لفظ الحدى في بعض
من مقامات الموسيقي أيضا كالحسيني والمضوري والرهاب ولا تباين بينها وبين الغناء أيضا ولا مدخلية لنفس المفرد من حيث هو ومدلوله لأن
الإبل لا يتميز بين المفردات والمدلول ولكنها يميز الصوت الحسن عن غيره فيفيد بالصوت الملايم لطبعها ويسهل عليها مشقة السير ولا ينافي ما
ذكرنا أيضا التزام هذا المقام الخاص في الحدى للإبل أيضا كما لا يخفى وكيف كان فلا وجه لجعل الحداء قسيما للغناء إذ ليس هو من أقسام كيفيات
الصوت كما عرفت وإن لوحظ كونه على مقام خاص من المقامات الموسيقية فإن سلم ذلك فيكون أخص من الغناء مطلقا لا مباينا ولا قسيما له وإن
فرض تحققه بغير الغناء فهو أعم منه من وجه فلا وجه لتخصيصه بالذكر إذ سائر المقامات أيضا أخص منه من وجه إذ لكل منها مصطلح خاصة وتام
خاص كما قرر في محله الموسيقي مع أنا لم نعرف في كلام أهل اللغة في تفسيرها إلا السوق للإبل بالغناء ولم يقل عنه أحد أنه سوقها بهذا الغناء
الخاص مع اختلاف المشاهد في الغالب في التغني للإبل وأما الرجز المهيج للغضب فهو بحر من بحور العروض وقد يطلق على نوع من أنواع الشعر
يكون كل مصراع منه منفردا أو كبيت قصائده أراجيز جمع أرجوزة وهذا أيضا لا دخل له في كيفية الصوت بل هو من صفات المفرد والنظم فلا وجه
لجعله قسيما للغناء ومن جملة كيفيات الصوت التي لها تأثير من حيث أنه صوت بل تأثيره إنما هو لاشتماله على المفاخرة بالنسب والتهديد في الحرب
وأمثالها التي كلها من لوازم المفرد والمدلول ولكن لا تنافي فيها من القول باعتبار الكيفية الحاصلة في أصواتها فيكون قسيما للغناء من هذه
الحيثية فهي كيفية خاصة من الصوت في نوع من المفرد وهو ما يشتمل على ألفاظها الويل والعويل على الميت ولو بأن يقول واويلاه يا ويلاه والحق في
معناها أنه يعتبر في بعض محاسنه وذكر مصائبه [illegible] تظهر الألم والوجع عليه كثيرا ما يحصل فيه التقابل من جماعة والجانبين [illegible]
فلا بأس بها إذا لم يكن بالكذب والباطل وأما الرثاء والترثية فهو أيضا من صفات المفرد والمعنى لا الصوت ويعتبر فيه كونه مشتملا على النوحة والفرق
بينه وبين النوحة من وجهين باعتبار كيفية الصوت في النوحة دون المرثية واعتبار كونه شعرا في المرثية دون النوحة وأما الغناء فهو من كيفيات الصوت

في رد المتوهم المنتهي إلى بعض الأوهام

في بيان معنى الحدى والرجز والنياحة والترثية والغناء

أما النياحة فهي كيفية يعتبر فيها ملاحظة المفرد والمدلول

ولا يعتبر فيه المعرفة والمداولة بين الناس والكلام في حرمته بالعشق في بعض المعروف منه مرو والتحقيق فيه لعشق لما اشرنا اليه الا ما استثني مما لا خلاف فيه واما الصوت الحسن فانه بينه وبين الغنا والنيات عشق من وجه واما ما ذكر من حمل كلامه قول الصادق في صحيح محمد بن مسلم وابي الصباح الكناني عن قول الله عز وجل والذين لا يشهدون الزور هو الغنا وفي رواية ابي بصير عن الصادق في قول الله عز وجل واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقال هو الغنا ان الغنا الذي نهي عنه هو الغنا الذي يقع في كلام خرج مخرج الزور وهو ما لا حقيقة له لا الغنا في مثل القرآن والمراثي المأمور بها ونحوهما فهو كما ترى غاية الامر انه يقرب في تأويل الخبر ان الغنا مثل قول الزور في كونه منهيا عنه لان الغنا المحرم هو الذي يكون في كلام هو من قول الزور وكيف يحمل معنى قول الباقر في حسنة محمد بن مسلم قال سمعته يقول الغنا مما قال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا ان الغنا الذي نهي عنه هو الذي يقع في كلام خرج مخرج اللهو وهو ما يلهي عن الآخرة وان الرخص فيه هو ما ليس في كلام لهو ونحوه كالقرآن والمراثي المأمور بها والقصايد في مدح المعصومين ثم انك بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف وجه ما ذكره في التخلص من صفات الصوت في المعروف سيما مما يظهر من اواخر الكلام حيث جعل المراثي محل الغنا وقد ظهر من اول الكلام انه قسيم له الى غير ذلك من الاختلاطات التي لا يخفى على من تأمل فيه مثل انه جعل المراثي محلا في الاخبار من تفسير الآية بتفسير اللغنا ثم قال المراد منها ان الغنا الذي في قول الزور حرام وهذا ليس بتفسير الآية بل تفصيل لحكمه ومنها ذكر الرواية بان الغنا نوح ابليس على الجنة مثل انه جعل النوح فيهما

## في تملك العبد لما في يده | وحجة لا غير وعدمه

للغنا تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

**السؤال** هل يصح للعبد ان يملك شيئا ام لا وعلى فرض التملك هل هو محجور عليه ام لا ثم اذن المولى اياه في التصرف ثم ان مات المولى فهل يجوز تصرفه ام لا **الجواب** اختلف العلماء في ان العبد هل يصح التملك ام لا بل هو كالدابة في التملك جملة او يملك وفيه اقوال نسب الاول الى الاكثر الشهيد الثاني وجعله في التذكرة الاكثر ولكن نسب جماعة من الاصحاب الثاني الى المشهور والاكثر وعن العلامة ذكره انه مذهب الاكثر وعن كتاب نهج الحق انه مذهب الامامية وعن الشيخ في الخلاف في باب الزكوة لا زكوة عليه لانه لا يملك اجماعا وعن السرائر ان اجماع اصحابنا ان جميع ما بيد العبد فهو مال السيد وعن نهاية الاحكام وموضع من السرائر انه غير مالك عندنا وعن التنقيح نسبته الى اصحابنا ومثله عن ظاهر في كتاب الكفارات وعن الصدوق وابن الجنيد ان العبد يملك وقيل كلامه في المقنع كالصريح في انه يملك فاضل الضريبة وهو ما يقاطعه مولاه بان يعطيه كل شهر او كل سنة ويكون الزائد له وعن جماعة انهم حملوا كلامهم على انه يملك ملكا غير تام وفي الشرايع العبد لا يملك وقيل يملك فاضل الضريبة وهو المروي وارش الجناية على قول ولو قيل يملك مطلقا لكنه محجور عليه بالرق حتى ياذن المولى كان حسنا وفي النافع يملك فاضل الضريبة وقيل لا يملك شيئا وعن الشيخ في النهاية ان العبد المملوك لا يملك شيئا من الاموال ما دام رقا فان ملكه مولاه شيئا ملك التصرف فيه بجميع ما يريده وكذا اذا فرض عليه ضريبة يؤديها اليه وما يفضل بعد ذلك يكون له جاز فاذا ادى الى مولاه ضريبته كان له التصرف فيما بقي من المال وكذلك اذا اصاب العبد في نفسه ما يستحق به الارش كان له ذلك وحل له التصرف فيه وليس له رقبة المال على وجه من الوجوه فان تزوج في هذا المال او تسري كان ذلك جايزا وكذلك ان اشتري مملوكا فان اعتقه كان العتق ماضيا وعن ابن البراج موافقته لذلك وعن المهذب البارع وفخر المحققين وغيرهما ان في المسئلة اقوالا ثلثة **الاول** ملك المذكور لا مستقرا وهو مختار الصدوق وابن الجنيد **والثاني** انه يملك التصرف خاصة وعليه الشيخ في النهاية **والثالث** اباحة التصرف خاصة لا ملك التصرف وقالا ان الثالث لم يمنع منه احد بل هو اجماعي وفرق في المهذب بين الثاني والثالث بوجهين **الاول** ان ملك التصرف اقوى من الاباحة فان الاباحة لو ظهر لشاهد الحال من المالك بكراهته لم يجز ان يتصرف والثاني ان ذي الملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة هذا حاصل ما نقله بعض الاصحاب من الاقوال والعمدة بيان الدليل في المسئلة **فنقول** الاظهر القول بعدم ملكه مطلقا كما ان الاظهر انه قول الاكثر **والدليل** عليه مضافا الى الاصل من وجوه **الاول** قوله تعالى في سورة النحل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون والظاهر ان المثل لبيان نفي التشريك بين الاله الذي يعبدها الكفار كما يظهر من ملاحظة ما قبلها **وجه** الاستدلال انه قد دخل في بيان المباينة بين الفريقين في غاية الغاية كما هو شأن المقابلة الاصنام بالعبيد بنفي تغير الاحوال فقال عبدا يعني من جنس عبيد فان المتبادر من العبد عند الاطلاق وهو مقابل الحر وان كان قد يستعمل في عباد الله كقوله تعالى قال اني عبد الله او الغالب فيه الاستعمال مع الاضافة وكذا المتبادر عند الاطلاق القن لا المبعض والعبد بالفعل لكون المشتق مجازا فيما انقضى عنه المبدء ثم يكون كلمة مملوكا قيدا توضيحيا بيانيا لا تقييديا بالعبد لانفكاك العبودية عن المعنى المذكور من المملوكية وقد تكون مناط طها كما لا

مهانته واطلاق المالك عليه كالدواب والجمادات فلا يقال ان العبد نكرة مثبتة لا يفيد العموم حتى يثبت الحكم في كل عبد اذ مع تسليم انه ليس من باب
خير من جرادة نقول ان توصيفه بالمملوكية الوهم ثابت لجنس المملوكية للعبد بل والعتق فانه يشعر بالاطراد ولثبوت العلة في جميع افراده والمعنى
قرينة على الغلبة فمفهوم الوصف هنا وان لم نقل بحجيته ثم قال لا يقدر على شيء والظاهر انه بمعنى الموضح والمبين كما هو مستفاد من الروايات مثل ما رواه في
التهذيب عن سعد بن سعد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة حرة تكون تحت المملوك فتشتريه هل يبطل نكاحها قال نعم لانه عبد مملوك لا يقدر على شيء وهو مناسب
للمقام فان نفي القدرة من نوع الشيء ادخل في المقصود من نفيها من بعض الشيء والنكرة في سياق النفي يفيد العموم غاية الامر خروج بعض الافراد بالدليل ففي
الحاشية ان ذلك ان قدرة العبد اما يتعلق بما هو لازم خلقته وطبيعته كالاكل والشرب والجماع والنوم وغير ذلك واما ما يتعلق بغير ذلك من
الافعال كالمسافرة والسير في الاسواق والصحارى للتنزه والتفرج والاستحمام وبالجملة ما يتعلق بتحصيل المال مثل الاتهاب والاحتطاب ونحو
ذلك وما يتعلق بالتصرف في مال المولى بالبيع والشراء وغير ذلك او فيما اتهب واحتطب هذا كله مما لا معنى لنفي القدرة العقلية واشباهها
الواقع الغالب هو القدرة فيها فعلى جعل القيد توضيحيا فالعموم مخصص بغير ما هو ثابت عقلا وما لم يعلم شيء فالمراد من لا يقدر كونه ممنوعا شرعا
يعني عبد مملوك ممنوع من كل شيء عدا ما استثني ومنه تصرفاته باذن المولى فالمستثنى منه محتاج الى الدليل كما ان التصرف في المال في الاحتطاب يحتاج
الى الدليل جواز التملك بمعنى الاتهاب والاحتطاب يعني يحتاج الى الدليل واما التملكات القهرية كالميراث والدية فلا يعتبر القدرة فيها
عقلا ولا شرعا فانه يحصل الشيء لا مدخلية فيها للعبد واما الخبر الثاني كون هذا القيد توضيحيا لا دخلية في المقصود كما اشرنا سابقا واورد عليه
المحقق الاردبيلي ره بانه على تقدير تسليم كون القيد للبيان شاملا لا التصرف في الاموال فيدل على كون العبد محجورا عليه ليس له التصرف من دون
اذن المولى على ان الظاهر انه للتقييد وانه ليس له شيء من التصرف في نفسه وما له الا باذن سيده بل انه ليس له شيء من الامر عند مولاه فالمراد كمالكه
المولى ما اذن له في ملك شيء والتصرف في شيء ليس لمخالف القائل بالتملك يقول به وقال في آخر كلامه ولا دلالة على التملك او عدمه لا انها
على عدم التملك اقول وانه عين المنع ولا كون القيد توضيحيا هو تعبير بعيد ان الاشياء كالعبد الذي لا يقدر على شيء لا كالعبد القادر على
شيء ومن يظهر وجود عبد قادر على التملك فلا يمكن الاستدلال بها على عدم تملكه مطلقا ثم منع على تقدير كونه بيانيا شمول الشيء المنفي للتصرف
في الاموال بل المراد انه غير قادر على التصرف في نفسه كما قال على فرض تسليم كونه بيانيا وشاملا لنفي التصرف في المال يعني ان العبد مطلقا
يدل على نفي الاصل التصرف في نفسه لا في ماله فهو بمعنى كونه محجورا عليه وهو لا ينافي تملك العبد بل يثبته اقول ولا معنى لشمول التصرف
في الاموال لان عدم القدرة اعم من عدم القدرة على التصرف في نفسه وماله على تملك المال ولا يخفى ان ما ذكره لا يجتمع مع القول بالتملك
لا يقول انه محجور عليه في ملكه بعد التملك ولذلك قال في نتائج المحجور شرعا هو الممنوع من التصرف في ماله وقال في المسالك ومذهب الحر ان العبد
يملك وان كان محجورا عليه فيدخل في التعريف واما يرد النقض به على من لا يقول بملكه وقد عد في الارشاد من جملة اسباب الحجر الملك يعني
المملوكية قال والعبد والامة محجور عليهما لا يملكان شيئا ولو ملكهما مولاهما ومن ذلك يظهر الاختلاف في تعريف الحجر على المذهبين اذ ظاهر
الاجماع على كون العبد محجورا عليه لكن لا يصدق بالمعنى الذي عرفه في الشرائع هو المنع من التصرف في ماله على ما في الارشاد المنع من التصرف
والحاصل ان البحث في مسألة الحجر مسوق بالبحث عن معرفة المالك وما يملكه ولما كان من جملة المحجورين العبد وفي تملكه خلاف فيختلف
بذلك مفهوم الحجر فمن قال بتملكه فمعرفة الحجر بانه المنع الشرعي عن تصرف المالك في ماله بدون اذن فعليه سواء كان ما في يده ماله كغير العبد من
المحجورين او لم يكن ماله كالعبد فانه ممنوع عنه لانه ليس ماله الا باذن المولى هذا بالنظر الى مفهوم الحجر في عنوان كتاب الحجر بملاحظة جميع اقسامه ولما اذا
استعمل الحجر في العبد منفردا فمنه القائل بالملك معنا انه محجور عن التصرف في ملك غيره فيما ذكره المحقق الاردبيلي ره من ان المراد من قوله تعالى
لا يقدر على شيء الحجر فيلزم ان يكون من باب لفظ الحجر في العبد فقط فاذا لم نعلم ان مراد الله تعالى هو المالكية للعبد وعدمه فلا يمكننا ان نقول انه محجور
عن مال غيره ونفي جواز التملك باذن المولى ليس بداخل في مفهوم الحجر المراد من التعريف فكيف يحمل بحث قوله تعالى لا يقدر على شيء الذي هو
عبارة عن الحجر حتى يستفاد منه جواز التملك باذن المولى فيبطل الاستدلال بالاية على نفي التملك واما تقدير الاستثناء خلاف الاصل محتاج
الى الدليل فما ادعاه الى ذلك لا حاجة لفظ لا يقدر على شيء بمعنى الحجر وقد عرفت ما فيه من تبديل المقدمة القائلة بانه اذن له المولى
يجوز له التصرف وهو لا يستلزم التملك بل المسلم انما هو جواز التصرف وهذه المقدمة في حكم استثناء منقطع منفصل وليس من باب الاستثناء
المتصل الذي قدره في الكلام حتى يلزم ثبوت ما منع القدرة عليه على سبيل العموم مع انه يمكن القدح فيه على فرض التسليم بان رفع السلب الكلي لا
يستلزم الايجاب الكلي بل يرتفع بالايجاب الجزئي فلا يدل على المقصود لكن يمكن دفعه بان المفهوم ليس من باب التناقض بل السلب والايجاب فيه

ممنوعا

الا باذن المولى الدال بمفهومه على جواز التملك

في بيان ضعف ادلة [illegible]

منطابقان عموما وخصوصا كما حققنا في محله فالأولى الاقتصار على منع تقدير الاستثناء فلم يبق الا ان يكون الاية مسوقة لبيان اصل قصوره
وعدم قابليته لشيء ومن جملة ذلك التملك للمال وهذا هو المعنى السابق على الحجر الذي يترتب عليه الحجر وعدم والنكرة المنفية تفيد العموم خرج ما خرج
بالدليل وبقي الباقي و يشيده مقابلة القرينة الاخرى اعني ومن رزقناه منا رزقا حسنا يعني حرا رزقناه فانها تدل على ان الرزق له من جانب الله
بخلاف العبد فانه بواسطة المولى وعلى انه حسن وسيع لا ضيق عليه فهو ينفق سرا وجهرا يعني ليس بمحجور عليه في شيء فيلاحظ نفي تلك المعاني في
جانب العبد ليتم المقابلة فرزقه بواسطة مولاه وليس بمالك شيء بل هو مملوك لاتصافه بالوصف بذلك ولا يقدر على شيء الا بان يكسب فيملك او باذن
في نفسه بشيء و بالجملة جعل المثل لهو سبحانه والاصنام يقتضي بين المدلين غاية التباين ولا يتم الا بما ذكرنا ثم ان هذا الكلام منه ره الرامي
والظاهر انه يقول بتملك العبد مستقلا بعد الحجر كما صرح به في كتاب الحجر وان ذكر فيه انهم لم يفرقوا في الحجر بين القول بملك العبد وعدمه وان لا
خلاف فيهم في حجره الا في الطلاق فانه بيد من يشاء منهم الشافي قال ولعل دليلهم الاجماع ولا نعلمه ثم انه لا يساعده اللفظ **الثاني** قوله تعالى في سورة
الروم ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم يعني تفسيره ضرب لكم مثلا منتزعا
من احوال انفسكم بعضكم مع بعض والمثل هو انه ليس لكم شركاء فيما رزقناكم من نوع المملوكين حتى تكونوا سواء او تخافون كما تخافون من تغلب بعضكم على
بعض فيما تشتركون فيه كالميراث ونحوه فالمراد بضمير المخاطبين جنس الاحرار ومن كلمة الموصولة فيما ملكت جنس العبيد وفيما رزقناكم جنس ما يملك ولا
نسبة كل عبد الى مولاه بل المراد العموم لا دخلية في مقام المثال بين الفريقين ليقاس عليهما الخالق والمخلوق مع ان المعنى الشركة فيما رزقناكم مخصوص
انه مخصوص بالاحرار ايضا فالمقصود نفي الشركة كلية في العبيد فان الاستفهام انكاري في معنى النفي وبذلك يثبت مقايسة الخالق والمخلوق ولا
شركة لشيء معه تعالى في العبادة فما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله من ان الكلام فيها مثل الاية السابقة يعني ليس لهم الا ان يملكهم المولى خروج عن السياق او
تخصيص للعبيد بمواليهم الخاصة وموجب للحذف والتقدير الذي هو خلاف الاصل يعني تقدير الا ان يملكهم المولى ويشركهم **الثالث** الاخبار
المستفيضة منها ما رواه الشيخ في التهذيب في باب وصية الانسان لعبده في الصحيح عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال في المملوك ما دام عبدا فانه
وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده والاستثناء اما يرجع الى الجميع فالمراد الا ان ياذن المولى في تلك التصرفات في
ماله وهو لا يستلزم تملك العبد بل هو اذن في التصرف في مال مولاه واما يرجع الى الاخيرة كما هو الاصل فيحتمل ذلك كما هو الظاهر ويحتمل ارادة انه
فلا يجوز الا ان يكون الوصي هو المولى فانه يجوز ان يوصي لعبده على الوجه المقرر في محله و يحتمل الوجهين ما رواه ايضا عن عبد الرحمن بن الحجاج عن احدهما
قال لا وصية للمملوك فيحتمل ان يكون المراد لا يجوز ان يوصي لانه لا يملك شيئا ولا يجوز ان يوصى لغير مولاه وان جاز للمولى على الوجه المقرر في محله و
وجه الاستدلال بالخبر الصحيح على المختار ان اللام حقيقة في الملك و اورد عليه ان اضافة المال الى العبد ايضا ظاهرة في الملكية واجتماع الملكين محال فلا
بد من التاويل في احدهما بارادة ما يجوز له التصرف فيه يعني ان ما يجوز للعبد التصرف فيه فهو مال لاهله وما هو مال للعبد يجوز التصرف فيه
فهو مال لاهله وما هو مال العبد يجوز التصرف لمواليه فيه وحيث لا مرجح فيحصل الاحتمال ويبطل الاستدلال و اجيب عنه بوجود المرجح لقيام
القرينة على صرف التوجيه الى اضافة المال الى العبد لان اللام في الرواية مفيد للملك بديهة نظرا الى السياق في الرواية حيث تضمنت العبد وضمائره
ماله او لابد من صرف الحكم المستفاد من اللام اليهما ولا ريب ان الاضافة الى العبد معناه الحقيقي هو الملكية او الاختصاص فلو حمل على المعنى المجازي في
حقيقة اخرى غيرها لو كان لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو خلاف التحقيق و فيه ان قوله اللام في الرواية مفيد للملك
اول الكلام وكذا قوله ولا ريب ان الاضافة الى العبد معناها الحقيقي فان معنى المتبادر ان المراد من اللام الملك و هو مسلم بل المسلم انما هو ثبوت الملك
بالنسبة الى نفي العبد في نفس الامر لا ارادة ذلك من اللفظ اذ المورد يمنع من ذلك و توضيح الايراد ان تصوير المفردات في الكلام منعكس على تصوير
النسب فلفظ اللام في الملك ولفظ المال في الملك فاذا ركبا وقيل مال العبد لمواليه لزم اجتماع المتنافيين لو استعمل المفردان في المعنى
الحقيقي وان اريد الحقيقة فيهما فهو لا يسلم استعمال كلمة اللام في المعنى الحقيقي حتى يقال انه ثابت للعبد بالبديهة و لو اريد معنى اخر لزم استعماله في المعنى
المرجوح عند التحقيق فلابد اما من التجوز بارادة التصرف في كليهما او اختيار في احدهما او ابقائهما على الحقيقة و الاول لا يفيد المقصود من عدم
ملكية العبد و الثاني موقوف على ثبوت المرجح في تاويل الاول فهو مفقود فلا يمكن الاستدلال و الثالث مستلزم للمحذور فظهر ان غاية ما يسلم التوقف
في التجوز في جانب اللام هو عموم المجاز الشامل للملك وجواز التصرف فنقول ان المجاز في كلمة اللام هو جواز تصرفه وفي كلمة المواليه عام شامل للملك
وجواز التصرف ولا مرجح لاحد التجوزين على الاخر و **الأولى** في الجواب ان يقال ان الاضافة في لفظة المال وان كانت لامية ولكنها ليست كاللام المصرحة
فانهم اكتفوا في الاضافة اللامية بادنى ملابسة كما في قولك لاحد [illegible] الواهب الجاه [illegible] مع هذا ان يراد بالعبد العبد الحقيقي فانه عبد للواهب و

الدليل الثاني على عدم تملك العبد

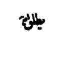
الدليل الثالث على عدم تملك العبد

الخبر — الايصال

اقول في بيان ضعف [illegible]

اضيف الى الهجان بادنى ملابسة وهذا مرجح لارادة التجوز في كلتيهما بخلاف كلمة لمواليه فانه مرجح ما دون الملك للعبد فيرجح التجوز في كلمة والزهد اذا
كلما اذا كان اللام في ماله مضمومة وان كانت مفتوحة فيضعف هذا المرجح ايضا لكن الظاهر هو الضم ويؤيده الكلام المشهور في السنتهم ان العبد وما في
يده كان لمولاه وكان يؤيده الاخبار التي ذكر فيها مال للعبد بدون الاضافة كما سيجي الاشارة الى بعضها مع ان هنا كلاما لم نعثر على من نبه
عليه فهو ان قولهم ان اللام للملكية لا يتم على اطلاقه بل هو انما يتم بملاحظة مدخولها وفي بابه للتملك غير بين لان اللام الداخل على العقلاء ليس
مما ليهم حقيقة في افادة الملك لاشمل المغصوب والدار وغيرها مما المنسوب اليه والوقت والزمان في النصوص كيوم الجمعة وزمن الشتاء اذ لا يفيد ح
الا نوعا اخر من الاختصاص فليس الملكية معنى اللام فقط بل هو معنى الهيئة التركيبية او هي معناها بملاحظة متعلقها و ايضا لابد ان يكون هذه
معناها بحسب اللغة والعرف لانها حقيقة شرعية في ذلك و ايضا لابد ان يعتبر في ذلك معنى الملكية عرفا لا الملكية شرعا اذ قد يطلق المال
عرفا مع قطع النظر عن الشرع على شيء ليس بمال شرعي اذ من الواضح ان في ايام الجاهلية قبل ورود الشرع كانوا يفرقون بين انحاء التسلط
على الشيء فيطلقون المال على بعض انحاء التسلط دون بعض وكانوا يريدون من المال التسلط التام والاختصاص التام الذي لا يزاحمهم فيه
احد ثم بعد ورود الشرع حصل تغيير في ذلك مثل انه شرط في حصول الملك لمن حاز المباح قصد التملك ونفى التملك للمرتد الفطري قبل
التوبة على الظاهر المشهور ومثل ذلك كثير اذا عرفت هذا فنقول المعصوم بالذات من قولهم فانه وماله لاهله انشاء حكم للعبد وماله بالنسبة
الى مواليه وهذا الحكم توقيفي لا يصح الا من الشرع واما موضوعاته ومتعلقاته اي لفظ العبد والمال واضافة المال الى العبد ولفظ الموالي ليست
بتوقيفية والمرجع فيها اللغة والعرف الا ما ثبت من الشرع فيه شرطا فالعبد الذي يطلق عليه العبد عرفا والمال الذي يطلق عليه المال كان ما يطلق عليه
مال الرجل فهو لمواليه كان الا ان ثبت من الشرع ان العبد ليس بعبد بل حر او حق الغير متعلق به او ان المال وان ثبت اختصاص التام بالعبد عرفا لكن
للغير حق فيه شرعا او ان الموالي ليس بموالي شرعا فاثبات الحكم بكون مال العبد عرفا للموالي شرعا اما المرتب باستحقاق الغير فيها الا يستلزم اجتماع
الملكين الحقيقيين شرعا في شيء واحد اذ قد عرفت ان اضافة المال عرفية والمعصوم بالذات في الحديث ليس الا انشاء حكم الملكية للعبد
كون المال لما لا الشرع مع انه يلزم تحصيل الحاصل في جانب العبد اذا اريد من العبد الشرعي لان مملوكيته لمولاه داخل في مفهوم العبد و مما
ذكر ظهر ارتفاع الضعف عن المرجح على تقدير فتح اللام في ماله ايضا وقوة الاستدلال بالحديث للخصم وكيف كان فلا يعارض ما ينفي الاستدلال
في ظهور الحديث فيما اخترناه ومنها ما رواه ايضا بعد الحديث السابق في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع في حكاية اختلاف ابن ابي
ليلى وابن شبرمة وهو طويل وفي جملته بعد ان قال الراوي قلت له ارايت من اوصى للعبد بثلث ماله قال ان العبد لا وصية له انما ماله لمواليه ويظهر وجه
الدلالة مما مر ومنها ما رواه ايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن محمد بن قيس عن ابي جعفر ع في مكاتب كانت تحته امرأة حرة فاوصت له عند
موتها بوصية فقال اهل الميراث لا نجيز وصيتها انه مكاتب لم يعتق ولا يرث فقضى انه يرث بحساب ما اعتق منه وقضى في مكاتب اوصى له بوصية
وقد قضى نصف ما عليه فاجاز نصف الوصية ثم ساق مثل هذا في الربع والسدس وهو مذكور في الكافي في الحج قوله بحساب ما اعتق منه وقد تؤيده
مؤداه روايات اخر معتبرة لا حاجة الى ذكرها و دلالتها واضحة من وجوه منها تفريع عدم نفوذ وصيتهم ان غير المعتوق لا يملك الوصية ولا
يرث فان هذا الحكم كان ظاهرا عند اصحابهم ويؤيده ما ذكره الاصحاب في مقام المنع عن الوصية لغير الموصى من التعليل بعدم المالكية بل وعن ظ
التذكرة اجماعهم على ان العلة فيها انما هو ذلك ولا يمكن ان يقال ان عدم تملكه للوصية لعله كان تعبديا ولا يلزم منه عدم تملكه مطلقا اذ لا قائل
بالفصل بين الوصية وغيرها وان سلم ذلك في الميراث لاتفاقهم على عدم الارث واختلافهم في غيره مع ان بعضهم علل عدم التملك بما اذا
على منع من الميراث ايضا وجعل الاخبار المستفيضة بل البالغة فوق الاستفاضة الدالة على عدم التوارث بين الحر والعبد دليلا على عدم التملك اذ
لا وجه للمنع الا ذلك وان اجاب بعضهم ان العلة من باب الحكمة كالقاتل الممنوع من الارث وضعف بان الحكمة في القاتل واضحة فلا يقاس عليه فكيف كان
ولا يبعد ان يجعل منع التوارث من ادلة عدم المالكية واساوي تؤيده ما ذكرنا في وصية المولى لمملوكه بثلث ماله انه يعتق بحسابه او عمل الاصحاب
بلا خلاف بينهم الا فيما لو كان قيمته ضعف الوصية ففيه خلاف وان كان الاشهر عند المتأخرين ظهورها في ان عدم اعطائها الثلث لعدم تملكه
ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن الحسن بن صالح عن ابي عبد الله ع في رجل اوصى لمملوك له بثلث ماله قال فقال يقوم المملوك بقيمة عادلة
ثم ينظر ما ثلث الميت فان كان الثلث اقل من قيمة العبد بقدر ربع القيمة استسعى العبد في ربع القيمة وان كان الثلث اكثر من قيمة العبد اعتق العبد
ودفع اليه ما فضل من الثلث بعد القيمة الى غير ذلك من المؤيدات التي تظهر من تتبع الاخبار الواردة في العتق والوصية للمملوك و مما يمكن ان يستدل
به في المقام الاخبار الدالة على ان من اشترى مملوكا وله مال فيكون للبائع الا مع الشرط فيكون للمشتري وعمل بها الاكثر كما نسب اليهم جماعة و

فهذا وكون العبد مالكا لمواليه

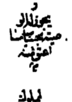


يطلق



ويجوز له من الوصية بحساب ما اعتق منه

لمملوك





لا وجه لها اذ الظاهر الاجدى منافي ملكية العبد مثل صحيح محمد بن مسلم عن احدهما (ع) قال سألته عن رجل باع مملوكا فوجد له مالا قال فقال المال للبائع انما باع
نفسه الا ان يكون شرط عليه ان ما كان له من مال او متاع فهو له ونحوه خبر زرارة وخبر ابن اخرين سند ذكر احدهما وجدته الا ان ذلك لو لم يكن للبائع فكيف يجعله
للمشتري بالشرط وهذا الظهور في الاستدلال لا العين الاستدلال بالمالكية يصلح ايضا من الحال الى العبد لوضوح التأويل في اللام بارادة كونه في خصوص
شرائه من اخبار المتقدمة على انه لو اعتق صح او لما انبأ وكثير من المال يعلم به فهو للمشتري والا فهو للمالك وجعله بعضهم دليلا على مالكية العبد
من حيث اضافة المال اليه وغيرها كثيرة منها ما رواه الكليني في الحسن عن ابراهيم بن هاشم عن زرارة عن احدهما (ع) في رجل اعتق عبدا له وله مال لمن مال
العبد قال ان كان علم ان له مالا تبعه ماله والا فهو للمعتق ونحوه رجل باع مملوكا وله مال قال ان علم مولاه الذي باعه ان له مالا فالمال للمشتري وان لم يعلم البائع
فهو له وان كان الاخبار فيه كثيرة مستفيضة الاسناد لكنها مخالفة لما دل على عدم المالكية من مفادها ومخالفة للاخبار اذ كيف يصير علم المولى
مجرد سببا لثبوت المال الذكر وجهله سببا لنقله الى المالك السابق فلا بد من تأويل اللام بارادة كونه في يده بمعنى تصرفه من مال المولى وما يليه وامر
للعبد بعد العتق بسبب الشرط او تقدمه بانه لا دلالة فيه والقرائن برضا المولى بكونه له كما هو الحال في صحيح محمد بن مسلم السابق في بيع ان الظاهر
ان المال لا يدخل في البيع لعدم دخوله الا مع الشرط او فيما جرى العادة بدخوله كثياب بدنه وكل على القول بمالكية العبد لا بد ان يؤول الاخبار بما ذكر
ليصان ذلك المال كان للمولى المعتق وكان معه ويصير له بالشرط او ما في معنا الا ان العلم مقتضى ذلك الاخبار الظاهر دلالة على المذهب المختار من عدم
المالكية **نعم** القائل بتملك فاضل الضريبة صحيح عمر بن يزيد قال سألت ابا عبد الله (ع) عن رجل اراد ان يعتق مملوكا له وقد كان مولاه يأخذ
منه ضريبة فرضها في كل سنة ورضي بذلك المولى ورضي به المملوك فاصاب المملوك في تجارته مالا سوى ما كان يعطي مولاه من الضريبة قال فقال
اذا ادى الى سيده ما كان فرض عليه فما اكتسب بعد الفريضة فهو للمملوك ثم قال ابو عبد الله (ع) اليس قد فرض الله عز وجل على العباد فرائض فاذا ادوها
اليه لم يسألهم عما سواها قلت له فللمملوك ان يتصدق مما اكتسب ويعتق بعد الفريضة التي كان يؤديها الى سيده قال نعم واجر ذلك له قلت فان اعتق
مما اكتسب سوى الفريضة لمن يكون ولاء المعتق قال فقال يذهب فيتولى الى من احب فاذا ضمن جريرته وعقله كان مولاه ووارثه قلت اليس قال رسول
الله (ص) الولاء لمن اعتق قال فقال هذا سائبة لا يكون ولاؤه لعبد مثله قلت فان ضمن العبد الذي اعتقه جريرته وحدثه ايلزمه ذلك ويكون مولاه ويرثه قال
لا يجوز ذلك ولا يرث عبد حرا **والجواب** عنه ان الرواية وان كانت صحيحة لكنها لا تعادل ما ذكرنا من الادلة وان كانت مطلقة او عامة لاشتراطها
في التخصيص فهو مفقود لاعتضادها بعمل الاكثر والكتاب والسنة والاجماعات المنقولة المعتضدة بالاصل وهو عدم الملكية فلا بد من تأويلها بارادة جواز
التصرف بسبب اذن المولى وان كان بعيدا من الرواية للجمع بين الادلة مع انها مشتملة على ما لا يقول به احد من جواز عتقه وصدقته وهو مخالف للاجماع على
حجره الا انه لا يقدح على انه كما نص به الكتاب العزيز وقد يجمع بين ذلك التخصيص وما فيه من الروايات بان المراد من جواز التصرف فيهما اذا كان باذن
المولى وان كان المال للسيد في غيرها او اذا لم يكن باذنه وفيه انها انما تتم اذا سلمنا كون المال للسيد وقد عرفت منع دلالة ما فيه من الروايات على غير
منع العمل بالتخصيص لمكان التكافؤ لما فيه من الروايات الدالة على عدم مالكية العبد **واما** حجة القول بتملكه الارش الجناية كما يظهر من الروضة بل
بر قولا وقد نقلنا عن الشيخ في كتاب ابن البراج ولكنا لم نذكره سوى فاضل الضريبة وما يملكه مولاه ولكن نجد دلالة على ملكه في بيان الاشكال
صريح بعضهم ملكه لو فيه المال بل انما جواز التصرف ولكن مرجح صريح بعض السنة مع اختلاف الاوامر بالملك **فلم** نقف على ما يدل عليه من نص بل يمكن ان
يكون دليله ما رواه الشيخ عن اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبد الله (ع) ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول حللني من ضربي اياك
ومن كل ما كان مني اليك مما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها
فيه العبد فاخذها المولى احلال هي فقال لا فقلت له اليس العبد وماله لمولاه قال ليس هذا ذاك ثم قال قل له فليردها عليه فانه لا يحل له فانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيامة قال قلت له فعلى العبد
ان يزكيها اذا حال عليها الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكاة شيئا وفيه مع القدح في السند لانه رواية موسى بن عمر بن يزيد بن
ذبيان عن ابن سنان عن ابن محبوب وهو مجهول لكن المحقق الاردبيلي رده وضعفها بالتقصير ولعله وجد لها سندا آخر وموضع آخر ولا يحضرني الآن
غير ما ذكرته نقلا عن التهذيب في اواخر كتاب العتق ولا يعارض بها ما تقدم من الادلة انها مشتملة على عدم جواز اخذ المولى ويظهر من المحقق الثاني
حيث قال او ملك العبد لما جاز للمولى اخذه منه قهرا والثاني باطل اجماعا وقال ايضا لو فرضنا ان العبد يملك فلا يملك ملكا تاما اذ لو لا الحجر
لما جاز اخذ المال بغير اذنه ولو فرضنا ان العبد يملك لما جاز التصرف بدون اذنه فحاصل جعلها على التقية وكيف كان فلا يقاوم الادلة المذكورة **ويحتمل**
القول بالمالكية مطلقا في **الاول** حيث انه لا يدل على تملك الاذن الا اطلاق **وفيها** انها مخصصة بما ذكرنا من الادلة **الثاني** انه يتملك التصرف
مع انهم يتولون ان التحليل لا تصدق مع الملك لتحليل الامة للاول وليس يحتاج الى عوض وهو فرع تملكه والثاني في غاية المنع وفيه انه لا يقول الا

في بيان حجية تملكه الارش الجناية الجارية

ما رواه العبد لو ان الصحيح عن جميل عن زرارة عن ابي جعفر ... في رجل اعتق عبدا له وله مال لمن مال العبد قال ان كان علم ان له مالا تبعه ماله والا فهو للمعتق

عليه

مملوكا

موضع الجرم

القلانسي موسى بن بكر

ان المستفاد منها ... وان كان ... التحليل ولكن هو ... تسع ان المراد من قوله تعالى وما ملكت ايمانهم ملك الرقبة او ملك المنفعة
الحقيقية لا يكون المراد الا الاستمتاع كما يؤيده تملك بحصة المحلل كما ذكره الشهيد الثاني في الروضة ونبّا عليه فرض تسليم ذلك انها مختصة بالاجماع
المعتبر الدال على جواز التحليل للعبد المعلول به ما عند جماعة ولا يقاومها صحيحة علي بن يقطين لما استعرفها من موافقتها للتقية وكونها
مروية عن شيخنا المنتصب في فروعه ... الذي كان المتقية في زمانه اشد وقال ابن ادريس لا مانع منه من كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا كلام
... خبر ... قوله ... انكحوهن باذن اهلهن وثالثاً لا يكون نوعاً من العقد المنقطع ودعوى ... تملك العوض بل ... انما هو العوض
... من كون العوض على المولى كما في الصغير الغير المالك لشيء فيه لان الكلام حينئذ في مقابلة دعوى اشتراط العوض مع انه مفوض بالذكر
الذي فيه صداق فلا بد ان يختص ... بالملك وان قيل ان الصداق ليس ركناً في الدائم فالقول في المنقطع الآن يلزم بطلانه على
القول بعدم الملك وعن المنتهى ذكره ... لا استدلال بان ملكه النكاح لا حاجة اليه والضرورة لانه مباح لا يستباح في غير ملك فجاز و
لانه لما ملكه تمليك انسيدا ... بخلاف المال فافترقا **اقول** ويبطل الاول تسليم الملك خاص بالضرورة ولا يثبت بذلك تملكه مطلقاً ويبطل
الثاني منع القياس وابداء الفارق فان المستند تمسك بتمليك المال كما يملك البضع ولا فارق فاجاب بالفرق بين تملك البضع وتملك المال
**الثالث** الروايات مثل رواية ابي جرير والسند اليه صحيح واما هو فمشترك وقال المحقق الاردبيلي ره انه ذكرها ابن ادريس ... فيها انه
كان ... عن ... وقال انه من اصحاب الكاظم عليه السلام وعن جماعة عد الرواية من الحسن بل الصحيح قال سألت ابا الحسن عن رجل قال لمملوكه
انت حر ولي مالك قال لا يبدأ بالحرية قبل العتق يقول له لي مالك وانت حر برضا المملوك فان ذلك احب الي وفي الفقيه موضع لا يبدأ بالحرية
قبل العتق وهو اوضح وهذه الرواية بعد سلامة السند لا تقاوم ادلة المختار مع امكان القدح في الدلالة بان الظاهر ان نظر المستدل بهذه الرواية
ان الامام عليه السلام نهى عن تقديم الحرية الا انه اذا قدم الحرية فلا تسلط على المال الذي بيده ... وبعده ... ولا يجوز اخذ ماله فيعلم من ذلك ان
المالك كان ... الرقية ويمكن القلب ... فكيف ينفع تقديم نقل المال مع انه لا يحل مال امرء مسلم
الا من طيب نفسه وان لم ينفك ... وتعليق الحرية على اخذ المال فلا يتفاوت التقديم والتأخير ايضاً **الا** ان يقال ان ذلك مبني على
الاجماع الذي ادعاه في المختلف على جواز اخذ المولى المال من العبد وان قيل بملكه فان ما خوذ كرامة المال كان بالعوضية الظاهرة في ملك العبد على نفيها
اما التقديم لانه قبل الحرية يجوز اخذ المال منه اجماعاً سواء قيل بالملك ام لا فينتسب التفكيك وحمل التعليق وكونها اشارة الى اولهما بملك ما في يد العبد
واخذه منه بقوله لي مالك يمنع من نقله عن تصرفه فيه وثانيهما الحرية وهذا اوفق برفع الشبهة وان كان المراد في الحقيقة التعليق ولذلك قال
احب الي فالعتق واحد **وكيف** كان فلا يقاوم ما تقدم من الادلة والعجب من المحقق الاردبيلي ره حيث استدل على مختاره من ملك العبد مطلقاً
بصحيحة عمر بن يزيد المتقدمة وبرواية ابي جرير ولا يتم ذلك الا بضم القول بالفصل وهو موجود ورواية اسحق بن عمار عن ابي جعفر عن ابيه عن علي
ما اعتق عبداً له فقال ان ملكه لي ومالك ... وفيه مع القدح في السند انها بظاهرها تدل على التشريك ولم يقل به احد ولو ارتكب
المجاز في احد اللامات او اكثر فلا يدل على خلاف المختار فيمكن ان يراد ان ماله في تصرفه كان ملكاً له الرقبة وكنت متصرفاً فيه وانت والان حصلت
لك ملكاً وتصرفاً **واحتج** المحقق الاردبيلي ره ايضاً بصحيحة الفضيل بن يسار المروية في التهذيب قال قال غلام لابي عبد الله عليه السلام اني كنت اعتقني رجل وترك
رجل لابي عبد الله عليه السلام قال يا هذا من هذا الشيخ قال الرجل الذي اعتقني فلان فقال ابو عبد الله عليه السلام ليطيب لي ان كنت اعتقته فقال الشيخ لابي عبد الله
مولاي يعرف ... درهم فانا اعطيك ثلثمائة درهم فقال له ابو عبد الله عليه السلام ان كان يوم شرط لك ... فليس ... ان تعطيه وان لم يكن الشرط
فليس عليك شيء فاعل كلمة قال الاولى الفضيل والثانية عبد مسلم وما بعده مقول قال العبد المسلم الى قوله يا هذا **و** الظاهر ان كلمة رجل
الفاعل ومفعول لكلمة قال الثالثة ابو عبد الله عليه السلام وهو وما بعده مفعول لكلمة قال الثانية والمشار اليه بهذا هو الفاعل المحذوف عن كلمة رجل الذي
ناب عنه كلمة ... رجل اخر كان حاضراً والرجل العتيق بعد كلمة قال الرابعة هو المشار اليه بكلمة هذا كما ... كان وكلمة جاء ...
مبتدأ ... ضمير يعود الى الشيخ فقوله فقال الشيخ عطف على كلمة قال الثانية ويكون من مقول قول الفضيل **والحاصل** ان ذلك الشيخ
سأل الامام عليه السلام عن مسألة ... عبداً فيكون المسألة لم يعينها الاصحاب فيما يحضرني الان من كلماتهم بل انهم عنونوا المسألة بما لو قال السيد
اشتري ... فهل ... فالظاهر ان الاكثر قالوا انه لا يلزمه شيء بناء على ان العبد لا يملك ولا يلزم اشتراطه على مولاه الاول شيء وعن الشيخ في النهاية
وابن البراج انه اذا قال مملوك ... ان يعطيه ما شرط له وان لم يكن له مال في تلك الحال لم يكن عليه شيء على حال **و** عن الشيخ انه
... الرواية ... للشيخ حيث ذكرها بعد نقل قول الشيخ هذا الا فصل **مع** ان الرواية بلفظ ... في ... قال المحقق الاردبيلي ره

في وجه انه تحمل لفظ البيع على الشراء فانه قد يطلق عليه ودلالته عن اسب للمقام فان الظاهر من قوله خمسمائة درهم وعلى ثلثمائة هو تحريص العبد المشتري
بان لا يطيلك بعض الثمن قلت يمكن المناقشة بان يكون مراده بعني بهذا الثمن وانما ازيدك ثلثمائة فلا بأس على ان تعينني بحصتها الآن بين
كما يظهر من بعض نسخ كتاب المختلف ان سؤال العبد قرينة لكون السؤال هو المشتري فان البائع اذا استمع هذا فلا بد ان يأخذ منه المال ولا يبيعه وكون
الظاهر من المولى بالفعل لا من كان له مولى قبل واحتمل ايضا ان يكون مراد العلامة الاستدلال من باب التنبيه يعني ان جوازه في صورة السؤال عن البيع
على جوازه في صورة السؤال عن الشراء ولعله فهم العلامة يعني انه من باب الشرط في ضمن العقد فلا فرق ويمكن القول بان الكلام في صورة السؤال
عن البيع كان مسلما ولكن لم يصرح به ثم قال وهو يفيد ان العبد يملك وان ما له فلو بيع وكان له لم يثبت المال للزوج يمكن اشتراطه
للبائع والمشتري يحمل الخبر عليه ايضا ولكن باذن المولى لو ثبت كونه محجورا عليه في مثله قال ويمكن ثبوت المال للتوالي في ذمته على هذا الوجه فانه يملكه
ولا انه يثبت في ذمة المكاتب فكذا في ذمته وايضا قد يكون ذلك مسلما على القول بعدم التملك لانه لا معنى لذلك اقول اولا حفظه الله تعالى
الابتلاء به ثم كلمة قدس الله روحه مع الاختلاف الشديد في نسخ كتاب المختلف والتعقيد البين في جميعها وثانيا ان الظاهر ان مراده قدس سره انه على
على هذا الوجه يعني كونه محجورا عليه مع القول بالملكية يمكن القول بثبوت المال للمولى المشتري له في ذمة العبد فان العبد مالك لذلك في ذمته وقد يتمكن
ويتمكن من الاداء لا ان المكاتب عبد ثبت المال في ذمته بعقد الكتابة فكذا هذا العبد فيصير معنى الحديث انه اذا كان للعبد مال على القول
قلنا بالملكية وعدم الحجر عليه فيجب عليه الوفاء وان قلنا مع ذلك بالحجر عليه فيثبت ذلك في ذمته قوله وايضا قد يكون ذلك مسلما يعني
قلت بعدم الملكية للعبد مع شرط المشتري فيثبت المال في ذمته ويصح القول بانه كان مالكا للشيء وهو المال الذي في ذمته لا انه لا معنى لان يكون ما كان للعبد
لا يملك فلا اشكال انه لا شيء له اصلا انتهى اقول ويشكل لو كان الشرط في خصوص شخص معين كما لا يخفى مع ان فخر المحققين ادعى الاجماع على
ان المولى لا يستحق في ذمة العبد شيئا كما انه استدل للشيخ بان الشرط من اسباب الملك تنفيه لان الحصول اما بالعمل فلا يستحق الا بالشراء والشرط يقتضي
عدمه لان المولى لا يستحق على عبده شيئا ولو توقف الحصول على ملك العبد لم يصح مع انتفائه بل اما ان يستحق في ذمة العبد او فيما له الموجود ولا ذمة
باطل اجماعا والثاني يملكه بالشرط اللازم بالعقد فلا يستحقه الا بسبب جعل العبد وحاصل الكلام في هذا المقام ان الحديث بعد الاغماض
عن عدم العمل بظاهره الا ما احتمله المحقق الاردبيلي رحمه الله لو قلنا ان المراد من البيع الشراء كما هو ظاهر التذكرة حيث جعله دليل الشيخ لا بد من تأويله
مضافا ومنه لاداء لذا المختار فيحمل على ان المراد على انه اذا كان معه مال من مولاه وشرط لمولاه يعني شرط تسليمه اليه قبل رده اليه وتسليمه عوض اسلم
عند شروطهم وهذا يتم على القول بعدم مالكية العبد وعلى القول بالملكية فيشترط لمولاه لانه بعد ضعف المالكية فهي ولاية شرط تسليم
مال المولى الذي عند البائع اليه فلا يصلح الاستدلال به للشيخ وتتميم المقام يستدعي بيان الاول انه قد اشرنا سابقا الى ان الاشهر بل المشهور كما
في الكفاية ان من اشترى مملوكا له مال فهو للبائع الا ان يشترط المشتري وعن ابن البراج انه ان لم يعلم به البائع فهو له وان علم فهو للمشتري و
هو المنقول عن الشيخ في النهاية وكذا قبل ذلك اعني التفصيل الاول ويمكن الجمع بينهما بحمل كلام الثاني على الاول بان يكون المراد من علمه اشتراطه
للمشتري او قصد الغايته وشرطه وعلم بان البائع ادخله في المبيع وكيف كان فالاظهر القول الاول لصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وما رواه الفقيه عن
يحيى بن ابي العلاء وصحيح العلاء عن طريقه اليه في الخلاصة وفيه بان بن عمرو يحتمل كونه يحيى هذا هو ابن العلاء الثقة وكيف كان فالسند قوي لكونه
من اهل الاجماع عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه قال من باع عبدا وكان للعبد مال فالمال للبائع الا ان يشترط المبتاع امر رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك ونقل
امالي الشيخ ايضا مثلها ودليلها التصحيح زرارة المتقدمة وقد اشرنا سابقا الى ان التفصيل الاول انما يناسب القول بعدم ملكية العبد
انه لا يدخل المال في البيع الا مع الشرط وكذا صحيح زرارة فالظاهر توجيهها انها على هذا القول حملها على صورة الشرط او حصول العلم بنقل البائع الى المشتري
بالقرائن لانه لا وجه لانتقال مال العبد الى الغير بمجرد علم البائع بالمال من غير ناقل شرعي وتنزيل حال العبد في المسئلة على القول بملكيته ظاهر
واما على القول الآخر فلا بد ان يراد بماله ما سلطه عليه المولى فاباحه له وتسلط عليه من كسوة وفراش ومركوب ونحوها ويشكل المقام بان هذه المسئلة
ذكرها القائلون بالملكية للعبد كالمحقق في الشرائع ومن لم يقل بها ايضا ولقد احسن في القواعد حيث عبر عن المسئلة بقوله ولو كان بيده مال فهو
للبائع وان علم به وان شرط للمشتري صح تبعه فاحكم بان العبد لا يملك بخلاف المحقق فانه بعد ما اختار انه يملك لكنه محجور عليه قال من اشترى
عبدا له مال كان ماله لمولاه الا ان يشترط المشتري فان الاشكال فيه واضح اذ لا معنى للجمع بين كون العبد مالكا وبين صيرورته للمشتري بسبب
شرط البائع وقال في المسالك ولا يندفع الاشكال الا اذا قلنا بان المراد بملكية العبد تسلطه على الانتفاع بما قبل تمليك الا مالك الرقبة كما
نقل في الدروس عن بعض القائلين بالملك فعلى هذا الوجه غير منافي بملك البائع لرقبته على حسب توجيه نقله الى المشتري او بقائه على ملكه

هو المولى

صح

لا يستحق

دليل

فيكون الملك

ثم قال ان الحكم فيما تضمنه الخبر اقوى اشكالا حيث حكم اولا بان العبد يملك وان كان محجورا عليه ثم حكم بان ماله لبايعه لولا الان فيقتضي الملك على
هذا الوجه للملك الذي فيه بطريق الحقيقة وان حجر عليه في الانتفاع به فلا يناسب ان ينتقل في الذمة عن ولا يتم الحكم بكونه للبائع والمشتري بمجرد
بيعه لولا اللهم الا ان يحمل على ظاهر النص الدال على الحكم فيرجح بانه دال على عدم ملك العبد لما لا يقتضي الحكم المتفق عليه من عدم ملكيته فيحمل ما
غيره لا يرضاه انتهى وقد يتمسك في دفع الاشكال بما ذكره في الحق من الاجماع من القائلين بالملك وغيرهم على ان لمولاه انتزاعه منه متى اراد فتعلق
اجماع الفريقين على جواز الانتزاع فلا اشكال على القول بعدم تملك العبد لانه لا ينتقل الى المشتري الا بالشرط او ما يقوم مقامه من حكم العادة
واما على القول بالتملك فلما كان حق الانتزاع ثابتا للبائع في ذلك المال فليس هو حيث ثبت خلافه فالمراد من الاشتراط للمشتري اسقاط حق
الانتزاع ولم يخرج بذلك مال العبد عن ملكه وان ثبت للمولى الثاني ايضا حق الانتزاع فمعنى كون ذلك للمشتري كون حق الانتزاع له واما لو لم يشترط
له المشتري فيبقى مسلما بدون بيعه حقه في الانتزاع فالمال وان لم يخرج عن العبد لكن حق الانتزاع باق للبائع بالاستصحاب وتجدد نقل العبد
الى المشتري لا يلزمه ثم لا يخفى ان ما ذكرناه انما هو لتقرير التفصيل على المذهبين ولما ينطبق الاخبار على الصحيح فهو لا يمكن الا بالحمل على ان الاخبار
مبنية على القول بالتملك او بعدمه انتفائه الامران نقول لو قلنا بالتملك يصير المعنى حصول حق الانتزاع للمشتري بالشرط ولو قلنا بعدمه يصير المعنى
حصول الرقبة له بالشرط اذ لا يصح ان يؤول الامام فقال ان كان العبد يملك فمضمونه كذا فلا بد من تخصيص احد المعنيين في الاخبار فان فسر المال
الى العبد يرجح الاول وظهوره في الاشتراط والانتقال الى المشتري او البقاء للبائع في اصل الرقبة يرجح الثاني كما اشرنا اليه سابقا الثالث انه يعتبر
في هذا الشرط ما يعتبر في اصل البيع من كونه معلوما لهما بالمشاهدة او الوصف الرافع للجهالة والسلامة عن الربوا بان يكون الثمن مخالفا لجنس مال
العبد اذا كان ربويا او زائدا عليه فاذا كان مع العبد مائة دينار مثلا وباعه بمائة دينار لم يصح ولو باعه بمائة دينار ودينار صح وعن السرائر انه لا خلاف فيه وكذا
يعتبر قبض المجلس ان كان المعاملة بالصرف هذا قول الاكثر وعن ظاهر الشيخين في المقنعة والنهاية انه اشترط المبلغ ما كان له دون البائع سواء كان
معه اكثر من ثمنه او اقل وكذا عن المراسم ولعل دليلهم ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يشتري المملوك وله
مال قال لا باس قلت فيكون مال المملوك اكثر مما اشتراه به فقال لا باس به وهو محمول على صورة عدم كون المال ربويا او مخالفا في الجنس لكنا
ربويا لما كان مفادا ومستندا لما دل على قول الاكثر من القواعد والعمومات سيما مع دعوى ابن ادريس عدم الخلاف واعلم ان هذا الكلام اعني ملاحظة
شرائط صحة البيع في هذا الشرط على القول بعدم مالكية العبد واضح فان ذلك المال مع العبد هو مال المالك فيكون مع الشرط من اجزاء المبيع واما
على القول بالمالكية فيشكل لظهور ان مال العبد هو ماله ولا يجوز نقله الى الغير بالشرط فلا يصير جزء من المبيع حتى يلزم اعتبار شرائط البيع والتحرز
عن الربوا هو مقابلة المتجانسين الربويين متفاضلا بان يحصل انتقال ما لكل منهما الى الاخر فاية ما ثبت جواز انتزاع المولى مال عبده كما ادعى
الاجماع عليه الاجماع في الحق فما لم ينتزع لم يخرج المال عن ملكية العبد وغاية توجيه الشرط هنا ان يكون المراد من اشتراط المشتري بقاء
المال للعبد عدم انتزاع البائع اياه منه وان جاز للمشتري ايضا بعد انتقال العبد اليه انتزاعه منه كما اشار اليه العلامة ره في القواعد في باب ما يدخل في
البيع وفيما لا يدخل فمن باع عبدا كان له مائة دينار واشترط المشتري ان لا ينزعها البائع منه فبيعها للعبد لا يصدق عليه انه باع مائة دينار وعبدا بمائة
دينار حتى يحصل الربوا بل اشترى المشتري عبدا له مائة دينار بمائة دينار الا انه اشترى بمائة دينار عبدا ومائة دينار وبالجملة الربوا هو معاملة المتجانسين
نقدا او بالذات مع فضل في احد الطرفين سواء كان الفضل من جنسها او من شيء اخر والعروض فيما نحن فيه تعلق المعاملة بالعبد مع احتمال الحصول لما
يساوي الثمن ايضا بانتزاعه من العبد فاطلاق الاكثر اعتبار شرائط البيع في هذا الشرط مبني على قولهم بعدم مالكية العبد والوجه تصير بعض من المبيع و
مراده من قال بالمالكية هو شرط ابقاء المال للعبد وعدم انتزاعه منه فبذلك لا يصير جزء فما حكي عن المحقق الثاني انه قال في شرح القواعد في باب ما
يدخل في المبيع انه يشترط في مال العبد حيث ينتقل مع الشرط شرائط البيع كالعلم به والتحرز عن الربوا وان قلنا بانه يملك وعن التذكرة ايضا شمول ذلك له
محل التامل ولا يبعد في كلامهما الا الاخذ مرادهما ولعله الى ما ذكرنا من عدم تحقق حقيقة الربوا في هذه الصورة ينظر كلام العلامة في القواعد حيث
اقتصر على تجويز جعلها المال الذي معه وفيه ولم يتعرض للتحرز عن الربوا الظاهر انه ليس في محله وهذه عبارة القواعد في باب ما يدخل في المبيع الثالث العبد
ولا يملك مالا فما الذي معه ملك مولاه الا ان يشترطه المشتري ان قلنا بان العبد يملك وينتقل الى المشتري مع العبد وكان جملة المشتري ابقاء لمال العبد
فيجوز ان يكون مجهولا او غائبا اما اذا احلنا التملك وباعه وما معه صار جزء من المبيع فيعتبر فيه شرائط البيع انتهى وفي كلامه مسامحات تحقيقات لا
تخفى فان الاولى ان يقول وان قلنا بانه الوصلية فينتقل معه وينتقل ثم ان هذا الحكم لا يختص بمن ملكه غيره ايضا وحاصل كلامه انه على القول بعدم
الملكية لا بد ان يكون في الشرط شرائط البيع موجودة من المعلومية والتحرز عن الربوا وغير ذلك واما على القول بالمالكية فمع الشرط بمعنى بقاء

فلا يتوجه

ان كان لا يملك فمضمونه كذا

في انه يعتبر في هذا الشرط ما يعتبر في اصل البيع

اذ الربوا

بمائة دينار

وتحقيق الربوا

مولاه ملكية فيما ملكه

الا الانتقال الواقع الى المشتري ولا يشترط فيه شرائط البيع لما تشتمل الخبر من التوافق لما ذكرنا ولما المعلومية او الحصر ولا يعتبر ابيه لعدم
لزوم غرر في ذلك لان المقصود انه كل ما ملكه الا ياخذ منه قليلا كان او كثيرا او لا مدخلية لعلم المشتري بذلك بل امره هذا موكول للعبد في المولى الاول
وكذلك استحقاق المولى الثاني للانتزاع امر تابع للشرط بينهما فكلما ثبت انه قصد للانتزاع معه الاقالة وقد صرح بعض بالشرط المفتقر من ان توابع
الشهيد في الدروس الى علو اشتراء ومال الرضيع ولم يشترط علمه ولا التقصي من ان توالا ظنا ابا ملكه وان اختلفا الشرطا . وقد ولا بد زيادة صحيحه
باطلاق جواز زيادة مال العبد عند المتقي كلامه ترى هذا اللمعة وشرحها وصرح به في المسالك حيث قال اما لو قلنا بملكه حقيقة لم يشترط في الثمن
ما ذكرنا لان ما له ليس جزء من البيع ولا يقابل بالثمن وعلى هذا فاطلاق الرواية من مؤيدات القول بالمالكية و قد عرفت تاويلها على المختار **الثالث**
في بيان ما استدل الشهيد الثاني للاكثر من القول بالمالكية ثم تاب الشهيد فقال حيث قال واختلف في كون العبد يملك فظاهر الاكثر ذلك وفي النهاية ملك
ما ملكه مولاه وفاضل الضريبة وارش الجناية وجواز تصرفه في جواز تزويجه ومنعه بعض الاصحاب مطلقا انتهى و يظهر منه ان
الاكثر قائلون بالملك الا انه ولا ينافي كونه محجورا عليه و لما الشهيد الثاني فقال في المسالك القول بالملك في الجملة للاكثر ومستنده الاخبار و ذهب
جماعة الى عدم ملكه مطلقا واستدلوا عليه بادلة ذكرناها مع جواب المسالك في موضع اشكال **و لعل** القول بعدم الملك مطلقا متوجه ويمكن حمل الاخبار
على اباحة التصرف فيما ذكر لا بمعنى الملك فيكون وجها للجمع واستدل في الروضة فقال والاكثر على انه يملك في الجملة فقيل فاضل الضريبة و
هو مروي وقيل ارش الجناية وقيل ما يملكه مولاه وقيل مطلقا لكنه محجور عليه بالرق وان استند الى اخبار يمكن حملها على اباحة التصرف في ذلك
بالاذن جمعا **اذا عرفت هذا ظهر** لك ان الشهيد الثاني لم ينسب الملك الى الاكثر مطلقا بل في الجملة بمعنى ان الاكثر لم ينفوا ملكه راسا فهم متفقون
في صحة القول بنفي الملك راسا وان كانوا مختلفين في الملك فبعضهم اثبته مطلقا وان كان محجورا عليه كالمحقق وبعضهم يكتفي بملك فاضل الضريبة
وهكذا **اقول** و من المواضع التي يظهر المالكية ايضا انهم ذكروا الزكاة في مال العبد وذكروا انه لا ربوا بين العبد وسيده وان الظاهر انه يجوز الربوا
بينهما الا انه يتحقق ماهية الربوا الا مع مالكية العبد كما انه كذلك بين الزوج والزوجة والوالد والولد وان كانا في حكم واحد لكن ذلك لا يناسب ما اراده من قوله في
الجملة لان ذلك القائل بينهم ولا يختص بالاكثر وانما هو من القول بالمالكية وان كان يمكن تاويل الغرض في الرواية يحملها على نفي الحقيقة من جهة عدم
الملك **و** منها ما ذكروه في نكاح المولى امته لعبده واعطائها شيئا من قبله او من قبل عبده لانا قلنا بوجوب مهر في ذمته ملكا لها ولكنهما غير واضحين **و**
منها غير ذلك وباب التاويل والقدح فيها مفتوح **و قد** ظهر من جميع ذلك ان نسبة القول بعدم الملك الى الاكثر او ضح وادلتهم اقوى **و** كذلك
الظاهر ان القائلين بالملك مطلقا متفقون على ان للمولى انتزاعه منه متى اراد للاجماع الذي ادعاه في الخ فيكون ملكا متزلزلا غير مستقر وهذا معنى آخر
غير المحجورية **فعلم** مما يظهر من المحقق الا ان قيل القول باستقلاله بالملك وهو المحجور عليه لما مر في الاجماع مع انه معترف بعدم ظهور المخالف
**و حاصل الجواب** في المسألة انه لا يملك وعلى القول انما يستباح له التصرف باذن المولى قبل التصرف لا باذن الوارث **و ظهر**
مما ذكرنا الجواب عن جميع ما اشتمل عليه السؤال **و** حاصله انه لا يملك وعلى القول بالملك فهو محجور عليه بالمعنى الاعم من الحجر المصطلح يمنع من التصرف
الا باذن المولى وان لم يكن كذلك فيتحقق الحجر المصطلح ومتى اذن المولى فيباح له التصرف ما لم يظهر من المولى كراهة بعد ذلك او علم ذلك والله العالم

من المكاتبات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة والسلام على اهله ما **مسئلة** هل يجوز المعاملة المحاباتية بشرط القرض وبالعكس ام لا وهل يجوز القرض بشرط البيع المشتمل على الخيار
للبائع اذا اراد رد مثل الثمن في مدة معلومة **و** مع ذلك فهل يجوز للبائع استيجار المبيع المذكور من المشتري في ايام الخيار المذكور ام لا وهل يجوز اجارة
من غير البائع بعد انتزام ام لا وهل يجوز له بيعه في ايام خيار البائع ام لا **الجواب** تحقيق المسألة يتوقف على رسم مقدمات **الاولى** ان ما يتوقف على بيان
الشارع انما هو الحكم الشرعي وموضوعه الذي يكون من قبيل العبادات **و اما** غيرها فيرجع فيه الى العرف واللغة وغيرهما على التفصيل المحقق في الاصول **و**
على هذا فلفظ البيع والربوا وامثالهما انما يرجع فيها الى اللغة والعرف **و** التحقيق فيما دار الاسلام بينهما العقد ثبوت عرف خاص الرجوع الى العرف
الشائع مع عدم فالى اللغة **و اختلف الفقهاء** في ان الربوا هل هو بيع مشتمل على الزيادة في المثلين او مطلق المعاملة المشتملة على ذلك **و** ظهر
من بعضهم كالمحقق في بحث الربوا انه بيع مشتمل على الزيادة او قرض بشرط الزيادة وهو الذي عرفته في المسالك **و** نسبه لسائر المعاملات هو الظاهر
من الاكثر **و** هو مختار المحقق في كتاب الغصب **و لما** كان الحقيقة الشرعية فيه غير ثابتة والعرف غير منضبط فالذي يمكن ان يستدل به من جانب الاكثر
ان الربوا في اللغة هو مطلق الزيادة قال الله تعالى فلا يربو عند الله والاصل عدم النقل فكل زيادة حرام الا ما اخرجه الدليل لعموم ادلة تحريم الربوا **و**
**ربما** يؤيد ذلك بما ورد من علة تحريم الربوا في الاخبار منها حسنة هشام بن سالم عن ابي عبد الله قال انما حرم الله الربوا لكيلا يمتنع الناس عن اصطناع

المعروف في معناها ودليله بها وغيرها فلو كان الربوا مخصوصا بالبيع لم يحصل ارتداع الناس عن ترك المعروف لانهم ح يتركونه باختيار تحصيل
الزيادة في قالب الصلح او الهبة المعوضة وغير ذلك ويؤيد عدم الاختصاص بالبيع كل ما ورد من الاخبار الدالة على حرمة القرض بشرط النفع و
عموم بعض الروايات مثل صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ع يا عمر قد احل الله البيع وحرم الربوا اربح ولا ترب قلت وما الربوا قال دراهم بدراهم
مثلان بمثل فانه يرجح جميع المعاوضات ومثل هذا الاطلاق في الروايات كثير ويؤيده ايضا الاخبار الدالة على عدم جواز تقبيل الحنطة والدقيق على الطحان
والتمر بالشيرج عن البزار متفاضلا واما ما في الفقيه في الصحيح عن يعقوب بن شعيب عن قوله ع الربوا رباءان ربا يؤكل وربا لا يؤكل فاما الذي يؤكل
فهو هديتك الى الرجل تريد الثواب افضل منها فذلك الربوا الذي يؤكل واما الذي لا يؤكل فهو ان يدفع الرجل الى الرجل عشرة دراهم على ان يرد عليه اكثر منها فهو الربوا
الذي نهى الله عنه ففيه ضعف في اطلاق الربوا على هذا الهدية لعله مجازا انا الظاهر ان الخبر الثاني في الربوا المتداول في السنتهم والمذكور في الآية
والنهي في الآية منصب والهدية المذكورة لا يستلزمها مع ان الربوا الذي لا يؤكل الذي ذكر في الحديث شرطا في القرض او فيه وفي البيع لا غيرهما من المعاملات و
الذي يمكن ان يتوهم من جانب الاختصاص بالبيع او هو مع القرض فهو الاصل والعمومات مثل قوله تعالى تجارة وأوفوا بالعقود وغيره والناس مسلطون على اموالهم
انتجارة عن تراض والقرض خرج الربوا البيعي بالاجماع او هو مع القرضي فيبقى الباقي والذي يقوى في نفسي بعد ملاحظة الاطراف هو قول الحلي بتحريم مطلق الفضل في
معاملة المثلين متفاضلا اذا تعلق الغرض بتلك المعاملة اولا وبالذات سواء كان بيعا او قرضا او صلحا او هبة معوضة وغير ذلك مثل الزيادة في
الزيادة الاجل في الدين كما يستفاد من الاخبار بل الاختصاص بالبيع قول ضعيف جدا ولذلك عدل عنه المحقق في كتاب الغصب مع انه في كتاب البيع جعله
يختص به وعليه ولم يدخل القرض فيه ايضا وسيجيء تمام الكلام فيما يتعلق بخصوص تلك الادلة المذكورة للطرفين **الثانية** انهم قالوا يحرم القرض
بشرط النفع او بشرط الزيادة على اختلاف عباراتهم والظاهر ان تمام الاختلاف في تعبيرهم وقد وقع الاشكال لبعضهم في حرمة الشرط اذا كان معاملة
محاباتية من جهة اشعار بعض الاخبار بجوازه وعموما ذكره في مسئلة الثالثة وسيجيء ان الحق عدم الجواز ويمكن ان يكون ذلك من جهة انه بالا
معاملة المثلين مع التفاضل وان كان الفضل من غير جنسهما لعدم اشتراط الاتحاد في حقيقة الربوا ويمكن ان يكون حرمته من جهة خصوص
الاخبار والاظهر بالنسبة الى ما ذكرنا من تعلق الغرض اولا هو الثاني ويظهر ذلك مما ذكرنا بان الثاني في معنى الشرط فان جعله بعوض مطلق الدين
كما يستفاد من بعض الاخبار بان يجعل جزء احد العوضين فهو ربوا صريح واما ان جعل شرطا في ضمن عقد القرض فالاولى ان يجعل حرمته من
جهة الاخبار وان لاحظت الدلالة الالتزامية التبعية فهو يستلزم حرمة جميع الحيل المستلزمة لاخذ الزيادة وهو خلاف الاجماع **الثالثة**
لا ريب ولا اشكال في حلية بعض الحيل المفضية الى النفع والزيادة ولم نعرف فيه خلافا ولكن يظهر من كلام بعض الاواخر القدح في كثير منها



منهم استادنا المحقق العلامة ادام الله بقاءه حيث كتب رسالة في حرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية وجوه الاستدلال في المسئلة والاهتمام
في بيان ادلة حرمة الربوا وسد ابوابه الى ذكرها يستلزم حرمة المعاملة المحاباتية بشرط القرض ايضا ويلزمه حرمة سائر الحيل ويظهر هذا المحقق قبله ايضا
المحقق الاردبيلي ره والحق خلافه نعم يمكن القول بالكراهة من جهة تلك الادلة ولا باس بنقض جملة ما ذكر في الاستدلال على حرمته من الاخبار
الدالة على علة تحريم الربوا انه هو ان لا يمتنع الناس عن اصطناع المعروف يعني القرض الحسن وانت خبير بما فيه لان ترك اصطناع المعروف يعني
القرض الحسن ليس بحرام مطلقا حتى لو امكن له دفع حاجته بنحو من المعاملات الصحيحة النافعة للمرابح غاية الامر كونه مكروها فيصير ذلك علة الوقوع في
الكراهة وعلة الحرمة غير معقول بل الشائع الكثير الوقوع في الشريعة هو جعل الخوف عن الوقوع في الحرام علة للكراهة كما علل كراهة الصيرفة بخوف
الوقوع في الربوا وبيع الاكفان بتمني موت المسلمين وهكذا مع انه يمكن التخلص عن الربوا بالحيل الاتفاقية التي لا يمكن انكار جوازها فيلزم ترك القرض
الحسن بها ولا فائدة نعم لو فرض انحصار اعانة الغير في القرض بان لا يمكن دفع حاجته الا من جهة معاملة اخرى ولا حيلة والقرض ايضا لا يحصل الا مع الزيادة



الاعانة فيتردد الامر بين القرض الحسن والقرض الربوي فحرمة الربوا توجب اختيار القرض الحسن وحينئذ يتوجه ذلك ولكن هذا اخراج للرواية عن ظاهرها
فان ظاهرها التعليل لحرمة ماهية الربوا بذلك لا فرض خاص منه مع ان الظاهر من الاخبار المصرحة ان المنع من الربوا يرجع الى القيد كما لو قيل اذا اقرضتم فلا تطلبوا
مع طلب الزيادة بل انه نهى ان هاهنا مثل هذا ليس المعنى الحقيقي للتعليل بل معناه ان المراد من تحريم الربوا الترغيب الى القرض الحسن يعني لا تفعلوا هذا
وافعلوا ذاك لا انفعلوا هذا لاجل ان تفعلوا ذاك سلمنا ان المراد ان الربوا لما كان مما يوجب الوقوع في ترك المعروف فهو كذلك كل معاملة فيه يوجب ذلك



لكن النسبة بين هذه العلة وبين ما دل على حلية مطلق القرض والبيع عموم من وجه والاصل ونفي العسر والحرج والشهرة في الحيل المجوزة يرجح الجواز وفي
الاولى ان يقال في توجيه تلك الاخبار ان هذه العلة من باب الداعي والمرغب ولا يجب ان يطرد بل هو لبيان الحكمة الداعية على تشريع الحكم لاجل انه وان كان لازم ان
يبعد ذلك من جهة جاير الحق كزوال الريح الاباط في غسل الجمعة وعدم اختلاط المياه في العدة ونحو ذلك من باب المنصوص العلة حتى يتمسك بعمومه فيما

ومن جملة ما ذكرنا ما رواه الصدوق عن امير المؤمنين ع انه قال ايها الناس الفقه ثم المتجر ثلثا ثم قال فان الربوا في هذه الامة دبيبا اخفى من دبيب النملة
فلو كان الربوا منحصرا في الفرد الجلي المتعارف بين العوام فلا يبقى للحديث معنى وكما انه لا يجوز ارتكاب الحيلة في تحليل الزنا الذي ورد فيه بعينه انه
دبيبا اخفى من دبيب النملة وهو الشرك الخفي بالله تع ولا يمكن تحليله بوجه من الوجوه فكذلك ما نحن فيه وفيه ان الربوا الذي هو الشرك الخفي هو حقيقة
واحدة لا يمكن تغييرها وهو الفضل الاجل الذي يراه الناس ويعدونه بخلاف الربوا فانه قسم من اقسام طلب الزيادة في المال وليس نفس طلب الزيادة
نفس الربوا حتى لا يمكن تحليله بوجه من الوجوه فكذلك ما نحن فيه بل هو قسم خاص منه ونظير ذلك الزنا والنكاح والسفاح فان التمتع من المرأة يمكن بوجوه
عديدة بعضها حلال وبعضها حرام والحلال هو ما ورد في النكاح بل ربما لا فرق بين الزنا والنكاح الا بمجرد الصيغة اذا حصل التراضي بينهما
وعين اجرة المرأة بل وجميع حقوق الزوجية سوى العقد وح فتوجيه الحديث انما اراد التنبيه على الافراد الغير المعروفة حرمتها مثل معاملة اللبن
بالتمر والغزل بالقطن والسمسم بالشيرج متفاضلا ونحو ذلك او من اجل عدم ملاحظة الداعي والقصد الواقعي في تبديل عقد بعقد فان الحيل
المجوزة لتحصيل الزيادة مثل عقد معاملتين في المثلين على تفاوت الثمنين ثم التبادي بينهما واخذ الفضل او المعاملة المحاباتية بشرط القرض
ونحو ذلك اذا كان الداعي لفعلها هو الخوف من الله تع والفرار عن الربوا فلا ريب انه يعتقد ان ذلك معاملة اخرى غير الربوا ويجعل ذلك مقصدا
جزما خوفا عن الزنا فيصير اجراء صيغة النكاح حلالا لما تمكن الزنا سيما مع اجتماعه جميع اداب النكاح وشرائطه سوى الصيغة فتصحيح ذلك الداعي في
المعاملة المتولية في غاية الدقة والخفاء فتنبه على انه لا بد ان يكون المقصود بالذات هو العقد الاخر لا ان يكتفي بمجرد اللفظ او بمجرد الاخطار بالبال
وان صعب عليك فهم ما قلت فلنمثل لك بمثال اخر وهو ان ظالما يجبر احدا على طلاق زوجته لان ينكحها لنفسه مع ان ذلك المظلوم
لا يرضى بذلك لمحبته الشديدة وعلاقة اكيدة بتلك الزوجة بحيث لا يرضى بمفارقتها ابدا لكن بعد ما يتصور انه اذا لم يرض بالطلاق قتلا
الطلاق ويكون الصيغة لغوا او يأخذها الظالم وينكحها او يتصرف فيها ويدخل بها مع كونها زوجته وفي حبالته فيجاهد نفسه ويريد طلاقها واقعا
وحقيقة لتصح وتخرج من حبالته فهذا ليس بطلاق مكره بمعنى غير مريد بل طلاق مكره بمعنى مناف والفرق بين الشهوة والنفرة والارادة والكراهة
واضح فهذا معنى خفاء الربوا وكونه اخفى من دبيب النملة لكمال صعوبة تصحيح الداعي سيما مع عدم موافقة الشهوة والنفرة ولا ريب ان العقود
والايقاعات المتخالفة المتباينة على متباينات حقيقية وفصول ذاتية وتوارد حقائق في الواقع واتحادها في الثمرات لا يوجب رفع الاثنينية الا ترى
انهم يفرقون من دعوى الشفعة بتبديل البيع بالصلح وان اتفقا في المورد واتحدا الثمرات ولو من جهة الاشتراط بينهما كاثبات الخيار واسقاطه
بالشرط ونحو ذلك وكذلك الكلام في النذر والعهد وامثال ذلك فاذا كان هذا حال الفارق بين العقود والايقاعات المختلفة الحقيقة لا اختلافها
فاي مانع من تحصيل احدهما مكان الاخر لغرض يتعلق بذلك دون الاخر ولكن لا بد في ذلك من ملاحظة الداعي وتصحيح القصد لا الاكتفاء بمجرد اللفظ
ومجرد الاخطار ولا استبعاد في ان يجعل الله تع حكم هذه الامور متخالفة مع اتحادها في نظر الغافل اذ اكثر الاحكام الالهية مما لا يبلغه عقولنا
قال الشهيد ره في القواعد قد وضع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدى فيها الى العلة ومنها وجوب طلب الماء للتيمم وان علم عدم الماء
تحريم الربوا مع اشتماله على المخالفة المخصوصة يخرج عن التحريم والتفاضل حاصل والحيل المجوزة في الشرع من هذا القبيل لا يعد ولا يحصى فمنها
ما ذكروه في الفرار عن دعوى الشفعة وهي كثيرة ذكرنا بعضها ومنها ما ذكروه في باب التداعي مثل الجواب بالاعم فلو ادعى ملكا او دينا فيكفيه
ان يقول لا يلزمني التسليم لجواز ان يكون الملك في يده باجارة او رهن ويخاف لو اقر من المطالبة بالبينة ومنها الفرار عن الزكوة في جعل الدنانير
والدراهم سبائك في اثناء الحول الى غير ذلك مع ان الشارع جوز الحيلة في الموضوع في بعض المواضع ايضا وان لم يمكننا الفحص عنه مثل قوله تع وخذ بيدك
ضغثا فاضرب به ولا تحنث وبالجملة فيما يدعونه من المعاملات من اثبات الدليل الخاص بدليل خاص يخرج عن مقتضى صحة تلك المعاملة او يثبت بطلانها
باندراجه في جملة الربوا فتق القرض بشرط المعاملة المحاباتية لما يحصل به نفع الربوا من اجل تعميم الفضل والزيادة مما يشمل ذلك ولو من جهة الاخبار
واما في صورة العكس فلا شك منها اشكال فيحكم بالصحة الرابعة لا ملازمة بين المعاملة المحاباتية بشرط القرض والعكس فما ذكروه في المختلف
في مقام الاستدلال للمانعين من الاول بقوله ولان البيع بالمحاباة نفع وهو مشروط بالقرض فيجب ان يكون حراما لا وجه له لما تبين ان ذلك انما يتبين
للنسبة المعاملات لا بد ان يكون مقصودة ولا يكفي مجرد اللفظ وان كان لا يتم الا بالانشاء الواقع باللفظ او ما ناب منابه والمراد بالشرط هنا هو
المذكور في ضمن العقد لا ما هو المنظور ومطمح النظر من حصول الانتفاع مطلقا فان مطمح حصول النفع من حيث هو ليس بحرام بل انما الحرام منه اذا كان
في عقد معاملة باطلة كالربوا والقرض مع الشرط الذي نهى الشرع الهارب من الربوا بتصحيح القصد والداعي الى البيع فانه معاملة صحيحة سواء كان بمثل
او محاباتية وشرط القرض في ضمن المعاملة لمعنى ذكره بعد الايجاب لا يوجب ضررا في المعاملة الا ان القرض لا يليق بمعاملة الثلثين حتى

في توجيه الخبر المزبور

في بيان التفرقة بين المقامات وان تحصيل بعضها لا يصحح الربوا

في بيان بعض الحيل الشرعية

يبقى ان الشرط جزء لاحد العوضين فيلزم الربا الفاضل ويجري الشروط لا ينعقد بعقد القرض بل يحتاج الى عقد جديد بعد عقد البيع والمفروض ان القرض حين انشاء عقد القرض بعد البيع لا بشرط المعاملة في ضمن عقد القرض ليلزم الربا لان المفروض ان البيع قد حصل قبله وهذا واضح لا يخفى و قد ذكرنا مرارا ان القصد او لا الى تحصيل النفع لا يسلب الحرمة ان حصل في ضمن عقد صحيح والمفروض ان العقد الصحيح ابتنه مقصود وليس مجرد تغيير اللفظ سيما اذا كان من الصلح فعلى هذا لا فرق بين ان يكون القرض شرطا في ضمن عقد البيع بثمن المثل او المحاباتي فالاول صحيح بالاتفاق فكذا الثاني اذ الذي اوقع متوهم الملازمة لو هو هو لا ولو نهما الخارجية بحسب الاتفاق فان للقرض لا يعطي مالا لينتفع بالاخر الا ان يحصل له نفع وكذلك لا يبيع ماله محاباة الا ان يحصل له مدد واعانة و ذلك لا يوجب كون كل واحد منهما اذا وقع في الخارج داخلا في شرط الاخر بحيث يكون مقصود من شرائط الاخر وانشاء العقد بحيث يعتبر كل منهما جزء من احد العوضين في كل منهما و هذا ايضا واضح على من تامل و الحاصل ان المحرم والمبطل هو شرط القصد بذكره في العقد كما دل عليه الاخبار المستفيضة لا مجرد الطمع الخامسة من الحيل التي ذكروها لتملكون من ان يبيع احدهما متاعه من صاحبه بجنس غيرهما ثم يشتري الاخرى بالثمن فيسقط اعتبار المساواة وكذا لو وهب سلعته ثم وهبه الاخر ... كل منهما متاع الاخر ... زيادة قال في المسالك ولا يقدح في ذلك كون هذه الامور غير مقصودة بالذات والعقود تابعة للمقصود لان قصد التخلص من الربا انما يتم مع القصد الى بيع صحيح ... ذلك كاف في القصد اذ لا يشترط في القصد الى عقد جميع الغايات المترتبة عليه بل يكفي قصد غاية صحيحة من غاياته فان من اراد شراء دار مثلا ليؤاجرها ويتكسب بها فان ذلك كاف في الصحة وان كان لشراء الدار غايات اخر اقوى من هذه واظهر في نظر العقلاء وكذا القول في غير ذلك من افراد العقود وقد ورد في اخبار كثيرة ما يدل على جواز الحيلة على نحو ذلك انتهى و الظاهر جواز ... المذكورة للجماعة فانهم ذكروها ... من دون نقل خلاف بل العلامة بعد نقل الحيلة الاولى في التذكرة ... قال لو دعت الضرورة الى بيع الربويات متفاضلا مع اتحاد الجنس وجب ... عقد بينهما فيبيع الناقص بجنس مخالف ويشتري الزائد بذلك الجنس الى اخر ما ذكره قال فرع الاول لا فرق بين ان يتخذ ذلك عادة اولا وبه قال الشافعي للاصل وقال مالك يجوز مرة واحدة ولا يجوز ان يجعله عادة و هو غلط الى اخر ما ذكره فانه يظهر منه جوازه بعنوان الاجماع ... الاخلاف فيه الا من مالك كيف لا وطلقه سيثير قال في التذكرة يجوز ان يشترط في البيع وذلك بان يقرض صاحب الزائد ثم يستقرض الاخر منه الناقص ثم يتباريان او يهب كل واحد منهما ما على صاحبه او يبيع ... بمثل وزنهما من المكسرة ويهب صاحب المكسرة الزيادة ... فيجوز جميع ذلك سواء شرط في ... قرضه وهبته ... ما يفعله الاخر اولا خلافا للشافعي فانه سوغ مع عدم الشرط الا معه لنا قوله المؤمنون عند شروطهم اقول وتجويز الشرط في الهبة مبني على عدم جريان الربا فيه كما هو مختاره واما في القرض فالظاهر جوازه على القول الاصح من جريان الربا فيه ايضا فان هذا الشرط ليس زيادة في احد العوضين فان الظاهر ... مساواتهما في القيمة غالبا و الاغلب ان ذلك انما يتحقق في مثل الحنطة والشعير حيث يعاوض مثلا بمثلين او اقل او في مثل الجيد والردي منهما فالغالب انهم يلاحظون تساوي القيمتين فلا يتحقق فضل بين الجنسين اذ المفروض في القرض ان الفضل هو اقراض الجليل الاخر لا الفضل الزائد ... ذلك مع ملاحظة كونه قرضا يستحق عوضا ليس بنفع ولا زيادة على احد العوضين و ذلك مثل شرط البيع بثمن المثل في ضمن القرض و الظاهر انه لا خلاف فيه وان مرادهم من النفع المنهي عنه هو الزيادة التي لم يكن في مقابلها شيء والمعهود منه عرفا و لذلك نقول بحرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية مع انه يمكن الخدشة في ادخالها في جملة النفع المنهي عنه لو لا دلالة الاخبار على حرمته واحتمال كونها من افراد الحيلة التي ... في الحديث السابق فهو من قبيل ... ومن جملة الحيل للتخلص من الربوا ما ذكره العلامة في التحرير قال ولو شرط الخيار في ... حيلة على الانتفاع بالقرض فيأخذ حلالا في مدة انتفاع المقترض بالثمن ثم يرد بالخيار عند رد الثمن جاز ... الاخذ الثمن الانتفاع به ... الخيار



السادسة لا خلاف بينهم في جواز التبرع بالزيادة سواء كان من نيتهما ذلك اولم يكن وانما المحرم هو الشرط فلو فرض انه اقرض ربويا او باع شيئا يسيرا باضعاف ثمنه في لفظ واحد من دون مشارطة فالظاهر الجواز وان كان المقام شاهدا على سبق الاقتضاء اذ قصد البيع الحقيقي لاجل التخلص و كذلك ... او انطاه متاعين حنطة وتدفعون عوضه منين من شعير من دون مشارطة ومساومة لان المحرم هو الشرط كما صرح به في الاخبار الكثيرة و اكثر انه ... ولا قبل ... ثم ... عقد المعاملة وكان معاملتهما مبنية على الشرط السابق فهو غير صحيح لان الشرط اعم من الصريح و الضمني مثل انه ... احد ... بنت مهيرة ان زوجتكها او باكرة فزوجها ثم ظهر انها بنت امة او ثيب فقد ذكر الفقهاء انه تسلط على الفسخ لان مقتضى الشرط مع انه لم يذكر هذا الشرط في ضمن العقد بل ولا قبله بعنوان الشرط ولكن المقام اقتضى ان العقد وقع على ذلك اذا تقرر هذا فنقول اما المسئلة الاولى فلا شك في جواز المعاملة المحاباتية اعني بيع الشيء اليسير بما زاد عن ثمن المثل ولو باضعاف ثمنه بشرط ان يقرض البائع المشتري شيئا و

المذكورة

يكتسب

نسب في المخ الى المشهور بين علمائنا الماضين بل ادعى اجماعهم ومن خالف منهم الامر بشذوذ وليس له الصحة مره وقال ايضا في جواب مسائل مهنا بن سنان
حيث سأله هل يجوز بيع مقدار دينار بمائة دينار الى اجل معين بشرط ان يقرضه خمسين دينارا او اقل او اكثر الى العشرة يجوز ذلك بغير اثم
وهو مقتضى قواعدهم المقررة في مسئلة الشرط في ضمن العقد وقد صرح جمع في مسائل البيع بجواز شرط الاقراض والاستقراض والاجارة و
غيرها فانها شروط مشروعة يجوز اشتراطها ويجب الوفاء بها ويدل عليه عموم قوله تعالى احل الله البيع وتجارة عن تراض والمؤمنون عند شروطهم
لا يقال انتفاء هذا من الشرع حيث اشترى شيئا يسيرا باضعاف قيمته فيكون باطلا لان الحكمة موجودة فيه وهو الانتفاع من جهة القرض و
تابع في الوجود للبيع والمفروض عدم شرط نفع فيه بعد البيع لا صريحا ولا ضمنا ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما رواه الكافي في الصحيح
وكذا الشيخ عن عبد الملك بن عتبة قال سألته عن الرجل يريد ان اعينه المال ويكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب مني مالا ازيده على مالي الذي
لي عليه ليستقيم ان ازيده مالا وابيعه لؤلؤة تساوي مائة درهم بالف درهم فاقول ابيعك هذه اللؤلؤة بالف درهم على ان اؤخرك بثمنها وبما
عليك كذا وكذا شهرا قال لا باس وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن يكون لي على الرجل دراهم فيقول اخرني
بها وانا اربحك فابيعه جبة تقوم علي بالف درهم بعشرة آلاف درهم او قال بعشرين الفا واؤخره بالمال قال لا باس ووجه الاستدلال
ان الاستفصال يفيد العموم ولا يمكن القدح بانه ليس فيه شرط التاخير في البيع فلعلهما وقعا منفردا ويقرب منه رواية اخرى لمحمد بن
بن عمار وروى الشيخ عن محمد بن سليمان الديلمي عن ابيه عن رجل كتب الى العبد الصالح يسئله اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح عليهم في
درهمين الى اجل معلوم وانهم سألوني ان اعطيهم عن نصف الدقيق دراهم فهل لي من حيلة ان لا ادخل في الحرام فكتب اليه اقرضهم الدنانير
قرضا وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم وسيجيء اخبار اخر تدل عليه واما حجة المانع فالذي نقله في المخ منهم هو
امور منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن الصادق قال سألته عن الرجل يسلم في بيع او تمر عشرين دينارا ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير او عشرين
دينارا قال لا يصلح اذا كان قرضا يجر نفعا فلا يصلح وفيه نظر من وجوه الاول ان كلمة لا يصلح ليست صريحة في التحريم ولا ظاهرة والثاني
ان السائل سأل عن وقوع السلم والقرض ولم يعلم منه انه سأل عن البيع السلمي بشرط القرض او عن القرض بشرط البيع او عن وقوعهما اتفاقا معا بلا
اشتراط احدهما في الآخر ولا يتم الاستدلال الا على الاول والامر بالعكس لان المراد هو الاول وان البيع السلمي كان محاباتيا والتاخير في الذكر لا يدل على التاخير
وكذا الواو لا تدل على الترتيب ولو فرض افادة الترتيب والتاخير فليس فيه هنا ما يفيد ان مراد السائل صورة الشرط ولا قائل بالحرمة مطلقا فلم
يمكن التمسك بشرط الاستفصال لخروج صورة ما لم يكن هناك شرط بالدليل وهو الاجماع والاخبار وبقي الباقي لكن يعارضه ما يجيء الثالث
ان قوله اذا كان قرضا يجر نفعا فلا يصلح يفيد ان الحكم بسبب العلة لا بخصوص القرض بشرط البيع لا بالعكس والاشكال فيه كما سيجيء والحاصل
ان هذا الحديث بعد التسليم والتمامية يدل على حرمة القرض الذي يجر النفع ولا بد من تقييدها بصورة الشرط في ذلك لما يجيء للاخبار المعتبرة والا فلا
دليل على حرمة مطلق القرض الذي يجر النفع سيما مع ورود الاخبار الكثيرة في ذلك مثل حسنة محمد بن مسلم وغيرها الناطقة بان خير القرض ما
جر المنفعة وحينئذ الجمع بينهما هو التفصيل بالشرط وعدمه كما يستفاد من سائر الاخبار ومنها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال من اقرض رجلا
ورقا فلا يشترط الا مثلها فان جوزي اجود منها فليقبل ولا ياخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من اجل قرض ورقه وفيه بعد تسليم
سنده الدلالة لانه لا دلالة فيه الا بمفهوم المخالفة وغايته ما يدل عليه حرمة اشتراط النفع في القرض ونقول بموجبها فان اشتراط النفع في القرض ونقول بموجبها فانه
حرام بالاجماع وهو غير صورة النزاع كما عرفت وقد ظهر لك مما ذكرنا سابقا عدم الملازمة بين اشتراط المعاملة في القرض وعكسه ومنها
رواية خالد بن الحجاج قال جاء الربا من قبل الشروط وانما يفسده الشروط وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى اذ فيه مع ضعفها انه لا اشكال
في حلية اكثر الشروط وانه لا يحصل منها با فظهر ان المراد منها شرط الزيادة في المتجانسين اذ لا شبهة في ان الربوا لا يتحقق الا بمعاملة المتجانسين
اذ لا شبهة مع الفضل والمفروض فيما نحن فيه هكذا تعليق معاملة المتجانسين بالفضل بل انما المعلق على الشرط هو البيع ومنها ما رواه وليد بن
صبيح عن الصادق قال الذهب بالذهب والفضة بالفضة والفضل بينهما هو الربا المنكر ولا دلالة فيه على ما نحن فيه وهو صريح في حرمة الربوا
فان قلت ان القرض الذي حصل في ضمن البيع قد تضمن الفضل وهو نفس البيع قلت القرض تابع للبيع وحاصل بعده فلا معنى لادخاله في الحد لغو
ومنها ان البيع بالمحاباة نفع وهو مشروط في القرض فيجب ان يكون حراما وظهر لك الجواب عنه مما ذكرنا هنا وفي المقدمة الثانية ان المعروض شرط
القرض في البيع لا العكس والمسلم حرمته هو الثاني دون الاول وقد ذكرها هنا وجوها اخر ضعيفة جدا تركناها للاختصار واما المسئلة الثانية
فالظاهر من جمهور اصحابنا الحرمة حيث ذكروا ان القرض بشرط النفع حرام سيما الذين حصروا الحلال في صورة التبرع وعدم الشرط وقد مر تصريح العلامة





في الخبر بان خير القرض ما جر منفعة وقد نقل عن جماعة من الفقهاء حصر الحكم بالحلية لظاهر بعض الاخبار لكنّا الاجماع المنقول وعموم الروايات الناهية عن
معاملة المحاباتية مع اخذ القرض فان الشرط المذكور في ضمن العقد داخل في ضمن احد العوضين فيحصل الفضل ويدل عليه الاخبار المستفيضة
فمنها ما روى عنه ان كل قرض يجر منفعة فهو حرام وتلقي الاصحاب اياه بالقبول وتداولهم في الكتب الاستدلالية قرينة الاعتماد عليه مثل
ساير الاخبار العامية المسندة او المرسلة في كتبهم وما ورد في اخبارنا من ان خير القرض ما جر المنفعة سيما مثل حسنة محمد بن مسلم [illegible]
ان من عندنا يرون ان كل قرض يجر منفعة فهو فاسد قال او ليس خير القرض ما جر منفعة فيحمل على صورة عدم الشرط بان يكون مع التبرع او بان
يحصل في ضمن عقد بين مستقلين من دون اشتراط احدهما في الاخر للاخبار الكثيرة الدالة ومنها صحيحة محمد بن قيس ودلالتها ظاهرة
النهي عن الشرط في القرض ولان الشارط منافعه المحاباتية وكذا رواية خالد بن الحجاج ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب بالتقريب الذي قد مر وفي
اخرها قال وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه ولولا ان يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه فقال ان كان معروفا
بينهما فلا باس وان كان انما يقرضه من اجل انه يصيب عليه فلا يصلح ويحتمل ان يكون المراد بقوله معروفا هو محض الاتيان والقرض الحسن [illegible]
وان كان انما يقرضه لاجل الجر والغرض بشرط المعاملة ويحتمل ان يكون المراد بالمعروفية المعهودية يعني ان كان ذلك من جهة محض الطبع واقتضاء
المقام ذلك بحيث يعلم كل منهما حال الاخر من دون ان يحصل المساهلة والمداولة والشرط فلا باس بعينها لا يحرم وان يكون المراد بالقوة الشائبة الا
او الكراهة او النفية والحاصل انا ان قلنا بان كلمة لا يصلح لا تدل على الحرمة فالمقام اعم من الاشتراط كما يقبل لفظ الحديث ايضا فالمراد بنا
الكراهة في غير صورة الاشتراط وان قلنا بدلالتها على الحرمة فلا بد ان نحملها على صورة الاشتراط ولما الحمل على التقية فلعل المراد ان الحرمة على
الاطلاق موافق لان مع الشرط موافق لهم فيكون الحلية [illegible] مما ظهره سنتا وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل
يستقرض الدراهم البيض عددا ثم يعطي سودا وزنا وقد عرف انها اثقل مما اخذ فتطيب نفسه ان يجعل له فضلا فقال لا باس به اذا لم يكن فيه شرط
ولو وهبها له كلها كان اصلح وحسنة الحلبي لابرهيم بن هاشم عنه قال اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا باس اذا لم يكن بينكما شرط و
في معناهما غيرهما من الروايات ووجه الاستدلال افادة النكرة في سياق النفي للعموم مؤيدا بالعدول عن قوله ثم اذا لم يشترط الى قوله اذا لم
يكن فيه شرط واما ثانيا فلان الاستدلال باشتمال هذه الروايات مشكل فان الظاهر منها هو شرط الزيادة في نفس العوضين لا ما يشمل شرط عقد
معاملة في ضمن عقد القرض ايضا ومع ذلك يظهر الاشكال في الاستدلال بصحيحة محمد بن قيس ايضا اذ الظاهر من شرط النفع هو شرط الانتفاع بما
او ركوبه لا اشتراط عقد معاملة [illegible] والحاصل ان المراد من الشرط في هذه الاخبار ليس هو الشرط المعهود في ضمن العقد بل المراد ذكر الفضل
والزيادة في طي عقد القرض بان يقول اقرضتك عشرة على ان تعطيني درهما او تصليني [illegible] فهو شرط الزيادة ولفظ الشرط في هذه الاخبار مثل
اعطاء الفضل من دون الذكر عند القرض فلا يعلم اطلاقه على ما ذكر بل يمكن الاشكال في صحيحة يعقوب بن شعيب ايضا بان ظاهرها ان المراد
بالشرط خروج عن الظاهر مع ان كلمة لا يصلح غير ظاهرة الدلالة في الحرمة نعم دلالتها على ان ذلك يصير قرضا يجر المنفعة مع انضمامها الى الروايات
النبوية المنجبرة بالعمل يصلح للاستدلال في المقام وكذا كون الشرط في ضمن العقد جزء احد العوضين فيشمله عموم ادلة الربا فهذان دليلان يمكن
الاعتماد عليهما واما الاجماع فلم يظهر لنا بعد لان الظاهر من كلام جمهور الاصحاب في باب القرض شرط الزيادة والنفع هو ما ذكرنا من عقد النفع الاولى
والزيادة المستقر في احد العوضين في نفس عقد القرض لا النفع الحاصل بالتبع بشرط معاملة في ضمن العقد بل ولم يظهر من نحو العلامة
الاجماع في ذلك ودعوى الاجماع [illegible] بل مراده الاجماع على حرمة النفع بالمعنى الذي ذكرنا فانه قال في الجواب عن صحيحة محمد بن قيس الثانية
بها المحرمون في المسألة الاولى انا نقول بموجبها فان اشتراط النفع في القرض حرام بالاجماع وهو غير صورة النزاع وانت خبير بان الرواية ظاهرة
في النفع بالمعنى الذي ذكرنا الا ما هو [illegible] بما نحن فيه وتصريح العلامة في المخ بعدم تحريم القرض بشرط المعاملة المحاباتية لا يستلزم كون المسألة اجماعا
ولا كون مراده من دعوى الاجماع هنا ما يشمل ايضا كما لا يخفى على المتدبر [illegible] ان الظاهر عبارة [illegible] هو ذلك حيث قال لا باس ان يبتاع الانسان
من غيره متاعا او حيوانا او عقارا او غير ذلك بالنقد والنسية معا على ان يسلف البايع شيئا في مبيع او يستلف منه في مبيع او يقرضه مائة دينار الى
اجل او يستقرض منه [illegible] وقد انكر ذلك جماعة من اهل الخلاف [illegible] في الانكار وذلك ان البيع مع [illegible] حلال والسلف والقرض
جائزان واشتراطهما في عقد البيع غير مفسد بحال [illegible] سئل الباقر ع عن القرض يجر النفع فقال خير القرض ما جر نفعا ولا يجوز اقراض ذهب
باكثر منه ولا دينار بزيادة عليه لان ذلك هو الربا المنهي عنه في القرآن لان القرض انما هو رد مثل ما اخذ [illegible] دينارا واجل او
ذلك فانه دفع في ذلك شرط [illegible] وقد يستدل على [illegible] المعاملة [illegible] ابي حنيفة ومنها [illegible]

لشرط القرض والعقد

فی فتح البلاد ونحوها الی نحو ما اتضح قال لعلی ان القوم سیفتنون باموالهم الی ان قال ویستحلون حرامه بالشبهات الکاذبة والاهواء الساهیة فیستحلون
الخمر بالنبیذ والسحت بالهدیة والربا بالبیع و وجه الاستدلال ان المراد انهم یستحلون ما هو شرط بالبیع ای یشترطون الزیادة بعنوان البیع
ویوقعون العقد علی ما یقابلها من الثمن و فیه ان ذلک خلاف ظاهر اللفظ بل خلاف ما اقتضاه سیاق القرائن فان ظاهرها انهم یکتفون بمغایرة الاسم
مع اتحاد المعنی واحد حقیقة او بحسب الحکم فیستحلون الخمر بالنبیذ یعنی ان النبیذ خمر لما ورد فی الاخبار الکثیرة انما یکون عاقبته خمر فهو خمر
وحکمه حکم الخمر وهم یستحلونه بزعم ان [illegible] وکذا یستحلون السحت بالهدیة فان الرشوة فی الحکم سحت کبیرة وهم یسمونه هدیة ویستحلونه
بل ورد فی الاخبار ان من قضی [illegible] واخذ هدیة فهو سحت وکذا یستحلون الربا بالبیع فیما یجوز [illegible] اصلا او التعامل بالشیء
والحنطة بمثلها او دقیقها والحنطة بالشعیر وهکذا او یسمونه بیعا وهو ربا وهذا هو المعنی المنساق من الخبر لا ما ذکر فی الاستدلال کما لا یخفی
فمنها ما رواه علی بن ابراهیم فی تفسیره عن الصادق الربا رباءان احدهما حلال والاخر حرام اما الحلال فهو ان یقرض الرجل قرضا طمعا ان یزید
ویعوضه باکثر مما اخذه بلا شرط بینهما فان اعطاه اکثر بلا شرط فهو مباح له ولیس له عند الله ثواب [illegible] واما الحرام فهو ان الرجل یقرض ویشترط ان یرد
اکثر مما اخذه و لا دلالة فیه علی [illegible] الشرط [illegible] فی هذه الاخبار هو ذکر الزیادة بعنوان ان یکون جزء احد العوضین
بالاصالة لا من جهة کونه شرطا فی ضمن العقد الذی هو [illegible] احد العوضین فی الحکم ومنها ما رواه الصدوق فی الفقیه عن امیر المؤمنین ان
للربا ابوابا اخفی من دبیب النملة [illegible] وقد مر الجواب عنه فی المقدمات وان المراد
من الخفی [illegible] والحاصل انا نقول ان هذا [illegible] ومع الشک فی دخوله تحت الربا [illegible] نقول الاصل عدم الحرمة وذلک
[illegible] العرف فان الحرام [illegible] حکم العرف [illegible] فلا یجری الحکم [illegible] و منها الاخبار الواردة
فی ان علة حرمة الربا المنع من المعروف و یظهر [illegible] الاستدلال والجواب عنها ایضا مما مر فی المقدمات و منها الاخبار التی وردت فی الغیبة
و سیجیء الکلام فیها [illegible] بتحریم الربا [illegible] لو کان الربا مختصا بالبیع والقرض [illegible]
اکلوا الربا [illegible] فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله [illegible] تبدیل لفظ
وذکر الصلح والهبة موضع البیع [illegible] واستحلال الفضل [illegible] حرج [illegible]
وهذا الاستدلال یجری فیما نحن فیه اذ لو کانت هذه الحیل جائزة [illegible] الحیل [illegible]
مثل عکس [illegible] المسئلة وغیره من الحیل [illegible] فی الاسلام الا تری ان الزنا [illegible]
الزنا مع عظم خطره [illegible] فی الدنیا والاخرة مع تمکن [illegible] صیغة [illegible]
لانها حرام [illegible] فی زماننا هذا [illegible]
والعبادات [illegible] من لم یکن مجتهدا [illegible] صلوته وعباداته باطلة وان طابقت الواقع [illegible]
رکن الدین ومن لم یقبل صلوته لم یقبل شیء من عباداته [illegible] هکذا [illegible] مسائل الصلوة [illegible]
علیه [illegible] تکلیف [illegible] حین ذکر المجتهد [illegible]
[illegible]
علیه [illegible] هذا التکلیف [illegible] فنقول [illegible]
والاستدراج و [illegible] المعاملات [illegible] یمکن الاستدراج [illegible] ویکتفون بالربا ولیس [illegible]
الا [illegible] بالدین [illegible] الحق والیقین [illegible]
موجب [illegible] هذه الحیل [illegible] الاستدراج و هذه الحیل [illegible] الحکم الشرعی [illegible]
[illegible] الحیل [illegible] الربا [illegible]
سابقا و احتج المانعون [illegible] الاول الاصل وفیه ان الاصل فی المعاملات [illegible]
فی معاملات المسلمین [illegible] الثانی عمومات الایات والاخبار
مثل احل الله البیع وغیره و فیه [illegible]
فی القرض [illegible]



الثالث قوله ﷺ الناس مسلطون على اموالهم ولا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه ولا يخفى ضعف الاستدلال بهما فان تسلط الناس على اموالهم وحلية المال بطيب النفس بحسبه لا يقتضي جواز تشريع معاملة شرعية وترتيب آثارها عليها فجعل ما ذكر من الدلائل الشرعية الرابع الاخبار المشكل رواية محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ان سلسبيل طلبت مني مائة الف درهم على ان تربحني عشرة آلاف درهم فاقرضها تسعين الفا وابيعها ثوبا اقوّم بالف درهم بعشرة آلاف درهم قال لا بأس قال لكن وفي رواية اخرى لا بأس اعطها مائة الف وبعها الثوب بعشرة آلاف واكتب عليها كتابين ولعل وجه استدلالهم هو ترك الاستفصال فيهما او شرط المعاملة في ضمن العقد ايضا والا فلا اشكال في الجواز اذا لم يشترط ذلك وجعلاهما معاملتين كما يشعر به الرواية الاخرى فان الظاهر من قوله واكتب عليها كتابين جعلهما معاملتين مع انه يحتمل ان يكون مقصود الراوي صورة العكس اذ لا دلالة للترتيب الذكري في السؤال على تقدم القرض بالوضع على البيع مع ان الغالب مراضاة الطرفين في امثال هذه المعاملات بحيث لا يحتاج الى جعل ذلك شرطا في ضمن عقد ليحصل اللزوم مع ان الظاهر ان جعل البيع شرطا في ضمن عقد القرض لا يجدي نفعا في اللزوم بل ان قيل باللزوم فهو من اجل نفس عقد البيع والا فان عقد القرض من جملة العقود الجائزة وما قد يستشكل في ذلك بان الظاهر ان القرض يفيد الملك فلا يجوز للمالك انتزاع العين بل انما يجوز له مطالبة العوض فيصير بذلك من العقود اللازمة فيمكن نقضه بان جواز الرجوع بمعنى جواز المطالبة بالعوض يجدي فيما نحن فيه بعينه وينقض في دفع اللزوم الذي هو ثمرة النفع فنقول وفيه ان اللزوم حتى من اجل نفس عقد البيع لا من اجل الشرط في عقد القرض اذا اراد المقرض حصول النفع وجعل البيع المحاباتي شرطا في ضمن عقد القرض فبعد عقد القرض بل وتسليم العين وان كان انتقال المقرض عن المعاملة يجوز للمقرض الرجوع الى ماله او عوضه ولكن انتقال المقترض لما كان هو العجز عن العوض فيلجأ الى رد العين فلا يمكنه ترك البيع المحاباتي مع ارادته اخذ المال القرض بشرط المعاملة المحاباتية الى ان يقرض المال ويشترط عليه نفعا هو نفس هذه المعاملة ويمهله في اداء عوض نفس المال او ما يقابله بمدة معينة باشتراطه في ضمن عقد القرض ان قيل بصحته ويلزم بذلك لانها او في ضمن العقد المحاباتي المشترط او غيره من العقود اللازمة ويأخذ عليه نفس المعاملة في الحال فيحصل له هذا النفع ويصير لازما لا بعقد عقد البيع ونفس عقد البيع لا من اجل اشتراطه في ضمن عقد القرض وهذا هو السر في ما ذكر الفقهاء من علمائنا التصريح بهذه المسألة بجواز صورة القرض لعكسها ثم زيد واصحهم وحصول اللزوم فيه يتبين لا انه شرط في ضمن عقد البيع الذي هو من العقود اللازمة والحاصل انه لا بد من شرط البيع المحاباتي في ضمن القرض بل جعل عقدا مستقلا وجعل القرض شرطا فيه فلا ملازمة بين الحلية ولا خلاف فيه وان كان الداعي اليهما هو جلب النفع وطلب الزيادة اذ قد تبين ان مطلق طلب الزيادة ليس بحرام بل الحرام انما هو الربا وهو لا يتحقق الا بالشرط وذكر الفضل والزيادة في طي نفس البيع او القرض كما نطقت به الاخبار وكلام الاخيار والمفروض خلافه وان اشترط فيه حينئذ دخل في ذكر الفضل والزيادة في نفس المعاملة لعدم الفرق في جملة من ابواب الشرط في ضمن العقد كما بينا هذا كله مع ضعف السند وما رواه سليمان الديلمي عن رجل كتب الى العبد الصالح يسأله اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح عليهم في القفيز درهمين الى اجل معلوم وانهم يسألوني ان اعطيهم من نصف الدقيق دراهم فهل لي من حيلة لا ادخل في الحرام فكتب اليه اقرضهم الدراهم قرضا وازدد عليهم في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم وفيه مع ما فيه من ضعف الاسناد غاية الضعف لا ارسالها وغيرها انه لا دلالة فيها ايضا على المطلوب ويظهر حالها مما ذكرنا في الرواية السابقة وقد استدل ايضا بروايات اخر لمحمد بن اسحق بن عمار واوضح الكل دلالة هو ما ذكرناه فاذا كان هذا حال اوضحها دلالة فكيف بما لا دلالة فيها واما المسألة الثالثة فاعلم انهم قالوا بحرمة شرط النفع في القرض واتفقت كلماتهم عليه في الجملة واختلفوا في موارد مخصوصة قال الشهيد في الدروس ويجوز اشتراط رهن وضمين والاعادة في ارض اخرى ولو شرط فيه رهنا على دين اخر وكفيلا كذلك فللفاضل قولان اجودهما المنع وجوّز ان يشترط عليه اجارة او بيعا او قرضا الا ان يشترط بيعا او اجارة بدون عوض المثل وجوّز الشيخ اشتراط اعطاء الصحاح بدل الغلة وتبعه جماعة وقوّى الحلبي اشتراط العين من النقدين بدل المصوغ منهما واشتراط الخالص بدل الغش انتهى ما اردناه واشتراط الرهن والضامن لا يوجب طلب الزيادة اصلا فلا اشكال فيه واما اشتراط الاعادة في ارض اخرى فلا ينبغي الريب في انه داخل تحت طلب الزيادة ولا يشمله ما دل على المنع اذ الاخبار الكثيرة ناطقة بجوازه فلا اشكال فيه واما شرط الرهن والكفيل على دين اخر فالاظهر المنع لصدق طلب النفع والزيادة في القرض واما البيع والاجارة بثمن المثل فهو ايضا مشكل والظاهر اشتراط طلب الفضل واما بدون عوض المثل فقد مر الكلام فيه واما اعطاء الصحاح بدل الغلة فذهب الشيخ في النهاية وابو الصلاح وابن البراج وجماعة من علمائنا الى الجواز وذهب ابن ادريس وجماعة من المتأخرين منهم العلامة الى العدم واحتج الاولون بروايات منها صحيحة يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه فقال لا بأس به وذكر ذلك عن علي واحتج الاخرون بحسنة الحلبي قال اذا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير منها فلا بأس ان لم يكن بينكما شرط وفي معناها غيرها واللفظ



الثاني أقوى لأن الخاص مقدم على العام فتأمل بعموم ما دل على حرمة اشتراط الزيادة وعموم الربوا إذ لا ينبغي هذا الغاء لحاظ الشرط
المذكور في ضمن القرض فإن ما دل على حرمته بدليل الخصوص لا يعم ما نحن فيه لأنه بحث طلب الزيادة فإن ذكرها لا دليل على حرمته فإذا قد عرفت حكم
اشتراط البيع بمضمون ظهر لك حكم اشتراط البيع المشروط بالخيار فإن كان محاباتيا كما إذا قرضه بشرط أن يبيعه داره التي تسوى عشرين بعشرة ما نا بعشر
تواسين وجعل للبائع الخيار إلى شهر وطالبه أو شرط طالبه بيعه بمثل الثمن كان مسلطا على الفسخ والأصل الإرفاق لظن أن هذا داخل في طلب الزيادة وضع
جائز لو كان البيع بثمن المثل على الأظهر وأما لو لم يكن هناك اشتراط بل جعلاه معاملتين على الوجه الذي أشرنا من تصحيح القصد والداعي فلا إشكال وأما
المسألة الرابعة فالإشكال فيها من جهة خوف الوقوع في الربوا فقد عرفت الكلام فيه وأن ذلك لا يوجب فساد تصحيح البيع على الوجه الذي ذكرنا
أو من جهة تصرف المشتري في زمان خيار البائع فجوابه غير مضر لأن المانع منه هو تفويت حق الغير وهكذا رضا البائع والمفروض رضاه به و من ذلك
يظهر جواز الإجارة من غير البائع بإذن البائع أو من جهة إشكال تحقق في الذات لأن الإجارة عقد لازم ولا يصح تعليق اللازم على المتزلزل
فنقول لا إشكال ظاهرا في جواز الاستيجار إذا كان الخيار بعد انقضاء المدة وأن من المحقق في مسألة الخيار أن انقطاع زمان الخيار عن العقد جائز فقد
يفصل لزوم بين جواز بين لزومين فيتحقق عقد الإجارة في الزمان الذي عقد البيع فيه لازم لا خيار فيه فإذا باع شيئا وشرط بعد أن يكون
انقضاء سنة أشهر خيار الفسخ في ذلك الشهر للبائع في طرف يوم أو يومين فلا مانع من إجارة المشتري المبيع في هذه السنة أشهر وأما لو كان شرط الخيار
في أثناء مجموع السنة أشهر فيتعين أن يشترط أن يكون له الخيار في ذلك أي في شيء من أوقات السنة أشهر لا ظهر صحتها أيضا سواء استأجرها البائع أو غيره
وقد يستشكل في تصحيحها من جهة أن الإجارة من العقود اللازمة وملكية منافع المبيع المذكور حاصلة بعقد متزلزل فيلزم تعليق اللازم على المتزلزل
مشكل وفيه أنه منقوض بالأمة والمتعة بين الأصحاب المدعى عليه الإجماع من ابن ادريس أن الملك يحصل بالعقد لا بعد انقضاء أيام الخيار وذلك
يكون الثمن ملكا للمشتري وكما أن التزلزل لا يضر انعقاد البيع المذكور الذي هو أيضا من العقود اللازمة فلم يضر الإجارة وضعف كون الإجارة ونحو
من العقود اللازمة أنه لا يجوز فسخها لأحد المتعاقدين من دون رضا الآخر بجهة وبسبب مجرد التشهي بعد ملاحظة الفسخ والضرر بنفس الفسخ و
أما أنه لا يلحقها انفساخ أبدا فكلا والذي يضر بالإجارة خروجها بالمدة وكذلك كون المنفعة قابلة لذلك بعد تعيين الأجرة ونحو ذلك و أما مجرد
لحوق الانفساخ من جهة انفساخ البيع فلا دليل على كونه مفسدا لهما لشمولهما عموم الأدلة ولا مخصص لهما مع أن من العقود اللازمة في أيام الملك
المتزلزل في الشريعة غير عزيز و كذا جواز التصرفات اللازمة للزوجة في مهرها قبل استقرار جميعه بالدخول ونحوه مضافا إلى أن الدليل
على لزوم عقد الإجارة إن كان هو الإجماع فهو متمم فيما نحن فيه وإن كان هو عموم الآيات والأخبار مثل أوفوا بالعقود ونحوها فقد ظهر التحقيق أن المراد منها أوفوا
على مقتضاها باللزوم وعدمه لا أنه يجب الوفاء بجميعها ولذلك تراهم يستدلون في صحة العقد الفضولي بتلك الآيات و قد حققنا هذا المطلب في
بعض فوائدنا و قد كتبنا ذلك في حاشية كتاب مناهج الأحكام بل نقول يصح للمشتري الذي لو شرط له الخيار في بيع المبيع المشروط بالخيار للبائع أو لا
يلزم من تصرف المشتري فيه بطلان خيار البائع فالبيع لازم من جهته حتى يلزم البيع من جهة البائع بانقضاء أيام الخيار أو ينفسخ برجوعه إلى المبيع فينفسخ
البيع الثاني أيضا غاية الأمر عدم جواز تسليمه إلى المشتري حتى يظهر الحال وإن قيل الوجه في البطلان عدم تعين مدة الإجارة لاحتمال الانفساخ في كل
آن من الآنات بسبب رد الثمن قلنا إن ذلك لا ينافي تعيين المدة وقد يتوهم هنا في مقام توجيه صحة الإجارة ودفع الإشكال المذكور بأن التصرف
من كل من المتبايعين مسقط للخيار وإذن أحدهما للآخر في التصرف مسقط لخيار الآذن أيضا كما ذكره الفقهاء فإذن إذا أذن البائع في إجارة المبيع للمشتري
سقط الخيار. وفيه ما لا يخفى أما أولا فلأن عمدة الدليل على كون التصرف مسقطا للخيار الأخبار في بعض الموارد ولا يدل على ذلك في خيار الشرط كما لا يخفى
بل الأخبار الواردة في بيع الخيار بشرط رد الثمن إلى المشتري ظاهرة أو صريحة في جواز تصرف البائع في الثمن والمشتري في المبيع مع بقاء الخيار وعمل الناس
في كل عصر ومصر شاهد على ذلك والعقل حاكم بلحاظ الفائدة في ذلك لو لم يجز ذلك فلا يبقى حكمة ظاهرة في تشريعه و أما فتوى الفقهاء فهو أيضا لا
يدل على إجماعهم بل لم يصرح أحد بذلك فيما نحن فيه قال العلامة في التذكرة خيار الشرط يثبت في كل عقد سوى الوقف والنكاح ولا يثبت في
الطلاق ولا العتق ولا الإبراء فإن تصرف المشتري سقط الخيار لأن تصرفه قبل انقضاء مدة الشرط دليل على الرضا بلزوم العقد وكذا لو أسقط
خياره سقط ولو تصرف البائع فهو فسخ ولو أذن أحدهما للآخر في التصرف فتصرف سقط الخياران ولو لم يتصرف سقط خيار الآذن دون المأذون
لأنه لم يوجد منه تصرف فيبقى على خياره انتهى و الظاهر أن مرادهم من الخيار في هذا المقام هو مطلق الخيار الخالي عن اشتراط رد الثمن من جانب البائع
أو المبيع من جانب المشتري بل المراد بما أو ثبت الخيار لهما ساعة الدليل المقتضي لكون التصرف مسقطا للخيار إنما يقتضيه في الخيار لا مطلقا ذكر
العلامة وغيره صحة أن يجعل كل من المتبايعين الخيار لنفسه بعد اشتراط رد الثمن أو المبيع و توجيهه أن تصرف البائع في المبيع بعد أجل الفسخ ونقض

لو كان الخيار للبائع أو شرط كذا فسقط البائع خياره

في بيع ما فيه الخيار للبائع

المشتري بخيار بيده على الالتزام فيسقط الخيار في الاول بانتفاء الموضوع وفي الثاني في الحقيقة ولو اشترط كل منهما الرد فانما يسقط بتصرفه في المبيع
في المبيع خياره وتصرف المشتري في الثمن خياره لاطلاق تصرف كل منهما في البيع ولعل مراده وما ذكره غيره من الفقهاء ايضا احد الصورتين المذكورتين
اذا عرفت هذا فنقول فيما لو جعل الخيار الا للبائع كما هو مفروض المسألة مع اشتراطه رد مثل الثمن فاذن البائع في اجارة المشتري لا مدخلية
له فيما نحن فيه اذ لا خيار للبائع في التصرف في المبيع قبل رد الثمن وانما هو ملك المشتري وايضا لا معنى لسقوط الخيار عن المشتري بسبب اذن البائع اذ لم
يكن للمشتري خيار حتى يرد المبيع ولا استرجاع الثمن بالفرض بل كان البيع لازما بالنسبة اليه ويمكن دفع الاشكال الاول بان الخيار ثابت مع الرد لا بعد
الرد يعني انه في المدة مخير في الفسخ بالرد فيمكن اسقاط هذا الخيار مع التمكن من الرد ودفع الثاني بان المشتري وان لم يكن له خيار في رد المبيع لكن
ملكه متزلزل من جهة خيار البائع فمراد الموجه ان اذن البائع في معنى اسقاط خيار نفسه لا في معنى اسقاط خيار المشتري ويلزمه خروج ملك المشتري
عن التزلزل ولكن هذا مع انه خلاف ظاهر كلام الموجه فهو يرجع الى الوجه الثاني الذي يقتضي ان عدم جواز الاجارة انما هو لاجل كونه تصرفا في زمن
خيار البائع بدون اذنه ولا مدخلية لهذا الكلام في دفع الاشكال وتصحيح الاجارة مع بقاء التزلزل الذي هو مقصودنا لتعيين اذ ليس في الاجارة
للمبيع في زمن الخيار بل هو التزام للبيع بالاذن في الاجارة ان قلنا بكفاية الاذن وعدم الاحتياج الى الفسخ او لازم الاذن كما ذهب اليه الشافعي وغيره
اليه والمقصود اثبات صحة الاجارة مع بقاء خيار البائع في الفسخ بمقابلة رد الثمن او مثله في المدة المضروبة وهو ممنوع لما ذكره الموجه واما المسألة
الخامسة وهو اجارة المشتري للمبيع المذكور من غير البائع بدون اذنه فان قلنا باللزوم من قبل المشتري وبتعلق حق البائع كما اشرنا اليه في البيع
فالظاهر الجواز ايضا الا اذا علم من حال البائع حين العقد ان اشتراط الخيار انما هو لنفعه وعدم رضائه بوقوع العقد على هذا الوجه وكذلك البيع كما اشرنا واما الاجارة
بعنوان اللزوم في مدة تنافي خيار البائع ويتوقف جوازها على اذنه فالاظهر عدم جوازه كما ان البيع بعنوان اللزوم يقتضي بحيث يسقط خيار البائع في رجوعه
الى المبيع غير جائز ايضا ولم اقف على مصرح بجواز التصرفات المخرجة عن الملك في زمن خيار البائع الا في بعضها كالعتق والاستيلاد من بعضهم و
لم اقف بخصوص جواز البيع على قائل من علمائنا بل ظاهرهم عدم الجواز ولكن بعض الاواحد من افاضل المعاصرين دام الله بقاءه قد ذهب الى جواز
البيع بعنوان اللزوم بالنسبة الى العين المشتراة ويجعل الخيار للبائع في الرجوع الى المشتري الاول بالمثل او القيمة وكذا سائر التصرفات المخرجة عن الملك
فلنقل لتنقيح المقام فنقول بعدم الجواز مقتصرا في العلامة والاظهر في النظر القاصر هو عدم الجواز الا على النهج السابق فلو باع وسلم العين الى المشتري بخيار
البائع فتلفت العين او كانت باقية فيستردها مع بقائها ويرجع الى المثل او القيمة مع التلف نعم لو اجاز البائع هذا البيع صح لا انما كان القصور
وان كان عاصيا في البيع والتسليم كالغاصب لنا اما على قول الشيخ بتوقف حصول الملك للمشتري فيما كان الخيار للبائع او لهما على انقضاء
الخيار مع عدم الفسخ وقول ابن الجنيد من توقفه عليه مطلقا فلعدم حصول الملك ولا ريب في اشتراطه في صحة البيع واما على الاشهر الاظهر المدعى عليه
الاجماع من ابن ادريس المدلول عليه بالاجماع المنقول من ابن ادريس وبالاخبار من ثبوت الملك بالعقد فلان الملك كما انه شرط في صحة البيع بالاتفاق
ودلالة الاخبار فكونه طلقا ايضا شرط ولم يختلفوا فيه ايضا ومرادهم بكونه طلقا هو عدم تعلق حق الغير به وذكروا في هذا المقام في تفسير الطلق
ان لا يكون وقفا ولا رهنا ولا ام ولد والظاهر ان تلك المذكورات انما هي بعنوان المثال لا انه منحصر فيها ووجه الاشتراط واضح فان المراد بالتسلط
من الملك هو ذلك فما ورد في الاخبار انه لا بيع فيما لا يملك يتبادر منها اشتراط الملك الطلق في البيع وقد يعبرون عن ذلك بتمامية الملك
قال العلامة في التذكرة الشرط الثالث الملك فلا يصح بيع المباحات وما اشترك فيه المسلمون الى ان قال مسألة يشترط في الملك التمامية فلا
يصح بيع الوقف ثم قال ولا يصح بيع ام الولد ثم قال ولا يصح بيع الرهن ثم ذكر الخلاف في مسألة صحة بيع الجاني ثم ذكر مسألة عدم جواز بيع المكاتب
ويظهر من مجموع ذلك ان القاعدة هو اعتبار عدم تعلق حق الغير به وان المذكورات انما هي بعنوان المثال فحينئذ هذا الملك الذي وان ثبت
كونه ملكا للمشتري على الاشهر الاظهر المدلول عليه بالخصوص ايضا بقوله عليه السلام في موثقة اسحق بن عمار وصحيحة الا ترى انها لو احترقت كانت من مال المشتري
الا ان حق البائع متعلق به فليس بملك طلق ولا بملك تام لتزلزله في ايام الخيار وتعلق حق البائع به فيها واستصحاب علاقته به وقال صاحب المدارك في
كتاب الزكاة في شرح قول المحقق والتمكن من التصرف في النصاب معتبر في الاجناس كلها بعد الاستدلال بالاخبار الدالة على عدم وجوب الزكاة على المال
الغائب الذي لا يقدر صاحبه على اخذه انه لا يتم الاستدلال بها على سقوط الزكاة في المبيع المشتمل على خيار البائع ونحو ذلك نعم يمكن الاستدلال
عليه بانه لو وجبت الزكاة في النصاب مع عدم التمكن من التصرف فيه عقلا او شرعا للزم وجوب الاخراج من غيره وهو معلوم البطلان فان الزكاة انما
تجب في العين الا ان ذلك انما يقتضي اعتبار التمكن من التصرف شرعا او وجوب لا نوعي بما ينفي الحول عليه في المسألة محل اشكال والنظر فيها مجال
انتهى كلامه ره فيظهر منه ان المنع عن التصرف المخرج عن الملك في زمان خيار البائع مفروغ عنه ومسلم عند الكل وستقف على ... الخ

في بيان حكم المسألة الخامسة

في نقل كلام صاحب المدارك

ايضا وعن غيره ايضا وايضا من جملة شرائط صحة البيع هو القدرة على التسليم والظاهر انه اجماعي وعدم القدرة اما بالامتناع عقلا او عادة او شرعا وما نحن فيه من قبيل الاخير قال في الغنائم الشرط الرابع القدرة على التسليم وهو اجماعي في صحة البيع ليخرج البيع عن ان يكون بيع غرر والقدرة قد تنتفي حسا كالآبق وشرعا كالرهن انتهى كلامه ره لا يقال مقتضى الخيار هو تسلط البائع على الفسخ الموجب لتسلطه على اخذ المال ان بقي عند المشتري او مثلها او قيمتها لو تلف عنده وهذا لا ينافي تسلط المشتري على ما له لعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم فظهر من ذلك انه مقدور التسليم ولا مانع عنه شرعا وان ثبوت الخيار لا يدل على منعه لتصرف لانا نقول ان اريد ان مقتضى الخيار الثابت بالشرط انما هو في ذلك المعنى فهو مم وان اريد انه بعض مقتضياته وما قد يترتب عليه فلا يجدي في دفع ما ذكرنا اما الثاني فظ واما الاول فلان مقتضى شرط الخيار اثبات الحق فيه من البائع وبفعله نصيب له في هذه العين بما انا نعلم ان مراده استرداد العين بعينها المرغوبة لا غيرها كما هو الغالب في الشائع والفرد الشائع المرجح المحصول غالبا بخلاف المثل او القيمة فانهما من الاختلاف في خوف عدم الحصول فليس مراد البائع من شرط الخيار محض التسلط على فسخ البيع بل هو مع استرداد العين بل انما هو المقصود بالذات فالبائع في شرط الخيار من البائع متضمن لشرط عدم اخراج المشتري اياه عن ملكه بحيث لا يمكن البائع من انتزاعه فكان البائع شرط ذلك في ضمن العقد فان الشرط قد يكون صريحا وقد يكون ضمنيا كبيع البقرة على انها حامل وتزويج المرأة على انها بكر وليس معنى قول البائع بعتك هذا وشرطت لنفسي الخيار الى المدة الفلانية ظ وانا رددت عليك مثل الثمن لنفسي شرطت هذا الشرط ان كان المال باقيا عندك في هذه المدة قبل ظ والاطلاق يقتضي ارادة ابقائه عنده وعدم اخراجه من يده حتى يتمكن من الاسترداد في المدة ومن هذا القبيل الشرط في نقد التقليد ولذلك يشكل الامر في نصب الشارع بشرط انه هل يجزيه في الحوز بعد ظهور عدم حصول ما علق عليه وقبله وهو مبني على انه هل يصير بسبب الشروط من التصرف في عين المشترى لا والظاهر انه مما نعلم لان الظاهر انه يوجب على نفسه الوفاء عند حصول المعلق عليه مط لا بشرط ابقائه النصب الى وقت حصوله وما يوجبه المكلف على نفسه فقد اوجبه الله تعالى عليه والحاصل ان مقتضى اشتراط البائع ان يجعل لنفسه حق التسلط في البيع من حيث انه عينه ينافي رخصة المشتري في اخراجه من ملكه بحيث لا يبقى تسلط للبائع عليه فينافي الحكمة فلا يتمسك بعموم قوله ع الناس مسلطون على اموالهم مع ان منعها حقه لم يقطع تسلطه بل يقتل بقاء الملك لتزلزله ايضا ان الحق لا ينحصر في الملكية وان كان الباعث على ثبوت ذلك الحق هو الملك فان من ملك شيئا فثبت له حقوق واثار كثيرة في المملوك وانقطاع الملك لا يستلزم انقطاع جميع اثاره المترتبة عليه قد جدا وبالجملة الحكم بجواز البيع بعنوان اللزوم فيما لو كان للبائع خيار مشروط غير صحيح بل وكذلك الكلام في الخيار المتعين بشرعه ما جعل الله تعالى في اصل البيع مثل خيار الحيوان على مذهب السيد المرتضى ره ومثل خيار الغبن اذا كان المغبون هو البائع فانهم حكموا بتسلط البائع فسخ بيع المشتري الغابن واسترداد العين فلاحظ شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ره ولا ينبغي ترك كلامهم في ذلك يجري فيما لو كان الغابن جاهلا بالغبن غير مقصر فيه ويظهر من ذلك الكلام فيما لو كان الخيار المشروط مط غير مقيد برد الثمن واسترداد البيع بل يكون مجرد اشتراط الخيار في فسخ البيع فان قلت ما ذكرت انما يثبت عدم جواز البيع وهو لا يستلزم عدم الصحة لمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات قلت اما على القول باقتضاء جهة صحة البيع في مثل احل الله البيع وتجارة عن تراض واوفوا بالعقود فخروج ما نحن فيه عن عموم مقتضى الصحة وخصوصا في آية التجارة مع تعليقه بالامر وعدم التراضي فالبطلان انما هو لبقائه بلا مقتضي للصحة لا لدلالة النهي على الفساد لان الاصل في المعاملات الفساد لان الصحة من الاحكام الشرعية ويحتاج الى الثبوت وعدم ثبوتها دليل على عدم صحتها واما على القول بعدم الاقتضاء كما حققناه في القوانين اذ يحتمل ان يكون مقتضى صحة مفيد البيع هو مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا فانه يدل على لزوم مطلق بيع وقع قد صدر بعد الافتراق وما نحن فيه من جملتها فنقول مع قطع النظر عن ادعاء كون البيع حقيقة في الصحيح كما هو المشهور وان كان الاظهر عندي كونه لعينا ولما اسلفنا للاعم ومنع الصحة فيما نحن فيه لكونها اولا لانه تحري نقول ان الظاهر من منع البيع في امثال ما نحن فيه عدم الانتقال وعدم ترتب الاثار فان قوله ع لا يجوز بيع ما لا يملك او لا بيع الا في ملك هو عدم ترتب اثار البيع عليه وعدم الانتقال الى المشتري وهو معنى الفساد لا مجرد حرمة الفعل وكذلك الحكم في الدليل الدال على المنع من التصرف في زمن الخيار المخرج عن يد البائع بسبب تجويز اشتراط الذي هو مستلزم لانتفاء تسلط المحرم تعوضه على المشتري هذا كله مع منع عموم مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا بحيث يشمل ما نحن فيه مع انك قد عرفت ان ظاهرهم الاجماع على كون تمامية الملك شرطا للصحة لا لمجرد الجواز كما ظهر من التذكرة كما اشكل في بعض ذلك فانه شرط للصحة وان كان شرطا للجواز اذا اريد من البيع البيع اللازم لا مثل الفضولي وبالجملة فيدل على بطلان البيع اصالة الفساد اصل مضمار المنع شمول العموم لما نحن فيه وفقد شرط من تمامية الملك والقدرة على التسليم وخصوص كونه محرما لكونه تفويتا لحق البائع بالتقريب المتقدم وظاهر قوله لا بيع الا في ملك فان اقرب المجازات نفي الصحة بل لا يبعد دعوى الاجماع عليه كما يظهر من كلام من حضرنا كلامه من الفقهاء من دون نقل خلاف في المسئلة نعم العلامة في القواعد ولو باع المشتري او وقف او وهب في مدة خيار البائع



او خيارهما لم ينفذ الا باذن البايع وكذا العتق على اشكال بمنزلة الاستخدام والنافع والوطي فان حملت فالاقرب الانتقال الى القيمة مع فسخ البايع ويظهر من كلامه ره ان مناط المنع هو منافاة التصرف للخيار المتعلق بعين المال ولذلك استشكل في مثل الوطي حيث قال بعد ذلك ليس للمشتري الوطي في مدة الخيار المشترك او المختص بالبايع على اشكال فان فعل لم يحد والولد حر ولا قيمة عليه فان فسخ البايع رجع بقيمة الام خاصة ويصير ام ولد ويظهر من شارح القواعد ايضا ما ذكرنا يقتضيه تم ايضا فيقول ان كل ما كان منافيا لخيار البايع الثابت في اصل العين لا يجوز فقال المحقق الشيخ علي ره عند قوله ره وكذا العتق على اشكال اي لا ينفذ الا باذن البايع على اشكال ينشأ من مصادفة الملك ومن تعلق حق البايع بالعين فلا يسوغ ابطاله وقال فخر المحققين ايضا في وجه الاشكال ينشأ من مصادفته الملك ولان العتق مبني على التغليب ومن منافاته حق البايع في العين للمنع عن الابطال فان قلنا به فاذا فسخ البايع انتقل الى القيمة السوقية والاقوى عندي صحته لحصول الملك للمشتري انما كان الخيار للبايع وعن السيد عميد الدين ره انه قال في شرح قوله ومنعه الاستخدام الماخوذ يريد لو كان الخيار للبايع او لهما كان للمشتري التصرف بالاستخدام او الانتفاع والوطي لانها تصرفات تابعة للملك والمشتري قد ملك بنفس العقد على ما تقدم مع انها لا تمنع من الخيار ولا تنافيه وكان له ذلك لكن لو حملت الجارية بوطي المشتري فالاقرب عند المص سقوط خيار البايع في العين ويكون له اخذ القيمة جمعا بين الحقين فان ثم لو لا يجوز بيعها وحق البايع من الخيار لا يصح اسقاطه الا باسقاطه البايع لم يمتنع بيعها الا انا نمنع رجوع بعينها لجارية كما لو اعتق ولهم كلمات اخر في هذا المقام مشتبه والمقصود من ذكر كلماتهم ان المنع عن البيع يظهر من كلماتهم ايضا واستشكالهم في سائر النواقل لا اشكالهم في المنافي للخيار او غلبة دليل الناقل من جهة العتق كالتغليب في العتق ونحوه وقال في التذكرة لو اعتق المشتري باذن البايع في مدة خيارهما نفذ وحصلت الاجازة من الطرفين وان كان بغير اذنه نفذ ايضا لانه مالك للعتق فينفذ عتقه كغيره ثم اما ان يجعل للبايع الخيار او يبطله كما لو اعتق فان اثبتناه فالاقوى انه يرجع بالقيمة كما لو اعتق ولو باع او وقف او وهب وقبض بغير اذن البايع فالاولى انه موقوف على الاجازة وقالت الشافعية لا ينفذ شي من هذه العقود وهل يكون اجازة قال ابو اسحق منهم لا يكون اجازة لان الاجازة لو حصلت لحصلت ضمنا للتصرف فاذا الغي التصرف فلا اجازة وقال بعضهم يكون اجازة لدلالته على الرضا والاختيار وهو صحيح عندهم كما اخترنا ما تقدم ومراده ره بان الاجازة لجانبه انه لا يحتاج الى الخيار الا صح اسقاط الالتزام والا لم الاجازة ومراد ابن المحقق بقوله لان الاجازة الى اخره ان نقل التصرف من البايع في زمن الخيار لا يدل على الالتزام والفسخ فان التصرف غير الفسخ فلا بد ولا من الفسخ يحتمل لانه ملك المشتري عليه قبل التصرف فاذا انتهى ذلك في نقل التصرف نحو الاجازة اقتصر بل ذكر الشافعية هذا الكلام في الاذن المتقدم على البيع ايضا قال في التذكرة قبل هذه المسئلة اذا اذن البايع للمشتري من التصرف في مدة الخيار فتصرف سقط خيارهما معا وبه قال الشافعي فانه يعد حدا من كل منهما دالا على الزام وسقوط الخيار ثم التصرف ان كان عتقا نفذ لكل خيارهما وان كان بيعا او هبة او وقفا فكذلك عندنا وللشافعية وجهان هذا احدهما لانه منع من التصرف لحق البايع فاذا اذن فيه زال المنع فصح التصرف والثاني لا يصح تصرفه لانه انشاء قبل ان يتم ملكه وعلى الوجهين جميعا يلزم البيع ويسقط الخيار وقال الشهيد الثاني ره في المسالك في كتاب الزكوة في شرح قول المحقق ره ولو شرط البايع او هما خيارا زايدا على الثلاثة بني على القول بانتقال الملك ويشكل بان الخيار متى كان للبايع خاصة فان المشتري يمنع من التصرفات المنافية للخيار كالبيع والهبة والاجارة وذكر ذلك المحقق الاردبيلي ره ايضا في كتاب الزكوة وقال في المسالك في كتاب الرهن في شرح قول المحقق ره ويصح الرهن في زمن الخيار سواء كان للبايع او للمشتري او لهما ويشكل جواز رهن المشتري في الصورتين وان قلنا بملكه لما فيه من التعرض لابطال حق البايع ومثله بيعه وغيره مما اشبهه من النواقل للملك وقال الشهيد ره في الدروس التصرف في مدة الخيار ايجاب من المشتري وفسخ من البايع الان فان فليس للبايع التصرف في مدة الخيار المختص بالمشتري وفي جواز العكس وتصرف كل منهما مع اشتراك الخيار وجهان من ترتب عليه اثره وفي الخلاف لا يملك المشتري بالوطي في الخيار فيكون حلالا على المختص ولو وطي في المشترك او المختص بالبايع لم يمنع البايع الفسخ الى اخر ما ذكره ومراده بقوله لم يترتب عليه اثر ما نص على القول بتحريم التصرف مطلقا ان لم يترتب الاثر فيكون فسخا من البايع او ايجابا من المشتري في المشترك وعلى من جانب المشتري في المختص بالبايع ويبقى موقوفا على الاجازة من جانب البايع فهذا انه من الجانبين وتبعه على الشافعية حيث سيطلبونه والتمام الاشياء الينا في كلام التذكرة وربما يظهر من كلامه في التذكرة ايضا في الزكوة ان للمشتري تمام التصرفات المنافية لخيار البايع والحاصل ان ظاهر كلام هؤلاء الاعلام منع تجويز التصرف الذي هو مناف للخيار البايع ومعرفة المنافيات تتفاوت بتفاوت المقامات فمع حصول علم البايع بالعين فلا ريب انه لا يرضى باخراج المبيع من ملك المشتري بعنوان اللزوم فلا يجوز ذلك بل ولا يجوز مثل اللبس الذي يؤدي لمثالها الى تلف العين فيما لو كان المبيع لباسا مع ان العادة تقتضي ان من يبيع لباسا بشرط الخيار لا يرضى باللبس سيما في مثل الالبسة الرقيقة وسيما اذا كان المدة مديدة فالمنع من التصرف فيما هو مناف للخيار انما هو لفوت حق البايع لاختصاصه

في نقل عبارة العلامة في القواعد وشرحها

خيار البايع

في نقل كلام العلامة في التذكرة

في نقل كلام الشهيدين

ان الملك المشتري متزلزل حتى يحصل النقض بجواز تصرف الزوجة في الصداق قبل الدخول بالمعاوضة والهبة ونحو ذلك مع ان ملكيتها الم
متزلزلة ويستقر بالدخول او بارتداد الزوج فطرة او بموته على الاشهر او بموتها كذلك مع ان جواز تصرف المرأة ايضا مسئلة خلافية وان كان
الاشهر الاظهر الجواز ايضا والدليل قائم على جواز التصرف في غير المخصوص وان قام الدليل على الاسترداد ايضا او حصل الانفساخ كالطلاق قبل الدخول
الانفساخ بالعيب مع انه يمكن ان يقال الملك في الصداق ليس متزلزلا بل هو مستقر لكن المذكورات نواقض الملك حين حصولها نظير زمن الارتداد
في المرتد الفطري حيث الملكية واشباهها فلا يبقى انه مالك الى ما قبل الارتداد كان متزلزلا بخلاف ملك المشتري في ايام خيار البائع فان ثبوت تعلق
حق البائع معلوم من الاصل وصاحب الملك المشتري ثم مما ذكرنا ظهر ان فقهائنا لا يختلفون في حكم جواز التصرف الموجب لتفويت حق البائع من
الى العين وانما جوزوا البعض كالاستخدام مثلا واختلفوا في البعض واستشكلوا في البعض اما من جهة الخلاف في انها هل هي المنافية واما ان مرادهم
من ثبت الترتب عليه وان كان غير جائز واما من جهة الدليل الخارجي كالتغليب في العتق ويتفرع عليه حكم الاستيلاد ايضا لا انه يستثنى من هذا الباب واما
تحقيق باب المنافيات وتصحيح بعض النواقل دون بعض فلا يهمنا الان التكلم فيه بل انما كان الغرض هنا بيان بطلان البيع بعنوان اللزوم مع تصحيح البيع
بمعنى اللزوم من قبل نفسه وكونه بالنسبة الى البائع موقوفا على الاجازة لا انطباق على الادلة ويكون مخالفة لشيء منها ولا لمقتضى الخيار واما ما ذكره
في ضابطة التلف في ايام الخيار من ان التلف اذا كان للمشتري فالضمان على البائع ولكن ان كان الخيار للبائع او للاجنبي والخيار الفسخ يرجع الى …
بالمثل او القيمة فهو لا يدل على سقوط حق البائع مع بقاء العين عند المشتري الثاني اذ ليس ذلك بتلف والقول بان المخرج باذن المشتري من مال …
في حكم التالف اولا الدعوى لمنع الاذن اولا ولمنع كونه في حكم التلف ثانيا اذ لو سلم جواز البيع لا يكون لزومه مراعى الى انقضاء المدة مع …
البائع فلنختم الرسالة بحمد الله والصلوة على خاتم الرسالة محمد واهل بيته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
وفرغ منه مؤلفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم نزيل دار المؤمنين قم في يوم الاحد العشرين من شهر ذيقعدة الحرام من شهور

## في احكام الجزية في زمن الغيبة

١٣٠٢

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة ما حال الجزية في زمان الغيبة ومن ياخذها ومن يستحقها وكيف حال من خرج عن الذمة وما حقيقة الخروج عنها **الجواب** ان هيهنا
مقامات **الاول** الظاهر وجوب الجزية على اهل الكتاب وان كان في دار الاسلام ولم يكن لهم استعداد الخصومة ولم يدع الى الاسلام وان كان ذلك في غيبة
الامام وهو ظاهر كلام الاصحاب فانهم قالوا الجزية واجبة على اهل الكتاب واطلقوا ودعوى الاجماع ايضا مصرح به في كلامهم **قال** العلامة في التحرير
الفصل الثامن في احكام اهل الذمة وفيه مطالب الاول في وجوب الجزية ومن تؤخذ منه وفيه سبع عشر بحثا الاول الجزية واجبة بالنص والاجماع
الى ان قال السابع لا يتحمل تبايع اهل الكتاب ولا مناكحتهم ولا ارتياب ان ذلك لا يختص بحال ظهور الامام فكذلك الجزية فان السياق واحد ولا يضر في ذلك
ذكر بعض الاحكام المختصة بالامام في هذا السياق ايضا وكذا لا ينافيه ما ذكروا ان تعيين الجزية باختيار الامام فان المراد بالامام في امثال هذه المسائل
من بيده الامر اما في حال الظهور والتسلط فهو الامام الحقيقي واما مع عدمه فهو اما الفقيه العادل النائب عنه بالادلة مثل مقبولة عمر بن حنظلة
ومثل قولهم العلماء ورثة الانبياء وعلماء امتي كانبياء بني اسرائيل وفي نهج البلاغة عن امير المؤمنين ان اولى الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤا به ثم تلا
قوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا معه ثم قال ان ولي محمد من اطاع الله وان بعدت لحمته وان عدو محمد من عصى الله
وان قربت قرابته ولذلك تحملنا في مسئلة الخراج ان المسلم في جواز التصرف فيه وتعيينه هو اهل الامامة هو الفقيه العادل مع التمكن منه ومع عدمه فظاهر
ائمتنا السابقين الماضين من خلفاء الجور والنصب على مواليهم بل نخيمهم الائمة بحصول الاذن ولو كان الجائر من اصحابنا ايضا **وقد** بسطنا الكلام فيه في كتاب
مناهج الاحكام **واما** الجائر القائم مقام الامام العادل بانهم كلهم في الخراج **ويدل** على انهم في اخذ الجزية من جهة تصرف الجائر ايضا اخبار كثيرة مثل
ما رواه الصدوق في الصحيح عن ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن الصادق ع قال سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل
والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون ابدا او يكون ايشتريه وفي اي زمان يتقبله منه قال اذا علمت ان من ذلك شيئا
واحدا قد ادرك فاشتره وتقبل منه **و** روى الكليني ره بسندين احدهما ليس فيه من يتأمل فيه الا عبد الله بن محمد **و** الظاهر انه اخو احمد بن محمد بن عيسى
وكثيرا ما يصحح الاصحاب روايته وثانيهما فيه ابو سليمان الحسن بن محمد بن سماعة وهو ثقة عن غير واحد بطريق الى ابان بن عثمان عن اسمعيل بن الفضل الهاشمي
… في الرجل يتقبل بجزية رؤس الرجال وبخراج النخل والاجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون ايشتريه وفي اي زمان يشتريه
ويتقبل منه قال اذا علمت من ذلك شيئا واحدا انه قد ادرك فاشتره وتقبل به **و** روى الشيخ ايضا مثله والظاهر منها ان الاصحاب كانوا يعرفون حلية اخذ …

والجزية واخذ من يد الجائر وكان اشكالهم في الجهالة و ما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي في حديث عن المتعة قال لا بأس بان يتقبل الرجل الارض واهلها
من السلطان وعن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال نعم لا بأس به قد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه بالخبر والخبر هو النصف
ولا ينافي ذلك الاخبار الدالة على المنع من ادخال العلوج في القبالة مثل ما رواه الشيخ والكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بان يتقبل
الارض من اهلها عشرين سنة واقل من ذلك واكثر فيعمرها ويؤدي ما خرج عليها ولا يدخل العلوج في شيء من القبالة فانه لا يحل و بقرب منه رواية ابي الربيع
الشامي فان الظاهر انه لا يصح تقبيل العلوج من غير السلطان كما يستفاد مما رواه الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في القبالة ان يأتي الرجل
الجزية فيقبلها من اهلها عشرين سنة فان كانت عامرة فيها علوج فلا يحل له قبالتها الا ان يتقبل ارضها فيستأجرها من اهلها ولا يدخل العلوج في شيء
من القبالة فانه لا يحل وقال لا بأس بان يتقبل الرجل الارض واهلها من السلطان الحديث و يؤيده ما رواه الكليني والشيخ عن ابراهيم بن ابي زياد الكرخي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له قرية عظيمة وله فيها علوج ذميون يأخذ السلطان منهم الجزية فيعضهم يؤخذ من احدهم خمسون ومن بعضهم ثلاثون
واقل واكثر فيصالح عنهم صاحب القرية السلطان ثم يأخذ هو منهم اكثر مما يعطي السلطان فقال هذا حرام ثم قال والظاهر ان صاحب القرية انما هو النصراني في
تعيين الجزية فانما هو منصب الامام او من اجازه الامام حكمه و يدل عليه ما رواه الصدوق قال قال الرضا عليه السلام ان بني تغلب انفوا من الجزية وسألوا عمر
ان يعفيهم فخشي ان يلحقوا بالروم فصالحهم على ان صرف ذلك عن رؤوسهم وضاعف عليهم الصدقة فرضوا بذلك فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به الى
ان يظهر الحق و وجه الدلالة انه لا ثمرة لهذا الحكم لو لم يجز تسليمهم ذلك بواسطتهم بل يدفعونها ايضا في زماننا اليوم لظهور فوائد حكم ظهور الحق
و ههنا اطلاقات اخر يقتضي بقاء حكم الجزية في حال الغيبة ايضا مثل حسنة محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صدقات اهل الذمة وما يؤخذ من
جزيتهم من ثمن خمورهم ولحم خنازيرهم وميتتهم قال عليهم الجزية في اموالهم تؤخذ منهم من ثمن لحم الخنزير او خمر وكل ما اخذوا منهم من ذلك فوزر ذلك عليهم
وثمنه للمسلمين حلال يأخذونه في جزيتهم **الثاني** في بيان مصرف الجزية فقال المفيد في المقنعة وكانت الجزية على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله عطاء المهاجرين
اشارة الى كونها للمجاهدين كما هو مقتضى المتن و سائر العبارات قال في المنتهى مصرف الجزية مصرف الغنيمة سواء للمجاهدين وكذا ما يؤخذ منهم على
وجه المعاوضة لدخول بلاد الاسلام و لكن في زمان الغيبة فيشكل و يمكن جواز اخذها للحاكم النائب ايضا وجعلها في مصالح المسلمين مثل بيت مال المسلمين
صرفها الفقراء المسلمين كالزكوة كما يشير به عبارة قواعد الاحكام فهو للمجاهدين مع حضورهم لفقراء المسلمين ولكن غير ذلك وليعلم كون غيره مصارفه في ذلك
وما نرى لتحليله ولا كلام الاصحاب بل هكذا عباراتهم مجملة و الظاهر انهم يثبتون احكام الامام في زمان حضوره ويتركون مثل هذه المسائل مع المسند
ولكن ينبغي اظهاره ليطمئن قلب شيعتنا ويندفع الشبهة لجواز اخذها للجائر واعطائها لاحاد المسلمين او اخذهم لها من عند انفسهم وقد نرى من الآن يتركون
اخذها اكثر ابلغ من مال الجائر بل يعتقدون انها ابعد من الشبهة مع احتياجهم اليها ايضا وما نرى من جهة ما هو [illegible] عندهم وجها ماخذه [illegible]
اليهم من قول الحجة كما يفعلون في اخذ الخراج والمقاسمة اظن وتجويز الاخذ ولا شك انه احوط **اقول** و مصرف الجزية كان في حال الحضور يسلم
المجاهدين و اما في حال الغيبة فان عملنا على مطلق ما تقدم من الاخبار فيقتضي جواز الاخذ لكل المسلمين كما هو احد الاحتمالين في الخراج والمقاسمة ومقتضى
الاطلاق كلمات الاصحاب واخبارهم في مسئلة الخراج اذا باشره الجائر و لكن كلامهم في تعيين مصرف الخراج في الاصل بعد حضور الامام لما كان متفقا على
انه مصالح العامة والامر فيه الى الامام كما دل عليه مرسلة حماد المشهورة ايضا فهو يقتضي ان يكون الاخذ له من المصالح العامة وكذا الامر في مسئلة الخراج
لغيبة الامام الا للحاكم لو امكن فلا بد ان يكون من المصالح العامة وان لا يتجاوز الحاكم عن مقتضى الاصل و اما بدون الامكان فلا يبعد العمل على الاطلاق و
المداينة مع الجائر بايدينا الاخذ وان لم يكن الاخذ من المصالح العامة لكن الاحوط بل الاظهر عدم التعميم **فنقول** و اما الجزية اذا باشرها الجائر فلا
فيكما قلنا من الاحتمالين لاجل الاطلاق الاخبار ولاجل مقتضى الاصل وهو كونه للمجاهدين و اما لو باشره الحاكم فالظاهر ان مقتضى عموم نيابته عن الامام عليه السلام
ان يصرف فيما يراه صلاحا بحسب الاحوال العامة كما يستفاد من كثير من عبارات الفقهاء ومن تعليل المستفاد من اصل الحكم في حال الحضور بجعله للمجاهدين و
لا يبعد ان يعد اعطاء الفقراء ايضا من المصالح العامة وان يعطي الفقراء كما صرح به جماعة ايضا بل هو ظاهر الاصحاب كما يظهر من المسالك **و اما** المحقق الاردبيلي رحمه الله
فقال ما فيه مصرف الخراج ايضا على الضيق ومنع الحل [illegible] الادلة [illegible] هنا [illegible] وماذكره من قوله رحمه الله [illegible] الارض لو [illegible]
انهم يشترون [illegible] بل على الحال [illegible] ان كان الاخذ غير جائز [illegible] **وبالجملة** بعد ثبوت وجوب الجزية على اهل الكتاب في زماننا ايضا
وجهالة المصرف بالخصوص و كون الحاكم يأخذ ذلك مع عدم الامكان [illegible] ان السلطان [illegible] ايضا يكفي **و اما** السلطان فما فيه الاشكال الذي
ذكرناه في الخراج و الاحوط فيه الاجتناب و مما يظهر من كلامه تسليم الحكم بالنسبة الى الجائر العلامة المجلسي رحمه الله فقد وجدت في بعض ما نقل عنه في
جواب المسائل حيث سئل عنه عن تقدير جزية اهل الكتاب قال بالفارسية مشهور ميان علما انست كه جزية اهل كتاب [illegible] بمقدري كه امام يا حاكم

في بيان مصرف الجزية

هو من بعد من قام مقامهم للامام يصرفها للمهاجرين حيثما يراه الامام من مصالح المسلمين وقال في الوسيلة من ان يصرف لمن يقوم مقام المهاجرين في نصرة الاسلام وفي التحرير مثل ما نقلناه عن المنتهى وفي القواعد [illegible] هو للمجاهدين ومع عدمهم لفقراء المسلمين وقال العلامة في جواب مسائل مهنا بن سنان حيث سأله ان الجزية من يستحقها في هذا الوقت والى من يصرف هل يصرف في المجاهدين قال تصرف في المصالح العامة للمسلمين كما البر [illegible] وكان المستحق للجزية على عهد رسول الله المهاجرين وهي الآن لمن قام مقامهم في نصرة الاسلام والذب عنه وروى وهي الى الامام قام مقامهم مع الامام في نصرة الاسلام والذب عنه او الى الامام يصرف في الفقراء والمساكين من سائر المسلمين وقال الشهيد في كتاب الميراث ان الجزية في عهد الاصحاب للمجاهدين [illegible] مع وجودهم ومع عدمهم [illegible] للفقراء والمساكين بان يصرف المسلمين هذا المال في [illegible] المال يصرف في مصالح المسلمين [illegible] وقال المحقق الاردبيلي في شرحه هذا في زمان الحضور ويفعل الامام بها ما يريد [illegible] مسلم حيث قال انما الجزية عطاء المهاجرين

مسلما ان صالح فيبنى الذمة على حرمته وكذا اللاحق ما ذكره الثالث في بيان من خرج منهم عن شرائط الذمة فهل يجوز قتله ويحل عرضه وماله ام لا وفي
المنتهى كل موضع قلنا ينتقض عهدهم وقتل ما يسلى او يتشيع في منع وجوب الجزية ثم تعين بعد ذلك تخيير الامام بين القتل والاسترقاق والمن والفداء ويجوز له
ان يردهم الى مأمنهم في دار الحرب ويكونوا حربا ولنا نفعل من ذلك ما نراه اصلح للمسلمين هكذا قال الشيخ ره وللشافعي قولان احدهما انه يرد الى مأمنه
لانه دخل دار الاسلام بامان فوجب رده كما لو دخل بامان صبي والثاني يكون للامام قتله واسترقاقه لانه كافر لا امان له فاشبه الحربي المتلصص وهو الاقرب
عندي لانه فعل ما ينافي الامان بخلاف من امنه صبي لانه يعتقد انه امان وقال في الشرائع اذا خرقوا الذمة في دار الاسلام كان للامام ردهم الى
مأمنهم وهل له استرقاقهم وقتلهم وسبي ذراريهم قيل نعم وفيه تردد قال في المسالك منشأه من انهم دخلوا دار الاسلام بامان فوجب ردهم الى مأمنهم ومن
فساد الامان من قبلهم فلم يبق لهم امان ولا شبهة امان فيتخير الامام فيهم بين القتل والاسترقاق والمن والفداء وهذا هو الاقوى وقال في القواعد
لو خرقوا الذمة في دار الاسلام ردهم الى مأمنهم وهل له قتلهم واسترقاقهم وسبي ذراريهم فيه نظر وقال المحقق الثاني في الشرح الاظهر وجوب ردهم الى
مأمنهم عملا باستصحاب الحكم السابق الا ان يقاتلوا المسلمين او يقتلوا منهم او يسبوا الله ورسوله ونحو ذلك وعن الايضاح الاختلاف في جواز ردهم الى
مأمنه فهل يجب ام لا فيجوز استرقاقهم وسبي ذراريهم يحتمل الاول لانه دخل الدار بالامان فلا يقتل بل يجب رده الى مأمنه لنص الاصحاب على
كل موضع حكم فيه بانتقاض الامان فان الحربي لا يقتل بل يرد الى مأمنه ثم يصير حربا ولان عقد الذمة اقوى من الامان في حكمه مع تحققه وشبهة الامان
مع ان المؤمن من دخل بشبهة امان لا يقتل بل يرد فههنا اولى ويحتمل الثاني لانهم مع خرق الذمة يصيرون حربا اجماعا ويشملهم قوله تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم اقول وهذه الكلمات كما ترى لا ينفعنا في شيء لان ظاهرها ان الحكم للامام وحال حضوره فلا بد من بيان حال امثالنا في زماننا ولم نعثر
في كلام الاصحاب على تصريح به نعم قال الشهيد ره في الدروس بعد ذكر شرائط الذمة وفي زمن الغيبة يجب اقرارهم على ما اقرهم عليه ذو الشوكة
من المسلمين كثيرهم فصل هذا فان فعلوا ما يوجب الخروج من الذمة فلا يجوز قتلهم واسترقاقهم نعم انا نقول فيهم مثل سب النبي ص ونحوه
فيجوز للمسلمين القتل بل الحكم كذلك في المسلم ايضا والحاصل ان كونهم تحت حكم السلم الجائر وصدق رعيته عليهم مقتضيا لرضاء في معنى الامان لهم فلا يجوز
لهم وانما لو كانوا في دار الحرب اعني لم يكونوا تحت حكم الاسلام وان لم يعملوا بالحرب معهم فيجوز الاسترقاق منهم ويحل اموالهم وان اخذ على سبيل التخير
والحيلة بل ويحل الشيء اذا اخذ على سبيل الغنيمة بالقتال وان لم يكن باذن الامام وكذا الكلام في كل المشركين بل يجوز شراء بعضهم من بعض وان كان
ازواجهم وذراريهم مثل اهل البعد من المشركين اذا كان سلطانهم مسلما وكانوا تحت حكمه فالظاهر عدم جواز استرقاقهم ودعوى حلية اموالهم ويستفاد
ذلك من الاخبار ويدل على كلا الحكمين بمعنى جواز استرقاق ما اخرج من بلاد الشرك والحرب وان كان بالسرقة او بالقتال من دون اذن الامام وعدم جواز
ما كان تحت صاحب الشوكة من المسلمين الاخبار مثل صحيحة رفاعة قال قلت لابي الحسن ع ان القوم يغيرون على الصقالبة والنوبة فيسرقون اولادهم
من الجواري والغلمان فيعمدون الى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون الى بغداد الى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم مسروقون انما اغاروا عليهم من
غير حرب كانت بينهم قال لا بأس بشرائهم انما اخرجوهم من دار الشرك الى دار الاسلام وصحيحة البزنطي عن محمد بن عبد الله قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن
قوم خرجوا وقتلوا اناسا من المسلمين وهدموا المساجد وان المتولي هرون بعث اليهم فاخذوا وقتلوا وسبي النساء والصبيان هل يستقيم شراء شيء منهن
ويطأهن ام لا قال لا بأس بشراء متاعهن وسبيهن وحسنة زكريا بن آدم قال سألت الرضا ع عن سبي الديلم ويسرق بعضهم من بعض ويغير المسلمون عليهم
بلا امام ايحل شراؤهم قال اذا اقروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم وموثقة عبد الله بن بكير عن عبد الله بن اللحام قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يشتري
امرأة رجل من اهل الشرك يتخذها ام ولد قال لا بأس وعنه ايضا قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يشتري من رجل من اهل الشرك ابنته فيتخذها قال
لا بأس وفي معناها غيرها من الاخبار وقال في الكفاية بعد نقل هذه الاخبار وغيرها قال بعض المتأخرين بعد نقل اكثر هذه الاخبار الذي يظهر من
هذه الاخبار ان التملك يحصل بسبي الحربي ومن في معناه بالمقاتلة او السرقة والخدعة من بلادهم التي لم يجر فيها احكام الاسلام واما اذا كان الحربي في
بلاد يجري فيها احكام الاسلام مستأمنا له من غير قتال بل مطيعا لحكام الاسلام وان كان جائرا في الخراج والمقاسمة وما يشبهها واضيافهم كالحكام
بذلك والغين منهم اكثر كثير من بلاد الهند في زماننا هذا فيمنع استرقاقهم اما بيع او غيره لاحد من المسلمين فلا بأس اخذهم في بلادهم
او لا والحاصل ان الاصل عدم التملك واستصحاب الى ... السلطنة الحاصلة وما يظهر من الاخبار ومن كلام الاصحاب ان كونهم حربيين كان في استملاكهم [illegible]
استملاك اموالهم ولجاب عن رواية [illegible] بعد استضعاف السند بان الظاهر ان المراد بما اذا اخرجها من بلاد الشرك الى بلاد الاسلام فلا يرد ان على ما
بينهم [illegible] ويمكن تقوية الجواز بتلك الروايتين [illegible] على ان ابن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وظاهرها العموم بالنسبة الى
على [illegible] من الدليل فيقوى [illegible]

انتهى كلام الكفاية اقول ويمكن دفعه بصلاحية معناها لتعيين الخاص ولا اختصاص بها المستثنى والامر في اهل الذمة اظهر و يظهر مما ذكرنا الكلام في عدم جواز قتلهم ايضا بل بطريق اولى فيعتبر الاشكال في جواز قتل الحربي في غير المجاهد به وان كان بمثل العهد والامان المذكور و ربما يظهر من الشهيد في المسالك عدم الاثم فيه حيث قال ولو وجد مسلم كافرا في بلاد الشرك فيلزم تجويز قتله مطلقا ولا وجه وبعد دعوته الى الاسلام وكذا لو دخل دار الاسلام بدون امان واذن من المسلمين او حاكمهم و كلام شارحه مضطرب قال في التحرير في كتاب القصاص ومنها التساوي في الدين فلا يقتل مسلم بكافر ولكن يعزر ويقتل الذمي و يعزر ديته و قال الشارح سره ويستفاد من ذلك جواز قتل الحربي بغير اذن الامام وان توقف جواز جهاده عليه ويفرق بين قتله وقتاله جهادا و هو مشكل لان الجهاد من وظائف الامام وهذا يتم في اهل الكتاب لان جهادهم يترتب عليه احكام غير القتل يتوقف على الحاكم لكن قد يترتب على قتاله احكام اخر مثل احكام ما يغنم منهم ونحوه وقتاله جهادا او هو كذلك لان الجهاد من وظائف الامام وهذا يتم في اهل الكتاب كما تراه ادعى الفرق بين قتله و قتاله جهادا على الاطلاق والمراد منه اثبات القتل جهادا بدون اذن الامام في غير الكتابي وما اشار اليه هو كون الجهاد من وظائف الامام فالمراد ان اشتراط القتال انما يسلم في اهل الكتاب في ذلك لان في جهادهم امورا يتوقف على الصلح عن راي الامام مثل عقد الذمة وتعيين الجزية ونحو ذلك وقتال الحاصل بالجهاد الذي هو موقوف على الامام لا يجوز بدون اذن الامام بخلاف غير اهل الكتاب فان جهادهم لا يتوقف على شيء لا يمكن الصلح فيه الا عن راي الامام لان المقصود منهم اما الاسلام او القتل ولا موقوفان على راي الامام وفيه اولا ان توقف اصل الجهاد على اذن الامام من جهة بعض الامور التي قد يقع فيه لا يثبت توقف ما لا يتوقف على اذنه بعد اختيار بعضها مثل القتل اذا امتنع الكتابي عن الاسلام والذمة معا وثانيا ان الجهاد مع غير اهل الكتاب ايضا يحتاج الى عقد المهادنة والذمام الذي يتوقف على الامام فلا فرق بينهما وكذا احكام الغنيمة كما اشار اليه اخيرا و الحاصل ان القتل الحاصل بالجهاد ان كان جائزا بدون اذن الامام فيجوز فيهما معا وان لم يجز فيهما معا فلا وجه للفرق و بقي الكلام في جواز القتل في غير الصورة الاجماعية و لم يظهر من كلام ... ولعل وجهه عموم مثل قوله تعالى فاقتلوهم خرج اشتراط اذن الامام في صورة الجهاد وبقي الباقي و هو مشكل لان المتبادر من الايات الواردة في القتل هو الجهاد وهو مشروط باذن الجهاد و بالجملة الحكم بجواز قتل مطلق الكافر في غير صورة الجهاد الواردة من الشرع مشكل و يؤيده منعهم عن قتل الاسير الذي يجوز للامام قتله وان كان مباح الدم في الجملة كالزاني المحصن و منعهم عن السبي لان قتله الى الامام ولا ندري ما حكم الامام فيه بالنسبة الى نوع القتل فتعمله الى الامام ان امكن والا فيرسله و صرح الشارح في كتاب الجهاد بعدم الاثم في قتله الرابع في ذكر شرائط الذمة ولما كان يقتضي بيان ذلك ترجيح المسئلة واختيار الرأي في ذلك في امثال الدماء اناطيل الفائدة ولا يسعنا الوقت فلنقتصر بذكر ما ذكره في الكفاية قال و شرائطها اثنى عشر الاول بذل الجزية الثاني ان لا يفعلوا ما ينافي الامان مثل حرب المسلمين وامداد المشركين وهذان لا يتم عقد الذمة الا بهما وبعضهم جعل من هذا الباب التزام احكام المسلمين وفسره بمعنى وجوب قبولهم لما يحكم به المسلمون من اداء حق او ترك محرم و حكم بان عقد الذمة لا يتم الا به ايضا الثالث ترك الزنا بالمسلمة الرابع ترك اصابتها باسم نكاح وكذا صبيان المسلمين الخامس ترك فتن المسلم عن دينه السادس ترك قطع الطريق على المسلم السابع ترك ايواء جاسوس المشركين الثامن ترك المعاونة على المسلمين بدلالة المشركين على عوراتهم ومكاتبتهم التاسع ترك قتل مسلم او مسلمة وهذه السبعة ان شرطت في عقد الذمة انتقض العقد بالمخالفة والا فلا يحد او يعزر بحسب الجناية ولو حاول احدهم شيئا من ذلك منع منه فان تابع بالقتال نقض عهده العاشر ترك ما فيه غضاضة على المسلمين وهو ذكر الله تعالى ذكره او النبي صلى الله عليه وآله بسب ويجب القتل على فاعله وبه ينتقض العهد على ما ذكره جماعة من الاصحاب ولو ذكرهما بدون السب او ذكر دينا او كتابا به لا ينبغي نقض العهد ان شرط عليه الكف الحادي عشر ترك اظهار منكر في دار الاسلام ولا ضرر فيه على المسلمين كادخال الخنازير واظهار شرب الخمر في دار الاسلام ونكاح المحرمات ويعتبر فيه الاظهار عند بعض الاصحاب وظاهر بعضهم عدم اعتبار الاظهار و لعل الاقرب نظرا الى صحيحة ... لكن يظهر من الخلاف دعوى الاجماع على عدم النقض بدون الاظهار وعند جماعة من الاصحاب انه يجب الكف عنها سواء شرط عليهم ام لا الثاني عشر ان لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة في دار الاسلام ولا يرفعوا اصواتهم بكتبهم ولا يضربوا الناقوس ولا يطيلوا بنيانهم على بناء المسلمين ويجب الكف عن جميعها مطلقا عند الاصحاب و اختلفوا في انتقاض الذمة بها فعند بعضهم ينتقض ان كانت مشروطة عليهم لا مطلقا وعند بعضهم لا ينتقض مطلقا وكل موضع حكم فيه بنقض العهد فانه يستوفى اولا ما يوجب الجرم ثم يتخير الامام بين القتل والاسترقاق والمن والفداء انتهى زاد في المنتهى ويجوز ان يرد الى مأمنه في دار الحرب فيكونوا حربا يفعل من ذلك ما يراه صلاحا للمسلمين قال هكذا قال الشيخ قالوا اذا اسلم بعد خرق الذمة قبل الحكم فيه سقط الجميع عدا القود والحد واستعادة ما اخذ من مال الغير ولو اسلم بعد الاسترقاق او المفاداة لم يرتفع ذلك عنه قالوا و ينبغي للامام ان يشترط في العقد التمييز عن المسلمين بامور اربعة في اللباس والشعر والركوب والكنى قال في المنتهى اما لباسهم فهو ان يلبسوا ما يخالف لونه سائر الوان

الثياب فعادة اليهود الصبغ وعادة النصارى الادكن ويكون هذا في ثوب واحد لا في جميعها ليقع الفرق فان لم يا خذهم بشد الزنانير في وسطها ان كان نصرانيا فوق الثياب فان لم يكن نصرانيا الزمه بعلامة اخرى كخرقة يجعلها فوق عمامة وقلنسوة يخالف لونها لونها ويجوز ان يلبسوا العمائم والطيلسان قال وينبغي ان يختم في رقبته خاتم رصاص او نحاس او حديد او يضع فيه جلجلا او جرسا ليمتاز به عن المسلمين في الحمام وكذا نساؤهم يلبسن شيئا يفرق بينهن وبين المسلمات من شد الزنار تحت الازار وتختم في رقبتهن وتغاير احد الخفين بان يكون احدهما احمر والآخر ابيض واما الشعور فانهم يحذفون مقاديم شعورهم ولا يفرقون شعورهم واما الركوب فيمنعون من الخيل خاصة ولا يركبون السروج ويركبون عرضا رجلاهم الى جانب واحد ويمنعون تقليد السيوف ولبس السلاح واتخاذه واما الكنى فلا يكنون بكنى المسلمين انتهى كلامه زره والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواقف على الضمائر المطلع على السرائر والصلوة على محمد افضل الاوائل والاواخر المبعوث من اشرف القبائل واكرم العشائر وآله المعصومين من الخطايا المحفوظين عن الزلات والجرائر واصحابه المرضيين اسوة اولى الاحلام وقدوة ذوي البصائر **اما بعد** فهذه اجابة لالتماس بعض فضلاء اصحابنا الطالبين اعاننا الله على طاعته وحباه بسعادات الدنيا والدين في الجواب عن مسئلة احتاج اليها واستفصل حالها وابتغى بيانها مد الله على وجه مبين **وهذه صورة السؤال** مدرسة لا نعلم ان واقفها من الشيعة الامامية او من المخالفين لكون المشهور في الالسنة انه من المخالفين ولم يدرس في بعض البلاد الا في بكة ومعين ونبانها كان السلطان او نبيكا وهو فيما بينهم ولكن لم يشهد شاهدان بل ولا واحد على العلم بانه من المخالفين **فنريد ان** نفهم اولا ان الاصل في المكلف الكفر وبعد ثبوت الاسلام هل الاصل في المسلم كونه مؤمنا او مخالفا ولما كان كل من الثلثة موقوفا على وجود مقتضياتها والاصل عدم تحققها يمكن القول بان الاصل الكفر وبعد ثبوت الاسلام ليس الا ايماه ولكن حيث ان كل مولود يولد على فطرة الاسلام الا ان ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما ورد به النص والاصل بقاؤه على فطرة الاسلام وعدم انتقاضه فطرته من جانب ابويه وبعد الاغماض عما يقتضيه الاصل هو كون المكلف مؤمنا او مخالفا يثبت بمجرد الشيوع على بعض افواه الرجال ام لا بد من شهادة شاهدين على العلم بانه مؤمن او مخالف وبعد ثبوت انه مخالف هل وقف المخالف صحيح ام باطل نظرا الى ان الوقف عبادة فحكمه حكم باقي عباداته **وبعد صحته** هل يجوز لطلبة الامامية السكنى فيها نظرا الى ان كونها لجماعة الطلبة معلوم واختصاصها بطلبة خاصة غير معلوم ام لا نظرا الى ان كونها لاهل نحلته وطلبة مذهبه معلوم ولطلبة غيره غير معلوم والى ان المعلوم من احوالهم انهم لا يرضون بقتلهم واسرهم ويحلون دماءهم فكيف يرضون بسكناهم في مدارسهم **وهل يمكن الفرق** بين العبادة والسكنى بان المكلف لما اشتغل في مدرسة بعبادة يحصل فلا يتيقن البراءة من العبادة فيها بخلاف السكنى لان الاصل في الاشياء الاباحة الى ان يعلم حظرها من الشرع وليس فليس ام لا لان الاصل عدم جواز تصرف المكلف في غير ملكه الا ان يعلم الجواز وليس فليس **وهل يمكن الاستدلال** على ان واقف المدرسة مخالف بان في ذلك الزمان كان السلطان او نبيكا والعدد المشكوك يلحق بالاعم الاغلب ام لا نظرا الى ان غاية ما يستفاد من هذا ليس الا الظن والاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وليس فليس **وهل يمكن الفرق** بين المدرسة والمسجد بان الظاهر من بناء مسجد او وقف بستانا كل من عبد فيها بخلاف المدرسة لكن فيه ما فيه وتسجيلها هذا اشبه بان واقفه مخالف مع ان العلماء قديما وحديثا لم يزالوا يصلون فيها ولم ينكروا على احد من العبادة فيه فهذا اجماع منهم على صحة العبادة فيه وحمل الطلاهم على مذهب الواقف بعيد فاين الجدوى الاستدلال منكم ان تكتبوا احكامها مع دليلها الاجمالي لانها من المسائل المهمة لان الطلاب لم يزالوا يصلون فيها فنريد ان نعلم ان عباداتهم فيها صحيح ام لا وسكناهم في مثل تلك المدرسة يجوز لهم ام لا **اقول** وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق قبل الخوض في المقصود لا بد من تمهيد مقدمتين **الاولى** اعلم ان التصرف في مال الغير حرام عقلا وشرعا الا باذنه والاذن ينقسم الى صريح وفحوى وشاهد حال فالصريح كقول القائل لغيره صل في داري والفحوى كقوله كن في هذا صيفا في داري التي هي بعيدة فان ذلك يستلزم بمفهوم الموافقة لعطاء الرخصة في صلوته في الدار والوضوء من مائها والانتفاع بمشربه منها وشاهد الحال مثل ان يكون بينهما مصادقة او بيته ومضافاة بحيث لو اطلع على التصرف في ماله وداره والدخول فيها والوضوء من مائه والانتفاع منه لرضي به ولو استاذنه في ذلك لاذن فالاولان اذن بلسان المقال المطابقة والالتزام والثالث اذن بلسان الحال فلسان الحال هو مرابطة بين الآذن والماذون له ناطقة من جانب صاحب المال بقولها ادخل الدار وصل وهذه المرابطة اما خاصة كالمرابطة الحاصلة بين صديقين متعارفين يعرف كل منهما صاحبه حق المعرفة واما عامة كموادة اهل الايمان بعضهم لبعض لاجل الايمان وان لم يتعارفوا بالتشخص والخصوص وكموادة اولى الارحام بعضهم لبعض وان لم يتعارفوا في الاشخاص المتعارفين فعلى هذا فالمتناكرين حق التناكر والمتخالفين بحسب حال اللسانين فان عرف المرابطة فكيفيه وان لم يعرفها الآخر كالابن الذي لا يعرف ولده الذي نشو في بلد آخر ولم يعرف ان اباه مات اذا اراد دخول دار ابنه وهو يعرف انه ابنه فشهد ان المعتبر في المرابطة حصولها في نفس الامر بحسب اعدا ان المتنا



المقدمة الاولى في تعيين المقصود

الاولى في عدم جواز التصرف في مال الغير عقلا وشرعا

ولكن من حيث انه مذعن بتلك السببية وما دام مذعنا بصدقيتها فهو فى تلك الصفات من ظاهر او المضايف من ابوة وبنوة وغيرها فى نفس الامر
فيحصل فى الظاهر بينهما مضايفة لا اشتباه وقع فى سببها او ظهر خطاؤه بالتباغض كالتصديق للمنافق فى الصداقة الذى هو فى الظاهر فى الظاهر
علامات الصداقة وهو عدو فى الباطن وكالكافر المتظاهر بالايمان للمنافق فان فى الاخر يحب هذا المتظاهر بالصداقة لاجل صدق المنوط به مقتضى ما
فهم منه من الايمان بحسب قطع خاطره ويرضى بمضى فرقا لاذن ح انما هو على ظاهر الحال ولما لو اطلع فيه على الباطن فلا اذن له فح لا اذن له لذلك المنافق فى
التصرف فى اموال الاخ كما انه فى صورة العكس بالعكس كما لو انكر احد اباه ولا يرضى بدخول احد فى داره من الاجانب ويحسب ان اباه هذا اجنبى لا انكار
اباه فيجوز للاب الدخول لان الابن لو عرف انه ابوه لرضى اشد الرضا ولاذن اطوع اذن فانما قيد فى نفس الامر بحسب ذلك الشيئان بقولنا من حيث
انه مذعن بالسببية وما دام مذعنا لان المرابطة العامة قد يكون سببا لما يوجب الحرمة والضآغة بحسب فى على المرابطين بين مذعنا انه لو لا اجنا
خاتها فيحصل الرضا فى التصرف لو ظهر له انه متصف بهذا الامر ولا يحصل له الرضا لو ظهر انه متصف بخلاف هذا الامر لكن ذلك انما هو لاجل
اذعان ان هذا الامر انما هو الحق الحقيقى لا يكون سببا للمرابطة دون الاخر وان الاخر لا يوجب ذلك ولو فرض انه كان خطأ الشئ تضاد ما كالو كان
سببا للاذن بدخول زيد داره لاجل انه يذعن بصديقا له او من ارحامه وهو فى نفس الامر من اعداء اعدائه فهو باذ عانه راض بدخوله ولكن لو قيل له ان
كان زيد فى نفس الامر من اعدائك لم يرض بدخوله بل يقول لا ارضى بدخوله البتة وكذا اهل التباين فى المذاهب فاهل التوافق والتوافق فى
المذهب على حالة الرضا والرضا بالتصرف لاجل هذه المرابطة اذ ان الحق هو هذه المرابطة من حيث انه مذعن بذلك فما دام كذلك فلو فرض خطأ
كان فى ذلك الامر باطلا او مخالفة خطأ السابق فى الامر لا نه طالب الحق فى نفس الامر غاية الامر انه اذعن ان الحق هو هذا لا خلافه فالاذن الحاصل لو اتضح انما
لاجل هذا الاذعان والانكار الحالى المخالف انما هو من اجل اذعان بطلانه ثم على ما ذكرنا من ان المعيار فى شاهد الحال انما هو الكشف فان كان خاذ اذ
ان الحق هو ما عليه فى نفس الامر وان الاخر لو فرض عليه بذلك لم يرض بالدخول جزما فيصح له الدخول ح لما مر ان الاذن فى المتناكرين تقوى وانما
المانع هنا انما هو الغلط فى الاذعان والمغالطة فى الاذن لا يرفع القرة لنفس الامرية **الثانية** اعلم انه قد اشتهر ان الالفاظ اسام للامور النفس
الامرية ومرادهم بذلك انه اذا علق حكم على لفظ فلم يختص حكمه فيما علم المكلف انه هو بل يتعلق بما هو فى نفس الامر مسمى بهذا الاسم مثلا اذا قيل لله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلا يكفى المكلف بمحض علمه بانه مستطيع فاذا كان له مال لا يعلم قيمته ولا مقداره انه هل هو بمقدار
الاستطاعة ام لا فلا يجب عليه التفحص وجعل الاموال معروضا للبيع ليعرف الحال متمسكا بان الله اوجب الحج على المستطيع وانى لا اعلم انى مستطيع ام
لا وكذا اذا قيل فاقصد الثمانية فرائض يجب عليه الفحص وهو لا يعلم ان المسافة التى قصدها هل يبلغ ذلك التمام لا لا يكفى بمحض العلم ويقول انى لا اعلم
انى قاصد للثمانية والحكم معلق عليه وكذلك المسائل التدارك المشكوك التى لا يعلم بلوغ الخارج منها النصاب وغير ذلك من الامثلة بل الحكم معلق
على المستطيع فكان الشارع حكمين متعلقين بعنوانين احدهما قوله ان المستطيعين لا يجب عليهم التقصير والقاصدين لها عليهم التمام فيجب على المكلفين
ان يتفحصوا عن احوالهم هل هو مندرجون تحت احد الخطابين وليس المراد من قولهم ان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية ان الاحكام متعلقة بها فى
نفس الامر انه كذلك كيف ما كان وان يحصل العلم بعد التفحص اصلا فالتكليف مشروط بالعلم بالمعنى الذى قدمنا الا ان العلم مطلق فانه الامر الاكتفاء بالظن فى
تعيين نفس الامر فان حصل العلم او الظن للمكلف بانه مندرج تحت احد العنوانين فيتبعه وما بقى فيه على الجهالة فيرجع فيه الى الاصول والقواعد الاد
الخارجة فاذا ادينا قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلا ريب انه يجب علينا التبين فى خبر معلوم الفسق والقبول فى معلوم العدالة واما فى المجهول
الحال فلا بد من التفحص فان حصل علم او ظن بها الدفع المنع والا فيرجع الى الدليل الخارجى والعلة المنصوصة فى الاية هنا دليل خارجى فالعلة المنصوصة توجب
الحاقه بالفاسق لاشتراكهما فى العلة وفى مثل قول الشارع يجوز شراء الحلال ويحرم شراء الحرام فالحكم فى معلومى الحال واضح واما المجهول فيرجع فيه الى
الدليل الخارجى وهو اصل البراءة والاباحة وقولهم كل شئ فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وهذا الكلام فى اقوال الشارع و
خطاباته بالنسبة الى المكلفين واما كلمات فعل المكلفين فهو ايضا يحمل على ما هو موضوع له فى نفس الامر عندهم فاذا اوصى او قال نحب فهو مكلف
لتفحص ما هو اوله فى نفس الامر وهو مراده وان كان يحتاج فى تعيينه الى اجتهاد ويكتفى بالظن فيما لم يحصل العلم ويعمل بالدليل الخارجى فيما يجهل الحال
استقصى الشهرة عدمه حتى يحصل الدليل عليه **ولكن** ههنا دقيقة لا بد ان ننبه عليها وهو ان قد يطلق على شئ عنوانان من الاضافات والانتسابات مثل يوم
مولد النبى صلى الله عليه وآله ويوم السابع عشر من الربيع الاول فقد اختلف الخاصة والعامة فى ان يوم الثانى عشر منه فمختلف التسمية بهذا الاختلاف فان نذر
احد صوم يوم الثانى عشر باعتقاد انه مولد النبى صلى الله عليه وآله او نذر صوم مولد النبى صلى الله عليه وآله وكان يوم مولد النبى صلى الله عليه وآله عنده اسما لليوم الثانى عشر فيجب صوم هذا اليوم
او يجب عليه صوم السابع عشر اذا استبصر فظهر عليه غلطه فى اعتقاده لا وانما يجب عليه صوم مولد النبى صلى الله عليه وآله فى نفس الامر وان غلط فى ذلك

الثانية فى ان الالفاظ اسام للامور النفس الامرية

في جعله اليوم الثاني عشر فيجب عليه صوم السابع عشر وكذا الكلام في رجب على وليه اذا اراد قضاء عنه ان يصوم يوم المولد الواقعي لا ما هو مبني
وكذا لو اوقف ضيعة لمصرفها صرفها في الاطعام يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله وهو يعتقد انه اليوم الثالث عشر او اليوم الثاني عشر باعتقاده انه يوم مولده
ولاجل ذلك فهل يجب علينا اليوم صرفه في الاطعام يوم الثاني عشر او اليوم الذي هو مولده عندنا الظاهر الثاني لان الظاهر ان المقصود والداعي
يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله من حيث انه مولده **الثالثة** التحقيق ان الحكم فيما الاصل فيه وفي شبهة موضوع الحكم الشرعي هو العمل على مقتضى اصل البراءة
للادلة الدالة عليه من العقل والنقل المقررة في محالها وقد بيناها في الفوائد ومن جملتها صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام
وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وان كان الاستدلال به في شبهة الموضوع اظهر والشبهة في نفس الحكم يكون من جهة
فقد الدليل على الشيء او من جهة تعارض الادلة فيصير مجهول الحكم والشبهة في الموضوع يكون من جهة اشتباه حكمه الشرعي لاجل الشك في انه من احد
اي القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي آخر في معرفة الحكم واتصافه
بالحل والحرمة انما هو بسبب اتصاف افعال المكلفين المتعلقة بهما بهما واتصاف الفعل بالحل والحرمة اما من جهة المتعلق كالخمر والميتة واما من جهة الحال
والوقت كاكل الطعام على حال الصوم وعلى حال التخمة المضرة للبدن واكل الميتة في حال الاضطرار والمجاعة وفي غيرهما فان حصل الشك في
المتعلق او الحال او الوقت ان الحال فيها من جملة ما هو حلال او حرام فهو محكوم بانه حلال حتى يعرف الحرام بعينه **الرابعة** التحقيق ان اصل البراءة
يجري في الاحكام الشرعية وفي موضوعاتها وان كان من قبيل ماهيات العبادات سيما على القول بانها اسام للاعم من الصحيح كما حققنا في القوانين
وما ذكرناه من الحديث يمكن الاستدلال به في تصحيح العبادات ايضا فاذا ورد من الشرع جواز الصلوة في اجزاء ما يؤكل لحمه واشتبه كون شيء انه هل هو من
هذا او ذاك فالاظهر الجواز ومن هذا الباب الصلوة في الجلد المشتبه بالخز وغيره وفي العظام المشتبهة في انها من عظام الفيل او السبع وغير ذلك
**الخامسة** اعلم انا انا قد بينا ان الوقف لا يتعين الموقوف عليه في نظرنا او يتردد في جملة امور معينة لا نعرف ايها هو فالظاهر التسوية في الكل ومن فروع
ذلك الاشتباه الحاصل في وقف الاولاد من جهة الجهل بان الوقف هل وقع على الترتيب بان لا يكون لاحد من اولاد الاولاد نصيب ما دام احد … ما
بقي من الاولاد واحد او انه وقع على ان يكون ولد الولد شريكا للاعمام فيحكم بتسويتهما ولا يجعله من باب الميراث حتى يمنع الاقرب الابعد وصرح
بذلك العلامة في التذكرة والقواعد وبعد ذلك تخصيص الامر بهم ولزوم الترجيح بلا مرجح لو فرق بينهم لعله جواز القياس بالميراث
**السادسة** المشهور بين الاصحاب انه يتوقف على مصلحة فيبطل ما يمنعها صرفه في وجوه البر **السابعة** اختلف الاصحاب فيما لو وقف المسلم شيئا على
المسلمين فعن الشيخ بل المشهور بينهم ظاهرا انه يكون لجميع المسلمين من اهل القبلة وصرح ابن حمزة والعلامة في المختلف بلحوق اطفالهم ومجانينهم بهم وعن
ابن ادريس انه اذا وقف المسلم شيئا على المسلمين كان ذلك للمحقين من المسلمين مستدلا بفحوى الخطاب وشاهد الحال كما لو وقف الكافر وقفا على
الفقراء كان ماضيا في فقراء اهل نحلته خاصة بشهادة دلالة الحال عليه ورد كلام الشيخ وابن حمزة واحد لرد ما يراد الا اعتقادا ورده العلامة
وشنع عليه في هذا التشنيع واختار التعميم الذي ذكره ابن حمزة من انه شامل لكل من اقر بالشهادتين واطفالهم ومجانينهم وادعى الاجماع قال لنا الاجماع
على جواز الصدقة عليهم وتجويز الوقف عليهم بالخصوصية ولا عبرة بخلاف من شذ ولا فرق بين طوائف الاسلام الا من ارتكب ما يعلم بطلانه من دين النبي
كالغلاة والمجسمة ولو لم يصح الترتب بعضهم لم يصح ذلك **اقول** ومرجع كلام العلامة الى اتباع عموم اللفظ وان اصل الحقيقة لا يعدل عنه الا بما يقوى
منه وانا ارانا ان مذهب العلماء جواز الوقف بالخصوص على الفرق المخالفين فكيف يتوان الواقف الذي هو فرد من تلك العلماء او مقلد لاحدهم ان اطلاق
الوقف على المسلمين فهو اخرج من اطلاقه الفرقة المخالفة سيما اذا لم يزاحموا الفرقة المؤالفة للواقف فيكون الشمول لهم ولعل ابن ادريس نظر الى الجهل
والعتبار الا … ما شاء الله من تعميم حكمه بين العباد وفعل المسلم محمول على الصحة ما لم يعلم فساده فالحكم بان الواقف اذا وقف على المؤالفين غالبا يرجح
ملاحظة متابعة الحجة والعصبية فاذا وقف رجل من اهل السنة رباطا على المسلمين المترددين فلا ينبغي ان يمنع الزوار من المسلمين غير الشيعة وكذا لو
وقف رجل من الشيعة رباطا على المسلمين فلا ينبغي ان يحمل على اخراج اهل السنة منهم اذا لم يزاحموا غيرهم وعلى هذا فالخروج عن حقيقة اللفظ و
اخراج الجمع المحلى الدال على العموم لغة وعرفا عن الحقيقة بمجرد هذه القرينة مشكل وكذا الامر في المدرسة فان المسلم الذي خلى عن العصبية غرضه
في الوقف تحصيل الثواب ولا ريب ان تحصيل العلوم مما يحصل نفعه الى كافة العباد سيما ما كان من الآلات المشتركة بين جميع المذاهب الموجبة لفهم
السنة والكتاب فالجزم بان الواقف من اهل السنة لمدرسة لا يرضى بان يجلس فيه واحد من الشيعة لاجل انه … ولا لاجل ان تحصيل مسئلة الامامة
ويسعى في تخريب مذهبهم او بالعكس مما لا ينبغي … والعلماء والفضلاء … اذ يجوزون ان يقرء … في العلوم علم النحو والصرف والنحو
والمنطق والبيان عند عالم من الشيعة ولا يرضون … سيما اذا لم يوجد هناك عالم من اهل السنة وكذا بالعكس فليس ببعيد كون … المدرسة

متيقنا فيكون رضاه بجلوس الشيعي فيه ولا بالعكس فان آثار الامرين رضا احدهما بالسعي في ابطال مذهب الآخر وهذا لا يوجب علم الرضا باصل السكنى فيها
اذا لم يكن احد آخر يسكن فيه وان ثبت اعتقاده طالب الثواب فمراده التسبيب لايجاد ما هو خير وثواب فيما هو مستحب باعتقاد الباني فيؤخذ فيه على الغالب
الساكن فيه وما يفعله من موجبات الخير فيصل ثوابه الى الباني **اذا** تمهد المقدمتان **فنقول** ان الظاهر ان المدرسة المفروضة يجوز للطلبة الشيعة
سكناها او الاشتغال بالتحصيل فيها وبعض صلواتهم وعباداتهم فيها لوجوه **الاول** انها وقف على الطلبة جزما فان آثار الامر في المدارس مما يختص
بفرقة يجعل الواقف دون فرقة يجوز التمسك من مقتضى غرض الواقف لان الوقف على ما وقع عليه الواقف بنص فعل المكلف المتعلق بالمدارس من
السكون فيها او الاشتغال بما فيه حلال وحرام لان بعضها مما عينها الواقف لفرقة دون اخرى فلا يجوز للفرقة الاخرى التصرف فيها وبعضها مما اطلق
فيها [illegible] فيجوز التصرف فيها للجميع والمدرسة المجهولة الحال مما لم نعلم كونها مما ثبت حرمة التصرف فيها فيدل على جواز التصرف فيها ادلة
اصالة البراءة مطلقا ومخصوصة [illegible] المفروضة اذ المفروض ان الانعلم انها من القسم الاول او الثاني غاية الامر احتمال انها من القسم
[illegible] والثالث [illegible] المفروض فلا [illegible] اشتراط العلم بكونها محرمة والعلم حقيقة في القطع والجزم ولو لم نقل بكونه حقيقة في
[illegible] مع انه [illegible] فان اصل البراءة من [illegible] النقل فهذا من باب كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر
حتى تعلم انه قذر [illegible] [illegible] الحكم بالنجاسات [illegible] الحلال والحرام [illegible] يجوز العمل بالبينة مثل ما ورد
عن الصادق [illegible] بعينه [illegible] قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك
عندك [illegible] وخدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم
البينة [illegible] البينة على انه لا يجوز [illegible] **وبالجملة** فهذا من شبهة الموضوع وقد اتفق كل من المجتهدين والاخبارية
على ان الاصل فيها البراءة [illegible] في حلال البين **فان قلت** [illegible] فيه على الافراد الغالبة
مستفاد من العقل [illegible] يبتني كثير من الاحكام والاصول منها الاستصحاب فان [illegible] بحسب
الموضوع يحصل الظن بان [illegible] في مورد الشك على مقتضى الحال السابق وهو مبنى الاستصحاب ومنها حلية اللحوم
والجلود في سوق المسلمين وان كان فيه غيرهم اذا كان الغالب هم المسلمين كما نطق به موثقة اسحق بن عمار اذا كان كذلك فلما استند الى كون الغالب
الذي هو من اهل السنة مضافا الى كون البلد الذي كان هو فيه من اهل السنة واهله من جملتهم فيحصل الظن بانه كان منهم وقرائن الحال تشهد بان
السني لا يرضى بتصرف [illegible] لشيعة [illegible] الامامة [illegible] الطعن على الخلفاء واثبات الفواحش عليهم فبالاستقراء
والالحاق بالاغلب يحكم بانه مثل اهل البلد [illegible] الحال يعلم انه وضع المدرسة لاجل طائفة خاصة وهم اهل السنة واطلق في الوقف الطلبة
العلوم ولكن المراد [illegible] طلبتهم خاصة فهذه الغلبة وهذه الظنون المستفادة من الادلة الشرعية حجج شرعية بقوم مقام العلم كخبر
الواحد الذي يرفع اصل البراءة واليقين السابق الذي لا يجوز نقضه الا بيقين كما ورد في الاخبار المستفيضة **قلت** بعد ما ذكرنا سابقا
لا يبقى وقع لهذا الاعتراض اذ حصول الظن بكونه من اهل السنة لا ينافي ثبات الحل فيما جهل حاله كما ان الظن بكون مجهول الشخص في بلاد الكفر كافر
مع احتمال وجود مسلم فيه بل اليقين بوجوده لا يستلزم الحكم بنجاسة ما يلاقيه مع الرطوبة لثبوت الاصل طهارة الملاقى حتى يحصل العلم بنجاسة
ولذلك يحكم بطهارة المسكر المجلوب من بلاد الكفر ونحو ذلك فان الظن الحاصل من الغلبة من جملة الظواهر والظاهر غير رافع الاصل وهذا لا يرفع في
مسئلة الطهارة والنجاسة لا يرفع الظاهر الاصل للادلة القائمة عليه وفي اللحوم والجلود يرفع فان الاصل وان كان عدم التذكية ولكن الشرع جعل
المسلم قائما مقام العلم بالتذكية وهي من الظواهر واكتفى في الحكم بكون اليد يد مسلم اذا اخذ من يد مجهول الحال لكون غالب اهل السوق من المسلمين
وكذا الاخبار المستفيضة الناهية من جملة الظواهر جعلها حجة في هذا المقام في رفع المنع من التصرف في مال الغير مع الجهل بانه من مال الغير فحكم بحلية
الاكل والشراء من مال اهل الظلم والسلاطين والشاربين وامثالهم ما لم يعلم الحرمة بالخصوص مع انه يستفاد الاصل من وجه آخر وهو اصالة البراءة من
المنع الا فيما حصل اليقين **ومما** ذكرنا ظهر الكلام فيما تمسك به من القرائن فان غايتها افادة الظن ولم يعتبر الشرع هنا الا العلم فان غاية الامر ان البينة
كافية من جهة النص لو سلمنا ولا يسرى الاعتماد على غيره ومع ما نقول لو فرض ثبوت كونه من اهل السنة فنقول الاعتماد على شاهد الحال وان القرائن تدل
على عدم الرضا لسكنى الشيعة فيه اشكال من جهة ما ذكرناه في المقدمة الاولى من ان عدم رضاهم انما هو لاجل اعتقادهم ان الشيعة مبطلون وهم
محقون ومنعهم اياهم عن التصرف في حد رضاهم بذلك انما هو في حال ادعائهم بذلك بل لاجل ادعائهم بذلك فلو ظهر بطلان ادعائهم
تشهد حالهم بالرضا جزما ولو قيل لهم في هذا الحال لو فرض كون اهل السنة على الباطل وهم على الحق اما ترضون بهم فيقولون نرضى ولكن

الفرض غير واقع فانهم على هذا الفرض داخلون في المعروض وبعد وقوع الفرض وعلى هذا فالاستثناء الذي انما هو بشاهد الحال الذي مقتضى حال الواقف
الوقف انه انما يستثني المخالف في المذهب لاجل انه يتخذ عنه مبطلا وقد قلنا في المقدمة ان الذي ينكر اباه ولا يعرفه لا يشهد حاله بالاذن في دخوله
بل يشهد بعدمه اذا عرف من حاله انه لا يرضى بدخول احد من الاجانب في داره ممن يتخذه اجنبيا فالاستثناء على شاهد الحال هذا انما هو في حال
اذعانه بذلك كذلك في نفس الامر لا مطلقا فلو علم ان اذعانه بذلك ليس على ما هو في نفس الامر فلا يستثنيه البتة والمفروض ان المؤمن الشيخي يعرف بان
اذعانه خطاء في نفس الامر وهو مكلف بمعتقده فيظهر له انه غير مستثنى على هذا التقدير فهو داخل تحت عموم الطلبة الذي ورد الوقف عليه مثلا
اذا فرضنا ان الواقف وقف على طلبة العلوم بعنوان العموم وادعى الاستثناء بشاهد الحال **واما** لو فرضنا انه اخرجهم باللفظ بعنوان ان يقول
قد وقفت هذه المدرسة على اهل الحق من المسلمين اعني اهل السنة دون غيرهم او اكتفى باهل الحق مدعيا باختصاصه فيهم ففيه انه ايضا غير مضر
كما بيناه في المقدمة الثانية وانه من قبيل من نذر صوم يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله ويعتقد انه الثاني عشر او الثالث عشر ويعتقد انه هو مولد النبي صلى الله عليه وآله و
كذلك لو وقف ضيعة لاجل انفاق مداخلها يوم مولد النبي صلى الله عليه وآله وهو يعتقد انه الثاني عشر ثم ظهر عليه بعد التفتيش انه هو اليوم السابع عشر فالظاهر
انه يجب عليه الصرف والصوم في السابع عشر لانه قصد ما هو مولد النبي صلى الله عليه وآله وقد اخطأ في اعتقاده انه الثاني عشر وكذلك من تابعه وقلده من المسلمين
واراد واصرف هذا الوقف فهم يعملون على مقتضى الواقع من مولد النبي صلى الله عليه وآله لا ما اعتقده هو كذلك فكذلك نقول فيما نحن فيه اذا وقف على اهل الحق
من الطلبة معتقدا انحصاره في اهل السنة فاذا ظهر على الواقع خلافه في حال حيوته فيبدل الحكم وكذلك من يريد ان يسكنها من الشيعة فهم يعلمون
انه غلط في معتقده ان اهل الحق من هو ولكنه اراد اهل الحق في نفس الامر ونحن نعرف انه من هو في نفس الامر **نعم** ان ثبت انه وقف على طلبة اهل
السنة من جهة اخرى وليس مراده اخراج الغير من جهة كونهم مبطلين فلا يمنع الاختصاص كما لو وقف ضيعة على سنة خاصة للنحويين ووقف اخرى عليهم
اخرى للصرفيين كذا واخرى للفقهاء كذلك فلا ريب انه يختص كل بما وضع له كما صرح به في كلام الفقهاء من انه يتبع مقصد الواقف وكذلك الرباط
بخلاف المسجد فلم يظهر منهم تخصيصه بقوم دون قوم **وحينئذ** جميع ما ذكرنا يظهر انه لو علم ان الواقف قال وقفت على طلبة المسلمين يحمل على العموم
ايضا كما ذكرناه في المقدمة السادسة في حكم ما لو وقف المسلم شيئا على المسلمين انه ينصرف على اهل القبلة وكل مقر بالشهادتين الا المنكرين للضروري
من الدين وان قرينة المقام من ان الواقف انما يريد اهل نحلته من فرق الاسلام مع صحة ابقاء العام على العموم لا يعارض اصالة الحقيقة وحمل قول
المسلم على الصحيح من عدم العصبية والتفسير على الوجه الذي ذكرناه ثم **الوجه الثاني** انها وقف بطلت مصارفها فيجب صرفها في وجوه البر
كما هو المشهور لانه لو فرض انحصار الموقوف عليهم في اهل السنة فاليوم ليس احد منهم في هذا البلد ينتفع بها فيصح فيبطل رسم المصارف المرادة منها فالواجب
علينا صرفها في وجوه البر فهذا تكليفنا اليوم ولا كلام لنا في تكليفهم ونحن مكلفون بما نعتقد من ان في المصرف فلا ريب ان تكون طلبة الشيعة
فيها من وجوه البر عندنا في نفس الامر ولا يضر فقد كونه برا عندهم لان الكلام في تكليفنا **وهذا** المطلب وان كان يقتضينا تأمل في دليله ان جعل من
باب عدم انتفاء العام بانتفاء الخاص فان الوقف على سكنى الطلبة الخاصة اذا فات خصوصيتها فيبقى مطلق سكنى الطلبة وهو مبني على عدم علية الفصل
للجنس وهو خلاف التحقيق وكذلك الكلام ان جعل من باب الاستصحاب في الاجزاء العقلية ومن باب بقاء الاثر كذلك لا يمكن كله لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور ولشمال ذلك فان الظاهر انها في الاجزاء الخارجية **لكن** يمكن الاستدلال عليه بانه احسان وما على المحسنين من سبيل **اما** على القول بعدم
خروج الوقف عن الواقف وبقائه في ملكه فاحسان اليه **واما** على القول بالانتقال الى الموقوف عليهم فلا ريب ان اسكان طلبة الشيعة فيها
موجب لعمارتها ولو بعضها بلا اشكال لخربت وبطلت بالمرة فهذا احسان اليهم ايضا واما على القول بالانتقال الى الله تعالى فهذا احسان ما الى
الله تعالى **ويمكن** الاستيناس لهذا الاستدلال بما اشتهر بينهم من ان ما علم كونه وقفا ولم يعلم مصرفه فيصرف في وجوه البر وبه رواية
علي بن راشد قال سألت ابا الحسن عليه السلام قلت جعلت فداك اشتريت ارضا الى جنب ضيعتي بالفي درهم فلما وفرت المال خبرت ان الارض وقف فقال لا
يجوز شراء الوقوف ولا تدخل الغلة في ملكك ادفعها الى من اوقفت عليه قلت لا اعرف لها ربا قال تصدق بغلتها **الوجه الثالث** انه قد علم مما
اندرس فيه شرط الواقف والامر دائر بين اختصاصه بطلبة اهل السنة او الاعم والقول بان الواقف انما اراد التخصيص بالاول او التسوية او الترتيب
بمعنى تقديم اسكان الشيعة بعد فقد اهل السنة يحتاج الى دليل ومرجح والاصل عدمه بالنسبة الى الكل فان التخصيص بالاول ترجيح بلا مرجح وكذلك الترتيب
فيبقى التعميم والتسوية **لا** يقال المرجح هنا هو قرينة المقام لانا نقول قد بينا بطلانه بما لا مزيد عليه **ثم** انه اذا ظهر لك حال المسألة المسؤول عنها وحكمها
ودليلها على حسب مقتضى الوقت ومساعدة الحال **فلا بأس** ان نشير الى حل ما اشكلت السائل من الاشكالات في السؤالات وهي امور **الاول** الاشكال
الحاصل من جهة ادخال الواقف للخصوص والسؤال عن ان الاصل في الانسان الكفر او الاسلام ثم الاصل في الاسلام الايمان او لا ثم **والتحقيق** ان

في ذكر الاستثناء بشاهد الحال في الوقف على طلبة العلوم

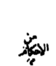
في بيان الدليل الثاني على جواز سكنى طلبة الشيعة

في بيان الدليل الثالث

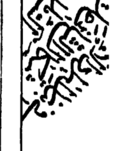
في بيان حل الاشكالات الواردة في السؤال



ادريت من الاصل الاستصحاب واستمرار العدم الازلي فهو لا يقتضي الكفر ولا الاسلام بل الاصل عدمهما جميعا اذ التحقيق ان الكفر امر وجودي كما تحقيقه
من فعل المكلف وان كان من جهة استمراره لعدم العقائد الحقة السابق الازلي لانه يستلزم العقاب ولا يوجب اللذة والعقاب على الاطلاق ولا
يناسب الوعيد الشديد ثم خالدون فيها ان لم يكن فيهم الا العدم الازلي المستمر مثل من كان في اقصى بلاد الكفر ولم يسمع باسم نبي ولا وصي
ولا شرع ولا دين ولم يتفطن لوجوب تحصيل الشرائع غاية الامر انه حصل بفطرته وجوب صانع في الجملة وان كان جسما متحيزا في السماء فان مقتضى العدل
وقواعد الامامية قبح تكليف الغافل الجاهل المركب وتكليف ما لا يطاق والقول بعدم تحقق مثل هذا الفرض او القول ببعد تحقق مثل هذا الفرض
والقول بان الله تعالى لم يبق احدا من عباده الا واوضح له جميع سبيل الاسلام مكابرة وقد حققنا هذا المطلب في القوانين فاذن نقول الاصل
عدم الكفر ايضا كما ان الاصل عدم الاسلام وان الكفر امر وجودي وهو الانكار حين بلوغ اوامر واستمرار عدم الاعتقاد بالعقائد الحقة مسامحة ومجادلة وما
ما ذكره بعض المتكلمين من انه عدم الملكة فالظاهر انهم ارادوا عدمها بالنسبة الى الجنس القريب كالاعمى للانسان دون العقرب فالكفر عدم الاسلام عمن
شانه الاسلام من المتنبهين المتفطنين القابلين له بالفعل لا عدمه عمن لم يبلغ هذه المرتبة ايضا وان ارادوا تعريف الكافر الذي يجري عليه الاحكام
الفقهية من النجاسة وحرمة المناكحة والذبيحة وجواز القتل والسبي وغير ذلك لا الاحكام الاخروية من التعذيب والخلود في النار فان الايات الواردة
في العذاب انما هو للمقصرين ولا استحالة في اثبات احكام الفقهية لغير المقصرين ايضا كما حكم الله بنجاسة الكلب والخنزير من بين سائر الحيوانات



اذ تلك الاحكام الوضعية المنوطة بالمصالح الخفية ولا ملازمة بينها وبين الكفر الذي يوجب الحكم بالعقاب الاخروي الا ترى ان الله جوز بيع العبد الصالح المؤمن
المتقي وشراءه حتى من رجل فاسق فاجر فليس جواز سبي الكافر بالمعنى الاول بعد المصاحب للعصر الى الغير المقصر باعظم من جواز بيع العبد المؤمن الصالح
ومن ذلك ظهر ضعف القول بان الاصل في المسلم التشيع والتسنن واما ما تمسك به الخصم من القول بان الاصل الاسلام من اجل النصوص الواردة
في ان كل مولود يولد على فطرة الاسلام فالاصل بقاؤه على الفطرة فهو من غريب القول فان هذه الاخبار ليست على ظاهرها جزما بل المراد منها اما
الاستعداد والقابلية يعني انه لو خلي بنفسه من متابعة الاباء والامهات وحيث طريقتهم والتجافي عن التخلية والانصاف الذهني بعد الاطلاع على ادلة
الكفر والاسلام للاسلام ومال اليه وليس بحيث لا يقبل الاسلام ولا يجوز الا الكفر او المراد الفطرة المتيقنة بالاذعان بوجود الصانع والتوحيد ايضا في



الجملة واما فروع التوحيد من التجرد ونفي الحيز ونفي القبيح وتمام الصفات وعينيتها فكلا ولا ريب ان الاسلام ليس محض ذلك بل هو مع فروع
التوحيد الاذعان بالرسالة وخصوص الرسول والمعاد وخصوصيات الجنة وليس ذلك كله فطريا كما هو معاين ولو اردت من الاصل الراجح فهو مما يمكن
فيما جهل الاصل ولكنه يتفاوت بتفاوت المقامات فالراجح في البلد الذي اغلب اهله مسلمون الاسلام وفيما اغلب اهله الكفار الكفر وهكذا الثاني انه ثبت
من حال ثبوت الاسلام والكفر والتشيع والتسنن بالاستفاضة وعدمها ولا بد فيه من امداده اعلم ان الشهيد في القواعد نقل عن بعضهم انه يثبت
بالاستفاضة اثنان وعشرون النسب الى الابوين والموت والنكاح والولاية والعزل والولاء والرضاع وتضرر الزوجة والوقف والصدقة والملك المطلق
والتعديل والجرح والاسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية واللوث قيل والغصب والدين والعتق والاعسار والعمل
في ذلك تحصيل الاستفاضة فانهم اختلفوا في كثير من الاصحاب ان المعتبر منهما ما يفيد الظن المطلق او يعتبر الاكتفاء بالظن المتاخم للعلم
مراده مرتبة البينة فليس بما يتاخم العلم وهو حجة فيكون ما هو اقوى ظنا بمراتب اولى بالحجية وقد تمسكوا في خصوص كثير مما يجوز فيه
العمل بالاستفاضة بالعسر والحرج وعدم التمكن من اقامة البينة غالبا والقدح في الاستدلال بالاولوية ظاهر اذ انما كان حجية البينة من جهة حصول الظن
المطلوب بل لعله كان تعبدا او لحصول الظن الخاص وان كان ممكنا لكثير من الحال على تجويز العمل باحد الامور في اشتراط العدالة في الشاهد
القول بانه تعبدي ولكن قد اعترضنا عليهم بانه لا يتم الاستدلال الا ان هذا المطلب مع استدلالهم بها على حجية خبر الواحد اذ المقصود في الاول
حجية العدل الواحد في الجملة وان احتاج الى التتميم بانضمام اخر وفي الثاني في كفاية الواحد وان لم ينضم اليه اخر وبينا ان الاولى ابطاله لانهم بهاتين
الشهادة وابقاء حجية خبر واحد كما بيناه في القوانين وفي مواضع منها لفوائد مبحث الاجتهاد والتقليد في اثبات حجية مطلق الظن وكيف
كان فعلى مختار ما من حجية مطلق ظن المجتهد يترجح القول بحجية الاستفاضة وان قلنا بان العمل بالبينة تعبدي فان الظن القوي حاصل بجواز
الاعتماد بهذا الظن سيما اذا انضم اليه ما ذكروه من العسر والحرج وغيرهما واما لو اعتبر العلم فلا ريب في حجيتها وجواز التمسك بها واما مطلق
الظن فيشكل الاعتماد عليه الثالث انه قد يصح الوقف من اهل الاسلام لا اني تفطن على ما يدل على خلافه بل الظاهر عدم الخلاف في الصحيح
الكافر ايضا كما صرح به الفقهاء ولم يذكر احدهم في شرائط الواقف الاسلام والايمان بل انما ذكروا البلوغ والعقل والقصد مع انهم اختلفوا في
اشتراط نية القربة ايضا وان كان الاظهر اشتراطه وحكم بصحته من الكافر ايضا بحمل كلام اذ لا ينافي كفره قصد التقرب الى الله تعالى كالكافر منكر



لله تعالى وأما ما توهم أن الوقف عبادة وعبادات المخالفين باطلة فالتصرف الشرعي فيه فاسد لأن الوقف كونه عبادة بالمعنى المصطلح ممنوع أولاً وثانياً أن
عمدة الدليل على بطلان عباداتهم إنما هو خلوها عن شرائط الصحة مثل الصلاة مع الوضوء الذي يغسل فيه ما يجب مسحه والصلاة على ما لا يصح السجود
عليه وأداء الزكاة إلى غير أهل الولاية ونحو ذلك مما هو مفقود في الوقف على الإطلاق **الرابع** سؤال الفرق بين السكنى والصلاة وأن عمل الأكثر
يقتضي جواز السكنى وأصل عدم التصرف يقتضي البطلان فهو في غاية الوهن لأن الإشكال في صحة الصلاة إنما هو من جهة مكان المصلي فإذا انجبر بأصالة
الإباحة فلا يبقى إشكال في التصرف والظاهر أن توهم السائل إنما نشأ من قول بعضهم أن التمسك بالأصل لا يتم في ماهية العبادات فإن كانت سائر أجزائها ثابتة
أيضاً كما حققناه في القوانين إنما هو في إثبات نفس الماهية وأجزائها وشرائطها والمفروض عدم الإشكال في شيء منها **وأما** الإشكال في نفس جواز
التصرف في المكان والأكوان التي تتحد في الوجود مع أجزاء الصلاة فليست من حيث هي من أجزاء الصلاة غاية الأمر أن المكلف يوجد فعله في ضمنها
والإشكال في التصرف إنما هو حين تحقق كونها غصباً وحراماً على المشهور بين الأصحاب والمفروض أن الغصب منفي بأصل الإباحة فلم يبق ما يوجب الإشكال
في التصرف **وأما** على القول من عدم استحالة اجتماع الأمر والنهي إذا كان بينهما عموم من وجه فلا إشكال في الصحة من هذه الجهة أيضاً **الخامس**
السؤال عن كفاية الظن بكون الواقف من المخالفين من جهة الغلبة مع كون الأصل في العمل بالظن التحريم **فنقول** إن الظاهر كفاية هذا الظن كما يستفاد
من العرف والعادة والأخبار الآتية في حجية هذا الظن ولكنه لا يفتقر فيما نحن فيه إذا اشترط العلم في حرمة التصرف في الشبهة … الأدلة
والأخبار التي قدمناها هنا على جواز التصرف وإن قلنا بأنه من المخالفين بل وإن علمنا بأنه منهم كما عرفت والقول بأصالة حرمة العمل بالظن خطأ عند
النظر القاصر وحققته في القوانين بما لا مزيد عليه **السادس** السؤال عن الفرق بين المسجد والمدرسة الظاهر وجود الفارق وأن الأمر في المسجد
أسهل سيما في المسجد الواقع في البلدة المشهورة من جهة عمل المسلمين والعلماء في الأعصار المتمادية من غير نكير **و** يدل عليه تقرير
الأئمة عليهم السلام أصحابهم على الصلاة في مساجد المخالفين بل أمرهم بالصلاة معهم في مساجدهم من غير تفصيل وفرق بين ما كان بانيها منهم أو من غيرهم
وترك الاستفصال في بعض الأخبار ومن الأخبار منها قول الصادق عليه السلام لبعض أصحابنا حين قال له إني لأكره الصلاة في مساجدهم فقال لا تكره فما من مسجد
بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشة من دمه فأحب الله أن يذكر فيها فأد فيها الفريضة والنوافل واقض ما فاتك ومنها ما في
الحلبي سألته عن المساجد المظللة يكره القيام فيها قال نعم ولكن لا تضركم الصلاة فيها اليوم ولو كان العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك … ومنها
**و** يؤيدها الأخبار الدالة على جواز الصلاة في البيع والكنائس وحسبك دليلاً إهمال العقل مع قوله تعالى فأقيموا وجوهكم عند كل مسجد فقد فسر بالتوجه
إلى الصلاة في كل مسجد يتفق كونه فيه وصلاة مما يتيسر له من الصلاة وقوله تعالى إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فإن أحد تفسيريه أن المراد
تعميرها واشتغالها بالعبادة وفي حصر عمارتها في الذين آمنوا بالله واليوم الآخر إشارة إلى اختصاصها بهم **و** لا ريب أن أهل الحق أولى بهذا الوصف
من غيرهم والمراد من الإيمان بالله الإيمان به وبكتبه ورسله وحجج أوصيائهم وعن رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله تعالى إن بيوتي في الأرض المساجد … زوارها
عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق على المزور أن يكرم الزائر إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الدالة على الانتساب إلى الله
في خصوص المساجد **وممن** صرح بالفرق بين المسجد والمدرسة العلامة رحمه الله في القواعد لو وقف مسجداً على قوم بأعيانهم كالفقهاء فالأقرب
عدم التخصيص بخلاف المدرسة والرباط والمقبرة **و** قال في الإيضاح والأصح عندي صحة الوقف يعني في المسجد على قوم بأعيانهم والفرق بينه
وبين المدرسة والرباط الإجماع على جوازه فيهما ولأن اسم المسجد لا يصدق حقيقة إلا مع العموم بخلافهما **و** لكنه في التذكرة قال ولو جعل داره مسجداً
أو أرضه مقبرة أو بنى مدرسة أو رباطاً فلكل واحد أن يصلي ويعتكف في المسجد ويدفن في المقبرة ويسكن في المدرسة بشرط الأهلية وينزل في الرباط
ولا فرق فيه بين الواقف وغيره ولو شرط في الوقف اختصاص المسجد بأصحاب الحديث أو الرأي أو بطائفة معلومة فالأقوى الجواز عملاً بمقتضى
الشرط وهو أحد وجهي الشافعية المقوى عندهم رعاية لشرط الواقف وقطعاً للنزاع في إقامة الشعائر لأن جعل البقعة مسجداً كالتحرير فلا يصح
الاختصاص بجماعة **أقول و** لا يبعد ترجيح ما في التذكرة للعمومات وقول العسكري عليه السلام الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله **و** ما ذكره
من الأدلة على القول الآخر كلها مدخولة كما لا يخفى **و** يتفرع على ذلك أنه لو بنى أحد مسجداً أو جعل التولية فيه لأحد في نصب الإمام ونحوه
شرطه في ضمن العقد يجب اتباعه لعموم قول العسكري عليه السلام ولو شرط التداعي في المدرسة … إلى الإمام **و** صرح به أيضاً في التذكرة وبالجملة لا ريب
في جواز الصلاة في المسجد المسؤول عنها مضافاً إلى ما ذكرنا هنا بعض الأدلة التي تقدمت في المدرسة **وظني** أن مسألة المسجد خالية من
الشك والريب مبرأة من النقص والعيب والله هو العالم بالشهادة والغيب **هذا** ما سنح في تضيق المجال … مكتفياً بما استخرجته
القريحة الجامدة والفطنة الخامدة وتيسر في المراجعة إلى الكتب لا أستند لأنه طالت الكتب المطولة لفقدها **مع** أن الظاهر من بعض المختصرات

الحاضرة ان الكلام في هذه المسئلة مما لم يستقص في كلماتهم ولم يتعرض لبيانها في مصنفاتهم فالمرجو من الله عز وجل ان لا يؤاخذني في التقصير
ان يقبل مني القليل ويعفو عن الكثير وان يصلي على رسوله واهل بيته ادلاء الصراط الطاهرين ويسلم تسليما كثيرا وكتب مؤلفه المفتقر الى الله ابو القاسم
ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم نزيل دار الايمان قم صينت عن الحوادث والنوائب حين الاقامة في مشهد مولاي ابي الحسن الرضا عليه افضل
التحية والثناء في اخر شعبان المعظم من شهور سنة ١٢١٤ الف ومائتين واربع عشرة من الهجرة الطاهرة والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

بسم الله الرحمن الرحيم

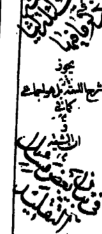
السؤال اذا تزوج زيد بنت الرضيعة بعمرو في مدة ساعة مثلا بازاء درهم متعة لاجل محرمية امها له لا غير ثم اراد زيد او عمرو نكاح امها فهل تحرم
لانها من امهات النساء وهي محرمة بنص الكتاب وسائر الادلة او يجوز نكاحها لبطلان نكاح الصغيرة لعدم قصد المناكحة الواقعية بل الحصول المحرمية
مع انها غير مدخولة بالفرض وعلى تقدير الحرمة فهل يجوز لعمرو ان يتزوج بها تقليدا لابن ابي عقيل على القول بجواز تقليد الميت ام لا
اعلم من مجتهدي زماننا ويحصل ذلك بحيلة الكثرة شوقا الى هذه المرأة وخوفا من عمر فان بنائه على ان يتزوجها والحال هذه وهو معتقد بصحة عقد الرضيعة
وصيرورة امها من امهات النساء فهل يجب التفريق بينهما ام لا وما حال الولد الحاصل منهما الجواب واما المسئلة الاولى فالاقرب صحة هذا العقد
فلا نرى بعد تحقق الشرائط لاصالة الصحة وعدم اعتبار القصد فانه حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي ولا دليل عليه كما يشعر به كلام العلامة ولا ينافي الحكم السابق ولم يثبت
بالقصد دليل سوى اطلاقات الاية والاخبار وانت خبير بان كلها اما صريح في غير ما نحن فيه او ظاهر فيه بل لا يوجد دليل يمكن ان نحملها على هذا
الفرد او شمولها له بل نقول ان الاية والاخبار الدالة على وجوبها منها فان الظاهر من الاية حصول الاستمتاع او التمكن منه كما نعتبره في غيره من العقود
ايضا وليس فيما نحن فيه احد الامرين مضافا الى ان الاشتراط كالاستيجار في ذلك لان الاجر في مقابل الانتفاع وهو مفقود لان الاجر في مقابل الانتفاع
وهو مفقود وايضا الاخبار الدالة على انهن مستاجرات دالة على ذلك لان الاستيجار تقتضي عملا من الاجير والمفروض عدمه من الرضيعة وعدم تمكنها
انه تقتضي تمامها عند الشرط بحيث حصل الاركان للعقد والمفروض عدم الاعتبار بالمدة هنا وان ذكر في متن العقد بل ولا بالاجرة كما هو الغالب في مثل
ذلك وايضا يستفاد من الاخبار الواردة في وجوه النكاح ان العلة في تشريع المتعة تسهيل الامر في استحلال الفروج للذين لا يقدرون على
النكاح الباب او ملك اليمين وايضا العقود تابعة للقصود ولا قصد هنا الى حقيقة العقد الواقعي المستلزم لحلية الاستمتاع لعدم امكانه بالفرض
وما ذكرنا يظهر انه لا يتم الاستدلال بمثل اوفوا بالعقود فان المعنى الارادة كل عقد بحسب الاستلزامه التخصيص الغير المرضي فلا بد من حملها على
العقود المعهودة في زمان الشارع ولم يثبت معهودية هذا العقد في زمان الشارع وادعاء انه من افراد عقد النكاح وهو معهود يحتاج الى الاثبات لما عرفت
من انحصاره في الدائم والمنقطع ودخول ذلك فيهما ممنوع واحتمال الدخول لا يكفي لان الاصل عدم التقييد ولا يرتفع مقتضى الاصل الا بثبوت دخوله في
العقد فلا يكفي الاحتمال نعم هنا شبهة قوية وهو ان من المسلمات الواضحة جواز الحيل الشرعية والفرار من الحرام الى الحلال كما في حيل الربوا
وحيل اسقاط الشفعة وغيرها مما لا يحصى كثرة فكما يجاب عنها او ندفعها بان العقود تابعة للقصود والمقصود من بيع المعاملة المحاباتية في حيل الفرار
مثلا انما هو النفع فكيف يتحقق بمجرد صحة القصد بالذات بانا انما نقول بالقصد انا قصد البيع على الوجه الصحيح وكان غرضنا الفرار من الربوا على
بامن العقد بان يدرج ذلك في عنوان احل الله البيع ويخرجها من عنوان حرم الربوا ويكون في ترتب اثار المعاملة وصحتها من جهة بعض الاسباب
فنحن ايضا نقول فيما نحن فيه بقصد ذلك العقد عقد التمتع وان لم يترتب عليه الاستمتاع لفائدة وهو حلية النظر الى امها وان لم يقع ذلك في حين
النظر الى الرضيعة لثبوته قبلها وبعدها ولا في حصول الاستمتاع والتمكن منه في هذه المدة القليلة فاقول في دفع هذه الشبهة بعد تسليم كون
حصول المحرمية وحلية النظر اثر الكل تزويج بحيث يشمل ما نحن فيه اذ دليله انما هو الاجماع وهو هنا ممنوع لعدم استلزام التحريم المحرمية مطلقا لجواز
اثرا مقصودا من هذا العقد في محل النزاع يمنع كون هذا العقد تزويجا يمكن قصد ترتب اثر جواز النظر الى الام عليه ولا بد في تحقيق المقام من تمهيد
مقدمة وهو ان كل مصلحة يترتب على فعل فهي من حيث كونها متولدة منه ونتيجة له يسمى فائدة له ومن حيث انها طرف له وفي اخره يسمى غاية
ومن حيث كونها باعثة للفاعل على الاقدام به يسمى علة غائية ومن حيث كونها مطلوبة للفاعل في الاقدام به يسمى غرضا فالاعتبارات متحدات
بالذات مختلفة بالاعتبار الا انه ان اعتبر كونها منتسبة الى الفاعل فهي غرض واذا اعتبر منتسبة الى الفعل فهي علة غائية كما ان الاولين ايضا
كانت فهي من حيث تولدها فائدة ومن حيث وقوعها في النهاية غاية والاولان اعم من الاخيرين مطلقا فليس كل فائدة يترتب على الفعل غاية له وغرضا
اذا تحقق هذا فاعلم ان افعال الله سبحانه وتعالى معللة بالاغراض كما هو محقق عند اهل الحق ولكن قد يترتب على افعاله اثار ليست باغراض فانه
تعالى مثلا معلل تحريم الزنا باختلاط المياه وتشويش الانساب ونحو ذلك ولكنه يترتب عليه حرمة الحد مثلا ومن المعلوم ان ليس الغرض من التحريم ذلك

معرفة كون العقد صحيحا ما لم يخرج من القوة الى الفعل وحينئذ يشبه الاهتمام في تعيين المدة وتعيين الاجرة في الاخبار نحيفة الشرع مجتهد عفي عنه

يترتب عليه وان كان الترتيب ابديا يحصل تمام صلاحية الركن بحصول مثل الاهل المراة الواطئة فان ذلك قد يكون من اثار التحريم لا نفس الزنا كما ان
تحليل النكاح معلل بالاستئناس بالعفو وتكثير النسل وابقاء النوع وان ذلك قد يعلو بوجوه مختلفة من الدوام والانقطاع وملك اليمين وتحليله
مما علمه العباد كما ورد في الاخبار وقد يترتب عليه اثار ليست من جملة الاغراض ولا يجوز ان يحصل ما ليس بغرض عرضا اساسا بحيث ينحصر الغرض
فيه وانطوى باب اصل الغرض المطلوب فيه وكذلك الكلام فيما الركن اصل العمل من سببية انشأ ما كان من افعال العباد ولكنه تقع جونا وامضاءه
كالبيع فان وضع البيع في العرف والشرع لاجل نقل الملك والتسلط على العوضين على الوجه الخاص وهذا هو غرض الواضعين فقد اجرى في تعريفه
انما هو على وفق مواضعتهم فلابد ان يريد بالبيع قصد هذا الغرض الخاص من البيع يعني النقل والتسليط المذكورين فلو نسب بعضه او قصد به غيره فلا
ولذلك قيل ان العقود تابعة للقصود وقد جعل من اثار البيع ان دار ثالث مثلا لا يرث من البيع فمن كان غرضه حرمان نحو ارثه وباع ملكه من اجنبي ولم يكن غرضه نقل
الملك اليه حقيقة فلا ينفع ذلك في تصحيح البيع ولا يترتب عليه تلك الثمرة قطعا فنقول وفيما نحن فيه ان حرمة الزيادة وحرمتها انما هي من الاثار
المترتبة على النكاح وفوائده وان كان تحصيل الشهوة ليس من جملة الاغراض فلم يثبت كونهما غرضا انعقد الثبوت كاف في ثبوت الغرض فلو فرض اجراء
النكاح بقصد ذلك ولم يكن الغرض المطلوب من النكاح مطلوبا اصلا مع عدم امكان مطلوبيته فلا يكفي ذلك في تصحيح العقد ولا يترتب عليه الاثر طالف
اشبه ولا ريب ان الغرض من عقد النكاح والتمتع هو التمتع والتنسل وحلية النظر الى الزوجة وامثال ذلك وكلها منتفية فيما نحن فيه ومحض لفظ الايجاب
والقبول بدون ملاحظة ما وضعا لاجله وقصد مضمونهما لم يكن غرضا وعلة غائية وقد تترتب لا ينفع في شيء بمحض جعل ما ليس بغرض غرضا لمكان
كونه اثرا من الاثار ومما ذكرنا يظهر ان تعميمات المشايخ في هذا المقام لا يخرج عن شيء فانه بعدما ذكر قول المحقق وقد يتخلص من الربا بان يبيع احد
سلعته من صاحبه بجنس غيرها ثم يشتري الاخرى بالثمن ويسقط اعتبار المساواة وكذا لو وهبه سلعته ثم وهبه الاخر او اقرضه صاحبه ثم اقرضه هو
ثم تباريا وكذا لو تبايعا ووهبه الزيادة كل ذلك من غير شرط قال ولا يقدح في ذلك كون هذه الامور غير مقصودة بالذات والعقود تابعة للقصود
لان قصد التخلص من الربا انما يتم مع القصد الى بيع صحيح او قرض او غيرهما من الانواع المذكورة وذلك كاف في القصد اذ لا يشترط في القصد الى
عقد صحيح قصد جميع الغايات المترتبة عليه بل يكفي قصد غاية صحيحة من غاياته فان من اراد شراء دار مثلا ليؤجرها ويتكسب بها في المعيشة وان كان لشراء
الدار غايات اخر اقوى من هذه واظهر في نظر العقلاء وكذا القول في غير ذلك من افراد العقود وقد ورد في اخبار كثيرة ما يدل على جواز الحيلة
على نحو ذلك انتهى وفيه انه بعد القصد الى عقد صحيح لا حاجة الى القصد الى ترتب شيء من اثارها ووجه الاشتباه هنا الخلط بين اثار مطلق النقل
والانتقال واثار الانتقال من جهة بيع خاص واثار البيع من حيث انه بيع والخلط بين العلل الغائية والفاعلية واللوازم الذاتية والمقارنات
الاتفاقية فنقول ان الاسترباح والتكسب والتكثير وغير ذلك في نقل الدار انما هي من اثار الانتقال المطلق لا خصوص البيع كما لا يخفى ونحو ثبوت خيار
الحيوان وثبوت الشفعة في غير المنقول على القول بالتخصيص وغير ذلك من خواص بيع خاص واثاره وثبوت خيار المجلس وترتب حق الشفعة في الجملة من اثار
نفس البيع من حيث هو وكل ذلك يمكن ان يصير علة غائية لها وفائدة من فوائدها ولا ريب انه يكفي في تصحيح البيع مجرد القصد الى نقل ملك بعلوم
وجه الايجاب والقبول المعهودين وان لم يقصد الى حصول جميع اثارها وان كان من جهة قصد الاثر في نفس الامر فما ذكره من جعل الاسترباح والتكسب من
اثار البيع لا وجه له اذ هو من اثار الانتقال المطلق لا خصوص البيع من حيث انه بيع وجعل التخلص من الربا من اثاره ايضا لا وجه له اذ هو بمنزلة العلل
الفاعلية لا انما يترتب على الشيء ويكون اثرا له اذ كما يمكن الانتفاع بالمال على الوجه الحلال كالبيع يمكن على الوجه الحرام كالربا بل نقول ان اطلاع
المكلف على الحلال والحرام واراده تحصيل النفع بالمال فالداعي الى ارتكاب الحلال هو الاجتناب من المعصية والخوف عن العقاب بارتكاب الكسب على
وجه المعصية فالتقوى والخوف عن الله هو السبب في الارتكاب البيع والتخلص من الربا من اللوازم الاتفاقية فمن اراد ان يتخلص بطلان الغزل رطل
من القطن يمكنه ان يجعل ذلك في قالب الربا ويقول لصاحبه بعتك هذا الرطل في عوض الرطلين ويقبل الاخر ويمكن ان يجعله في قالب البيع ويقول
بعتك هذا الرطل من الغزل بدرهمين ويقبل الاخر ثم يقول الاخر بعتك الرطلين من القطن بدرهمين ثم يتبادلان ولما كان الاول حراما والاخر
حلالا فقبح الحرام وخوف العقاب يصير مرجحا لترك الاول وحسن الحلية والجواز مرجحا للفعل الثاني فما صدر من المكلف هو فعل اختياري وترك
اختياري ناشيا من مرجح خارجي وكلاهما متساويان في مرتبة الحصول والوجود لان ذلك الترك منشأه هذا الفعل غاية ما يمكن ان يقال ان التخلص
من الربا من اثار اختيار البيع بين المعاملتين لا من غايات نقل البيع واسبابها اختيار الاخر من ما فيهم ذلك وحينئذ فلو كان قصد المتبايعين تمام ما يترتب عليها
جميع اثار البيع وغاياتها من خيار المجلس واللزوم بعد التفرق وجواز التقابض او التفاوت قبل التقابض والتخاير يجوز لكل منهما ان لا يعطي الغزل والا
بل يرد القطن على الاخر مدعيا ان الا لا يصح القصد الى البيع فان قصد البيع على هذا الوجه صح والا فلا تم البيع فيدخل في الربا ولا يكفي في تصحيح

ذلك بمحض قصد التخلص من الربا وهكذا غيره من الآثار المترتبة على البيع والمقاصد المطلوبة فيه وأما العمدة هو القصد إلى البيع الصحيح الجامع للشرائط
الآثار وقوله بل يكفي إلى آخره يشعر بلزوم قصد غاية من الغايات وليس كذلك فإن قصد نقل المبيع إلى المشتري لقصد نفس الانتقال يكفي وإن لم يقصد غرضا
خاصا من آثار الانتقال فضلا عن غيرها من الآثار الخارجية مثل ثبوت حق الشفعة وغيره فضلا عن مثل عدم ميراث الوارث **والحاصل** أن القصد إلى
بيع صحيح يوجب ترتب جميع آثاره ولا يضر عدم القصد إلى واحد منها فضلا عن الجميع بل لا يضر عدم امكان حصول كثير منها بسبب مانع فالعمدة هو قصد نفس
البيع الصحيح بينه وبين الله تعالى ويلزمه ترتب جميع الآثار الممكنة **فحاصل** المقام أن في النكاح المذكور لو قصد إلى النكاح الصحيح شرعا يترتب عليه
جميع آثاره أو بعض آثاره لامتناع حصول القصد إلى النكاح الصحيح وقع لكن لم يقصد من آثاره إلا بعضها والمفروض أنه لم يثبت من الشرع حقيقة العقد
المنقطع إلا من حيث يوجب تملك الانتفاع ببضع امرأة والتمتع بها من جهة البضع والاستمتاعات المعهودة في النساء وليس ذلك موجودا فيما نحن فيه و
ليس عقد المتعة نفس لفظ الايجاب والقبول الخاليين عن القصد إلى ذلك فيكون الالفاظ حينئذ بمنزلة الهازل والعابث **بل نقول** إنا لو أمكن التمتع
منها لكن لم يكن بخصوصها مثل أن نكح صغيرة مراهقة يمكن التمتع منها بالقبلة وغيرها من الاستمتاعات غاية بعيدة عنه بمثل أن في ظرف ساعة
لمحض محرمية أمها لا يصح أيضا وكذلك المجنونة الكبيرة وكذا **بل** ويمكن أن يقال إذا فرض أن يعقد دواما على امرأة لمحض محرمية أمها الاعتبر بحيث لم يقصد الا
ببضعها البتة يشكل الحكم بالصحة **وبالجملة** تنزيل الاغراض المقصودة في وضع العقود والاكتفاء بالآثار القسرية مخالف لحكمة الواضع وحكمة الوضع **وقد**
يقال في هذا المقام في ابطال اثبات الصحة بقصد بعض آثار العقد وهو حصول المحرمية أن اثبات صحة العقد بثبوت حلية النظر إلى الام واثبات حلية النظر
إلى الام بثبوت صحة العقد دور واضح فيمكن أن تصحيح العقد بقصد حلية النظر واثبات صحته من اجل ذلك لا يستلزم أن يكون جواز النظر موقوفا على اثبات
صحة العقد بقصد حلية النظر موقوفا على اثبات صحة العقد ليستلزم الدور بل إنما هو موقوف على العقد الصحيح لا على اثبات صحة العقد **والحاصل**
أن القائل يثبت صحة العقد الخاص بقصد حصول المحرمية الممكنة الحصول بنفس ماهية العقد وكليته في نظره وحصول المحرمية بالفعل يثبت من نفس العقد
الخاص الذي من افراد ذلك الكلي فتختلف طرفا الدور وإن كان ولا بد فهو دور معي لا توقفي **و** يمكن تقرير الدور بنحو آخر وهو أن القصد إلى حصول
المحرمية بهذا العقد موقوف على امكان حصولها به وامكان حصولها به موقوف على صحته ثم **نقول** صحة هذا العقد على ما ذكره المستدل في اثبات
الصحة موقوف على القصد إلى حصول المحرمية به والقصد إلى حصول المحرمية به موقوف على امكان حصولها به وامكان حصولها به موقوف على صحة هذا و
دور مضمر ولا بأس به وجواب الزام الدور منع كون حصول المحرمية وامكان حصولها من آثار ماهية العقد من حيث هي بل إنما المسلم أنه من آثار خصوص هذا الفرد
من الافراد الصحيح المسلم **هذا** كله إذا لم يكن مفسدة في العقد على الاشهر الاظهر أو كان فيه مصلحة على القول باشتراطها **و** الا فلا يصح أصلا **وأما**
**المسألة الثانية** وهي أن من كان يعتقد صحة العقد وأن أم الصغيرة أم زوجته شرعا ومن محارمه ومن جملة المحرمات عليه لكن بعد فوت الزوج
يريد الحيلة في تحليل أمها بأن يبقى على الامر ويفترق إلى تقليد ابن أبي عقيل في أن أم الزوجة إذا كانت غير مدخولة ليست بمحرمة للاجماع والمفروض أن
هذه هي أم الزوجة الغير المدخولة مع فرض أن ابن أبي عقيل أعلم من علماء زمانه فيجوز العدول وإن عمل بغيره بقول غير الاعلم كما هو المشهور **ففيه أولا**
أن قول ابن أبي عقيل شاذ مهجور مخالف للمشهور والادلة القوية بل كاد أن يكون بطلانه اجماعيا **كما** في المسائل الناصريات والغنية وصحيحة منصور ناطقة
بأن مذهب الشيعة كانوا يفتون بفتوى علي عليه السلام في ذلك **وثانيا** أن ذلك مبني على جواز تقليد الميت وهو وإن كان قويا عندي خلافا للمشهور بل ادعى
عليه الاجماع من بعضهم لكنه لا يجوز العدول عن العمل من فتوى المجتهد الاول بعد العمل به وما ذكره السائل من الناس بأنه يعتقد أعلمية من علماء عصره
ومجتهده الذي زوج الصغيرة بتقليده لا يسمن ولا يغني من شيء فإنا ولو سلمنا جواز العدول مع الاعلمية وسلمنا أعلمية ابن أبي عقيل من علماء عصره
**لكنا** نقول اعلميته من جميع فقهائنا الماضين فيه منع واضح فلا يتم الكلام إذ جواز العدول إلى الاعلم والاورع مبني على حصول الرجحان والظن بأنه
أقرب إلى الحق من جهة وفور علمه وتقواه وترجيح المرجوح قبيح **و** هذا مع سلامته إنما يتم إذا لم يكن في السابقين أفضل منه أو أتقى منه **و** هو ثم
بل الافضل كثير فكيف يحصل الرجحان وظن الاقربية إلى الحق بمحض أفضلية ابن أبي عقيل من مجتهد الحي ثم مع اتفاق الافضلين والمساوين
الكثيرين في خلافه والمفروض أن الكلام مبني على جواز تقليد الاموات فإذا كان السائل يلاحظ ميتا واحدا بمحض التشهي فكيف لا يلاحظ الاموات
الكثيرين في حصول الظن بالاقربية إلى الحق **وثالثا** أن ما تمسك به السائل من جواز العدول مبني على ما فرع عليه من جواز نقض الفتوى بعد
الحكم كما ذكروه في كتب الاصول وهو فيما لو كان العقد من باب الحكم كما لو كان بحكم مجتهد خاص في تلك الواقعة الخاصة أو مباشرته للعقد بقصد
الالزام والحكم لا يتم وأما لو كان بمحض اتباعه في الفتوى **فالتحقيق** أن ذلك أيضا لا يجوز نقضه إذ ما يثبت جواز نقضه إنما هو في جانب المفتي فيجدد من
الفتوى السابقة بعد تجدد رأيه في سائر ما يترتب عليه من خصوصياتها هذه الكلية وأما في جانب المستفتي فكذلك أيضا وكذا فيما لو لم يعمل بعد بالفتوى

ببضعها



واما فيما عمل به فلا بد فيه من تفصيل طويل بيناه في القوانين ولا يسعه المقام و مجمل ان تلك الواقعة اما من باب العقود والمعاملات التي يترتب عليها
آثار استمرارية كالنكاح الذي يوجب الاستمرار الى الابد والمنقطع الذي يوجب الاستمرار الى الغاية المعينة ويترتب عليهما آثارهما من لزوم الانفاق
وجواز الاستمتاع وحرمة الام والولد وثبوت الميراث وغير ذلك ولا ينقطع اثرها الا بما وضعه الشارع للقطع مثل الطلاق والارتداد وانقضاء
المدة او هبتها او غير ذلك وكذلك البيع وغيره و اما من باب فتوى الطهارة والنجاسة والحلية والحرمة كالحكم بان الماء القليل ينجس بالملاقاة او ان هذا
القدح من الماء صار نجسا بالملاقاة وان لحم الغراب حرام او حلال وكذلك الخلاف ونحو ذلك فانها امور تجددية فيجوز ان يجتنب المقلد من الماء القليل
الملاقي للنجس بسبب فتوى مجتهد ويستعمل ذلك الماء بعينه في يوم آخر لتجدد رايه وحكمه بعدم التنجس وكذا يترتب صحة الصلاة عليه وعدمه
يجوز ترك السورة في الركعة الاولى بتقليد مجتهد القائل بالاستحباب ويجب قراءتها في الركعة الثانية من تلك الصلاة بسبب تجدد راي مجتهده بين
الركعتين وهكذا و اما ثبوت الزوجية مثلا اذا حصل بتقليد مجتهد يجوز نكاح المراة الصغيرة بعشر رضعات او يجوز نكاح الباكرة الكاملة بدون اذن
الولي فيقتضي ثبوت ثمراتها وآثارها مستمرا من تملك الصداق مثلا وصحة بيع ما هو صداق ويترتب الميراث بعد فوت المشتري وهلم جرا فان
قلنا بجواز نقض هذا العقد بتجدد راي المجتهد او بموته او بطرو فسقه او بغير ذلك فيلزم فسخ العقد من راس وظهور بطلانه من باب حصول العلم
السابق لا من باب الارتداد فيبطل من راس ويبطل المهر ويرجع الى مهر المثل ويسترد الصداق ويبطل البيع الواقع عليه والتوارث وغير ذلك
ويجوز للمراة التزويج بغير العدة ثم اذا تجدد بعد ذلك راي ذلك المجتهد وحكم بصحة العقد ثانيا فهو يكشف عن صحته اولا فيجوز له وطي هذه
المراة المزوجة والنظر اليها وغير ذلك ثم اذا تجدد ثالثا فينقلب الحال ويحصل الهرج والمرج وعدم استقامة الشريعة بل نقول ان تجويز نقض الفتوى ليس
معناه الا جواز العمل بخلافها في الواقعة الحادثة ونقض الفتوى السابقة بعد تجدد الراي مثلا لا نقض آثارها وثمراتها و مما يؤيد ذلك بناء
العلماء في جميع الاعصار والامصار على صحة معاملات الناس وترتيب الآثار عليها مع احتمال كونها واقعة على خلاف رايهم و لا يمكن ان يقال ان ذلك
انما هو لاجل حمل افعالهم على الصحة لانا نقول الصحة والفساد تختلفان بحسب آراء العلماء الا ترى انهم يحكمون بصحة المزاوجات المجهولة الحال ولا يفحصون ان النكاح
هل وقع على الوجه الصحيح ام لا لانه ربما كان النكاح بينهما على سبيل العقد البكر الكاملة وعلماء العصر يعتقدون بطلانه او بالعكس وكذلك المحتملات
في حصول الرضاع ومقداره وغيره وهكذا يحكمون المطلقات ويفتون باعتراف الزوجة بالطلاق ولا يفحصون ان الطلاق هل وقع على الوجه الصحيح ام لا
وهل وقع عند عدلين خارجين منهما او من المطلق او كان هو احدهما وهل العدلان كانا يعرفان الزوجين بشخصهما ولو بالوصف او اكتفيا بمحض حضور
مجلس الطلاق وهل صار الشاهدين كانت على وفق راي علماء العصر او خلافه والحاصل ان مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة حمله على ما هو صحيح
عند الفاعل لا عند الحامل وهو مختلف جدا والقول بان الغالب الموافقة فيحمل على الغالب لا يخفى بطلانه على من مارس الفقه وابواب المسائل هذه
العلية جدا سيما في اكثر ابوابها فالظاهر ان بناءهم هذا وعدم تفحصهم مبني على ما ذكرنا من عدم جواز نقض الفتوى ويترتب ثمرات الفتوى على
مقتضيها فان طلق طلاقا صحيحا عنده فيجب ترتب ثمراته عليه من جواز نكاحها للغير وعدم ميراثها من الزوج وغير ذلك ولا يجب الفحص عن
وقتها بل لو ظهر فسادها عنده على وفق الادلة الاجتهادية لا في نفس الامر الواقعية فعلى هذا نقول فيما نحن فيه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء
مجتهد آخر مخالف للاول فلا يجوز الحكم بجواز تزويج ام الزوجة الصغيرة لو كان مجتهدا حيا ولم يتغير رايه والاظهر فيه وجعل الناس تقليد
ابن ابي عقيل لان العقد الاول حرمها ابدا لا يقال ان تزويج هند حرمتها كاكل الخلاف مثلا او حرمة غراب الزرع فهو يحرم ابدا وليس تحريم مجدد في
باستعمال جميعها اذ يجدد حكمهما وجعلت حرمة ام هذه الصغيرة المعقودة حرمة ابدية ولا فرق بينهما لانا نقول الفتوى بحرمة الغراب معناه انه
افهم ان الشارع حرمه ابدا الا ان خصوص فرده حكمه بالحرمة صار سبب الحرمة ابدا فاذا تجدد رايه بالحل فظهر عليه انه ليس بحرام ابدا فيصير حكمه الحل واما
فتوى بعض عقد الصغيرة يوجب جواز العمل بها والعمل بها يوجب حرمة امها بسبب هذا العقد ابدا اقتضى العقد نحو تسلط محرمية الام ابدا وهذا
واحد نازل منزلة الصلوة وصلى بتقليد مجتهد ثم تجدد رايه بالبطلان او اكل شيئا بتقليده ثم ظهر حرمته عليه فلا جناح عليه فيما فعل بجواز العدول
من الفتوى السابقة لا يوجب جريانه في آثارها الحاصلة بسبب الحكم الوضعي المستنبط من جهة الاولى فكما ان تحصيل الاجزاء بالتقليد الاول
صار سببا لجواز العمل بالراي الاول فصار سببا لما يترتب عليه من الآثار المترتبة المستمرة على الوضع والجعل المستنبط من تلك الفتوى بوضع الشارع
وجعله تعالى ثم ظهر جواز العدول عن الراي الاول في عدم جواز العمل به في موضع آخر فلا يجوز عقد صغيرة اخرى كذلك لا انه يبطل
العقد الحاصل بالراي الاول وجميع آثاره المترتبة عليه تعالى فيحصل الاشكال في الاول يعني في اصل الفتوى فيما لا يكون آثاره استمرارية
في مثل الاجزاء المعهود من الطين الحمر انما الاجل فرش السجدة بتقليد من يجعل التوقيف ثم ظهر انه بتجدد رايه فيتفرع عليه وجوب ... صدق ... بوجوب

نظهر ميلا فيه وعدمه ويمكن دفعه بان المصب ... فيهما لاجل اثبات المقصر وهو امر حاصل بالفعل على الرأي الثاني ويمكن القول بمكة وجوب ... 
غسل المدلاني وهو مشكل واشكل من هذا الوجه ... بين ... عليه لزوم ... لنا بوجوب تجنب المسجد ... من النجاسة واما التمسك ... 
الوقوف في الارض كما يظهر من السائل فهو غريب لان ارتكاب النقل المصيدات اشد من خوف الوقوع في المعصية فكيف يجعل ذلك سبيلا الى الخلاص عن 
عن هذا كما يظهر من السائل فهو غريب لان ارتكاب واما السؤال عن حال الولد فان فرض له شبهة ووقع العقد بسببها فلا يحكم بكونه ولد الزنا 
فيحرم من ... عليه لا من الوالدين هذا ما تيسر لي الان من الكلام في هذه المسئلة على العجال في حال كان من اسوء الحال عفى الله عن الاشاحين 
بل منا الجواب عن السؤال في يوم العلو والزلزال والصلوة على محمد واله الطيبين واصحابه المرضيين خير صحب وال وكتبه مؤلفه المفتقر الى الله الذا 
ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم زيد داد الايمان ... عن الضاد من السلاطين في اواخر جمادى الاخرة من شهور سنة الف ومائتين وسبع 
عشرة والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا

# رسالة في الطلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى والصلوة على عباده الذين اصطفى **اما بعد** فهذه كلمات في بيان مسئلة وقع التشاجر فيما بين اهل عصرنا وهي ان الرجل اذا 
قال طلقت زوجتي وانكر الزوجة طلاقها فهل يسمع اقرار الرجل على الزوجة بان يترتب عليه سقوط القسم والنفقة وامثالهما بعد قبول اقراره في حق 
في سقوط ما تسلط عليها ام لا وظني انه لا ينبغي الاشكال في عدم الاكتفاء به في حق الزوجة وذهب جماعة من المعاصرين الى ... بالقسم الوافية فلنمهد 
لبيان ذلك مقدمات **الاولى** قد يختلف المعنى اللغوي والعرفي العام وعرف الشرع وعرف المتشرعة وعرف الفقهاء وقد يتعدد ولا بد للفقيه ان يميز 
بين الاصطلاحات لئلا يشتبه عرف الفقهاء بغيره فانه قد يكون العرف مختصا بهم كما انهم عرفوا البئر بمجمع ماء نابع في الارض لا يتعداها غالبا ولا 
يخرج عن مسماها عرفا **و** لعل ذلك انهم لما علموا ان حكم هذا القسم من الماء مخالف لغيره من المياه وعرفوا ان الاخبار التي وردت في الحكم الخاص انما 
هو في ماء هذا القسم الخاص من البئر لا في مثل بئر القنوات والعيون ولا فيما يستنقع فيه الماء من دون نبع ... حكم هذا القسم من المياه ... 
وجعلوا موضوعه ماء البئر وعرفوا البئر بما ذكر لئلا تشتبه احكام المسئلة ولا يسئل ان يكون البئر هو هذا في اصطلاح الشرع ولا المتشرعة فضلا 
عن العرف واللغة وكذلك الكلام في الحيض والنفاس ونحوهما **ثم نقول** لفظ الاقرار وان كان في اللغة بمعنى الاثبات او افادة القرار للشيء ولكنه 
في عرف الفقهاء عبارة عن اخبار جازم بحق لازم او بحق سابق وزاد بعضهم كلمة المخبر يعني بثبوت حق لغيره عليه او سقوط حق له عن الغير وزيادة لفظ 
المخبر لئلا ينتقض طرده بالشهادة كما صرح به في المسالك فانه لولاه لصدق التعريف على الشهادة ايضا **وبالجملة** فالتعريف قبل هذا القيد كان 
الاخبار عن ضرر احد لنفع احد سواء كان المتضرر هو المخبر او غيره فزاد بعضهم هذا اللفظ ليختص التضرر بالمخبر فالاخبار عن لزوم حق للمخبر على آخر 
لا يدخل في التعريف **و** لا يمكن ارادة ذلك من هذا اللفظ لانه يستلزم اخراج الاقرار الحقيقي من الحد وارادة النفع والضرر كليهما من 
اللام **فتعين** ارادة ما ذكرنا الاخير وموضوع كتاب الاقرار هو هذا المعنى **و** لعل من ترك هذا القيد ايضا مراده ذلك واعتمد على ظهوره من سياق 
عباراتهم وتمثيلاتهم لا بعد ذكر التعريف بحيث يظهر منها المقصود من التعريف **و** مما يدل على ذلك ... لانهم لا يجعلون الاقرار بعد ذكر تعريفه 
بما ذكر بالعقل والنقل اما العقل فهو ان العاقل لا يكذب على نفسه بما يضره **واما** النقل فهو آيات كثيرة منها قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء 
ولو على انفسكم قالوا فالمقصود من شهادة المرء على نفسه اقراره والاخبار الكثيرة مثل قوله قولوا الحق ولو على انفسكم وكما ورد في بضاعة 
الفقه من الاخبار الامامية مثل اجراء الحد بسبب الاقرار بالزنا ونحو ذلك **و** مما يشهد بما ذكرنا انهم جعلوا اركانه اربعة الصيغة والمقر والمقر له 
والمقر به وصرحوا في مقام بيان الصيغة بانه اللفظ المتضمن للاخبار عن حق واجب وكما ذكروه من الامثلة الدالة على الاخبار عن ثبوت حق سابق على المقر 
او سقوط حق عن الغير مثل له على كذا او مثل ذلك **و** مما يشهد بذلك ما ذكر في المسالك في مسئلة اقرار الصبي بالبلوغ فانه قال دعوى الصبي 
دعوى الصبي البلوغ بالاحتلام ونحوه او مظنة ليس اقرارا لان الاقرار اخبار عن ثبوت حق عليه للغير ونفس البلوغ ليس كذلك ولهذا يطالب مدعي 
البلوغ بالسن بالبينة الى آخر ما ذكره **والحاصل** ان الاقرار في عرف الفقهاء حقيقة فيما ذكرنا انهم قد يطلقون على ما هو اقرار على الغير من باب 
المشاكلة فيقولون هذا اقرار على الغير وهو غير مسموع وهذا لا يوجب صيرورته حقيقة في الاعم بل الاستعمال اعم من الحقيقة **نعم** ربما يظهر 
الاشكال من المحقق الاردبيلي في الاقرار المطلق ومنع كون سببه الحق داخلا في مفهومه مبنيا على ما نويا بالاطلاق على الاعم وان ذلك اصطلاح الاصحاب 
مشترك بالسائل البراءة وعدم وجوب الوفاء بالوعد على ما يظهر من الاصحاب وان كان ظاهر بعض الايات والاخبار الوجوب **ثم** استشكل في كونه وعدا 
ايضا وكان في دخوله تحت عموم المسلمين عند شروطهم **و** لم يعقل على من قال بكون الاخبار عن ثبوت حق للمخبر على الغير اقرارا حقيقة ... 

المطلب مما لا يحتاج الى بسط واستدلال فانه غير خفي على المطلع بل يكن ادعاء الحقيقة العرفية فيه ايضا بل اللغوية **قال** الجوهري في الصحاح اقر بالحق اعترف به وقال ايضا في باب الفعال الاعتراف بالذنب الاقرار به **و**لا ينافيه ما نقل عن القاموس انه الاذعان للحق **الثانية** انه يتفرع عليه ما سمعت من ان اقوال واضال المسلمين على الصحة يحتاج معرفة حقيقة ذلك الى تفصيل وتنقيح وهو ان المراد منه كل فعل او قول يحتمل صدوره من المسلم بوجه صحيح وعن وجه فاسد فينبغي ان يحمل على الوجه الصحيح ما لم يرد احدهما نقول مسلم اخر او فعلا او كلاهما او لزوم اشتغال ذمة بريئة او نحو ذلك **فلا بد من** المراجعة الى القوانين الممهدة لذلك ولذلك اذا ادعى انسان لما يدعونا الا في مسلم اخر فان مقتضى الدعوى لا بد ان تكذب المدعى عليه وهو ينبغي يسلم ويقول بانه مال او تعارض القولين وان كان يوجب الغير افظ ولكن اذا كان قول المدعى عليه معتضدا بفعله يوجب التساقط ولكن لما كان قول المدعى عليه معتضدا او يدافعه فكان اقوى فلذلك تكلف المدعي بالبينة التي هي اصعب والمدعى عليه باليمين التي هي اسهل وكذلك الكلام اذا ادعى عليه ما لا تنشغل ذمته فانه يعتضد قول المسلم في انكاره ذلك مع اعتضاده بعدم اشتغال الذمة واصالة البراءة فالقول في مقابل القول والفعل واصالة البراءة في مقابل البينة **و**اما الخبر فيكتفى فيه بالتعدد والوثوق لانه لا يثبت حقا على مسلم خاص لان الخبر هو ما كان مفهومه عاما بخلاف الشهادة لما كانت مثبتة للحق على شخص خاص فلا بد فيها من قوة زائدة ولذلك اعتبر فيها التعدد مع العدالة حتى يرفع قوة قول المسلم وعضده بيده ودعته واما الخبر فلا يقتضي الا الاثبات حقا لمطلق المكلفين كقوله ان الشفعة في كل امر مقسوم فيكتفى فيه بخبر العدل او حصول الظن به كما هو المحقق **واما** الاقرار فلما كان هو قول مسلم لا يزاحمه غيره لانه في الحقيقة اقرار على النفس كما مر بيانه ومع ذلك فيعتضد بما اقتضته ان العاقل لا يكذب على نفسه فيما يضره فهو ممنوع لمقتضى اصالة الصحة في قول المسلم فالاقرار في مقابل الدعوى فانه اخبار بضرر النفس بنفسه وهي اخبار بضرر الغير وقد يطلق الاقرار على الدعوى **ولا** ريب انه ايضا من باب المشاكلة ولذلك ترى يقولون جواب المدعي اما انكار او اقرار او سكوت **الثالثة** ان الاقرار قد يكون بلفظ صريح فيه يدل على المطلب مطابقة كقوله له علي درهم وقد يكون بلفظ يدل عليه تضمنا او التزاما مثل ان يقول له ليس عليك الا قصدت او وهبته او بعته فيصير مقرا او ينقلب مدعيا فقد يكون شي في صورة الدعوى فيكون اقرارا من وجه ويصير اقرارا من جهة وقد يكون شهادة فيستلزم الاقرار من وجه او يصير اقرارا في زمان اخر وهكذا ولذلك قد ترى يطلقون الاقرار على الشهادة او الدعوى **فلنذكر** بعض المواضع قال العلامة في القواعد ولو اقر بحرية عبد في يد غيره لم يقبل فان اشتراه صح تعويلا على قول صاحب اليد ويلزمه الاقرار فهو فسخ في طرف فلا يثبت فيه خيار المجلس والشرط والحيوان بالنسبة الى المشتري كما يثبت في بيع من يعتق على المشتري **و**قال فخر المحققين في شرحه يشهد بحرية معين في ملكه يكون اقرارا من الشاهد من جهة بمعنى انه لو ملكه عتق وحصل بواسطة الشهادة لكان مدركا للاقرار وحكم عليه بمقتضاها فلو قال ان زيدا اعتق عبده فانما الحكم بحريته في حال تجرد قوله فلو اقدم على شرائه فان الشيخ زعم انه صح شرائه **و**الظاهر يريد في الظاهر انه قال قوم انه ليس بشراء بل افتداء لان البيع عقد مركب من جزء من ايجاب وقبول وحصته بعضهم وفساد بعضها احدهما والقبول غير صحيح بالنسبة الى البايع لاعترافه المشتري بحريته وامتناع شراء الحر **والتحقيق** ما قاله المص وهو انه لا يجتمع فيه التغايران جميعا فهو بيع من جهة البايع لا محالة وعقد واستنقاذ من جهة المشتري الحكم على كل باقراره حملا لفعل المسلم على الصحة بل الشيء الواحد قد يكون قابلا لكونه اقرارا على نفس المخبر وعلى غيره باختلاف الاحوال مثلا الطلاق ماهية مشتملة على امور مثل قطع سلطنة الزوج على الزوجة ومثل سقوط حق القسم والنفقة ونحو ذلك فالاقرار بالطلاق من الجهة الاولى اقرار حقيقي ومن الثانية اقرار على الغير بل قد يكون الجهة الاولى ايضا اقرارا حقيقيا كما لو كان قطع السلطنة مبغوضا له حين الاقرار وتكون المواصلة محبوبا له وكذلك في جانب المرأة فاذا كان المفارقة مطلوبة للزوجة وتكون راضية بترك القسم والنفقة ويكون الزوج مكرها للطلاق فربما تدعي هي الطلاق فاذا اقر الزوج بالطلاق فحينئذ يكون اقرارا على نفسه لا على الزوجة واذا كان الزوج راغبا الى الفراق والزوجة مكرهة فليس ذلك اقرارا على نفسه من جهة قطع السلطنة وكذلك الاقرار بالرجعة في العدة قد يختلف الحال فيه بالنسبة الى حال الزوج فقد يصير دعوى الزوج اقرارا على النفس وقد يكون على الغير فيختلف الحكم باختلاف الموارد **فيظهر** من جميع ذلك ان مثل الطلاق والرجعة مما يكون امرا بسيطا بشخص واحد فقط ويكون مركبا من امور قد يختلف ثبوت مقتضاها بالنسبة الى الزوجين فيكون اقرارا على النفس من جهة فيسمع واقرارا على الغير من اخرى فلا يسمع والجهتان ايضا قد يتغايران كما مر **قال** الشيخ ره في ط في كتاب الرجعة في مسئلة ما اختلفا فقال الزوج طلقتك في شوال وقالت لا بل طلقتني في رمضان فالقول قوله مع يمينه لان الاصل عدم الطلاق وان كان بالعكس من هذا فقال الزوج طلقتك في رمضان وقالت لا بل في شوال فالقول قولها لانها تطول على نفسها العدة غير انه يسقط النفقة عن الزوج فيما زاد على ما يريد الا ان يقيم بينة كما اذا قال الزوج طلقتك قبل الدخول وقالت بعد الدخول فانا نقبل قول الزوج في سقوط نصف المهر ونقبل قول الزوجة في وجوب العدة لانه

بها وشد كلام ابن البراج وغيره وعلى ما نقل عنهم فان قلت فان سلمنا ان التفصيل بالاقرار على النفس وعلى الغير يختلف باختلاف الحيثيات فان الخبر
عن سقوط التسلط على الزوجة مثلاً اقرار على النفس والاخبار عن سقوط حقها من النفقة اقرار على الغير ولكن الكلام في اللفظ الدال على ذلك الاخبار فاذا
اخبر عن الطلقتين بقوله ان سلطنتي قد انقطعت عنها او بان حقها قد سقط عني فلا ريب ان الاول اقرار على النفس والثاني على الغير واما لو اخبر
عن ذلك بقوله اني طلقتها في العام السابق فلازم دلالته الاولى سقوط سلطنته عنها فليس على معنى هذا الكلام بالدلالة الاصلية المقصودة اولاً
الا ذلك لان معنى الطلاق ومهيته ليس الا اسقاط السلطنة عليها ودلالته على سقوط حقها عنه من باب الدلالة التبعية لا الدلالة الاشارة فلا بد ان
على هذا اللفظ على الاقرار على الغير بالدلالة الاصلية واما ما ذكرت من كون الاقرار بحرية عبد الغير اقرارا على النفس فهو انما يعنى اقرارا على
النفس باعتبار زمان تملكه للعبد بعد ذلك وصيرورة امره اليه في الزمان المتأخر عن صدور هذا اللفظ عنه وما اشتبهت باحكام النسب الجارية عليه
بعد البلوغ باعتبار الاسباب الحاصلة قبله كوجوب الوضوء للحدث السابق على البلوغ ولما كان حقيقة الاقرار على النفس هو الاخبار عن ثبوت حق الغير عليه
او سقوط حق له على الغير وكان معنى الطلاق ومهيته الاصلية هو ازالة قيد النكاح وقطع سلطنته على الزوجة الثابتة بالنكاح وكان امرها اليه بعد وقوع
النكاح فكان الاخبار به فيما اذا صدر عن الزوج اقرارا وعن الزوجة ادعاء ولا يلاحظ التوابع واللوازم الخارجة عن المهية في الطلاق والاخبار به كما
والاخبار بهما اذا كانا معا من الايقاعات وامرهما الى الواحد فمقتضى الاول زوال ملكية البضع والثاني زوال ملكية الرقبة ولا يلاحظ الحقوق الثابتة
بقاء الملكية على الزوج والمولى حتى يصير الاقرار بزوالهما اقرارا على الغير واما ما ذكرت من احتمال مدخلية الحجب والاكراه في التهمة بالاقرار وعدمه
فلا دخل لهما في حقيقتهما ولذا لم يؤخذ في احدهما قلت لا يخفى ان ما ذكرت في بيان ما قصدت ولا يضر ما اشتغلنا به ذلك ان الاخبار عن الطلاق لا
يثبت حق الزوجة لاجل النفقة مثلاً لا انه ليس بعدمها ونحن ايضاً لا نقول بان الاقرار بالطلاق بالنسبة الى النفقة يسقطها بل نقول انه لا يضر ما لو
اما ثبوت النفقة فهو حاصل بثبوت الزوجية السابقة المسلمة بل المدلول عليها ضمنا بالاقرار بالطلاق ايضاً وانت ايضا معترف بانه لا يلاحظ التوابع
واللوازم الخارجة عن مهية الطلاق والعتق فكما لا يلاحظ ثبوتها لا يلاحظ نفسها ايضا فحكمها مسكوت عنه حين الطلاق والعتق اصلا وانما يعتبر فلا
واما الحقوق الزوجية وانما الثابت المسلم من الاقرار بالطلاق والعتق سقوط التسلط على الزوجة والعبد بسبب اقراره على نفسه كما ان الايقاع نسبته
الى شخص واحد ولا يشترك معه غيره والعبد انما هو بالنسبة الى شخصين ولا يسقط حق احدهما باقرار الغير على نفسه والاقرار انما يثبت حكما ظاهريا لا
يتجاوز عن المقر الى الغير فلا يقصد اثبات كون قول الزوج طلقت زوجتي بعنوان سقط سلطنتي عليها كاسقاط حق الزوجة نعم لو ثبت الطلاق
في نفس الامر فهو كما يسقط تسلط الزوج يسقط حق الزوجة ايضا واما ما سلمت من كون الاخبار عن حرية عبد الغير اقرارا على النفس باعتبار تملكه
له في الزمان المتأخر عن صدور اللفظ فهو خروج عما بنيت عليه الكلام من كون المعتبر في اللفظ الدال على الاقرار هو الدلالة الاصلية ولا يلاحظ التوابع
واللوازم الخارجية وسلمت ان الاقرار انما هو اقرار عن ثبوت حق لازم للغير عليه او سقوط حق له على الغير وقول زيد ان عمرا الذي هو عبد زيد
حر مثلا لا يدل بالاصالة على شيء منهما لعدم ثبوت حق بالفعل لزيد على عمرو وعدم حق يسقط ولم يخبر عن ثبوت حق لهما عليه حتى يلزم عليه نعم
يدل القول بالتبرع بالالتزام التبعي على انه لو اراد تملكه فيما بعد لا يجوز له فان اعتبرت هذا في تحقق الاقرار على النفس فلم لا تعتبر مثله في الاخبار
عن الطلاق في تحقق الاقرار على الزوجة بسقوط النفقة نعم يمكن ان يقال ان جواز تملك العبد وعليه انه حق من حقوق المخبر فاذا اخبر بحرية العبد
في زمان فاسقط حقه من جواز تملكه وان لم يتفطن بذلك فما اشبه هذا بقول من ان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بانه عالم به مع انه لو كان
التفطن بشرط الخبر وعليك ايضا ان تقول ان الزوج حين الاقرار بالطلاق بان ذلك مستلزم لسقوط نفقة الزوجة فلا يوجب سقوطه فان قلت
انه لازم لنفس الطلاق ومهيته بعد التلفظ به لا ينفك عنه قلت انه لازم للطلاق الواقع الثابت في نفس الامر لا للاقرار بالطلاق كما اشرنا
سابقا اليه الثاني ان نقول من اقر بانه زنى بامراة زيد ثم طلقها زيد بعد حين انه لا يجوز منعه عن تزويجها وانه ليس باقرار على حرمة المراة عليه ابدا الا انه لم يكن
له حق في التزويج حين الاقرار حتى يسقط بل لا يصح لك هذا القول لان جواز تزويج المراة بعد مفارقة الزوج من الحقوق الثابتة بالكتاب والسنة
واقراره بالزنى بها حين كونها مزوجة اقرار بسقوط هذا الحق له وان لم يتفطن لان الزنى يوجب الحرمة فكيف لا يسقط عنه الحرمة الابدية
عند التفطن مع انا نقول لا نسلم ان معنى الطلاق ومهيته الاصلية انما هو قطع سلطنة الزوج الثابتة بالنكاح لذلك امر مترتب على وقوع النكاح
ولذا لم يجز الزوج بلا اقرار ولا خلاف الزوجة في المقابل بل نقول كما ان النكاح والزوجية عبارة عن علاقة بين الزوجين يوجب ثبوت بعض الحقوق لكل منهما
والاختصاص لكل واحد من الزوجين مركب من الاقرار على النفس ثم بعد ذلك من اخرى فكذلك الطلاق عبارة عن رفع هذه العلاقة فلفظ الطلاق
فالاخبار عن كل واحد منهما مركب من الاقرار على النفس بسقوط حق الغير من الاخر وعلى الغير بسقوط حق الاخر منه فاذا قال الزوج اني طلقتها

[illegible]

فهو اعتراف منه بعدم استحقاقها للنفقة فاذا قال الزوج انها مطلقة فهو اعتراف بانه لا تسلط له عليها و الذي اوجب التوهم هنا ان اثر الطلاق تبديد الزوج فظن من ذلك ان معنى الطلاق انما هو قطع السلطنة من جانب الزوج وانت خبير بان ذلك لا يوجب عدم مدخلية شيء آخر في مفهوم الطلاق غير قطع السلطنة نعم هذا انما ينفع في تقديم قول الزوج في الدعوى كما سنفصله وهو امر خارج عن محل الكلام وليس هذا معنى كون الاخبار به اقرارا على النفس لا ادعاء على الزوجة ايضا واقرارا عليها فلا فرق بين اخبار الزوج والزوجة به كما لا فرق في الاخبار بالنكاح والزوجية نعم يمكن ان يوجه معنى قول الزوج حين اجراء الصيغة هي طالق انى قطعت سلطنتى عنها وسرحتها واطلقتها و يتبعها سقوط النفقة وسائر حقوق الزوجية من حيث انها من لوازم هذا الايقاع الواقع خارجا و اما لو طالبت الزوجة نفقة على نفسها من زوجها وقال الزوج اني طلقتك منذ عام فهذا الاخبار منه وقوع هذا الامر المسقط للنفقة لو ثبت وجوده في نفس الامر فهذا لا يفيد الا قطع سلطنته عليه بسبب ان هذا الاخبار مستلزم لاقراره على نفسه و اما بالنسبة الى الزوجة فهو مدع والمرء مأخوذ باقراره مكذبة فيجب تقديم قول الزوج هنا مع اليمين ليس معنا الا الحكم بوقوع الصيغة منه المسقطة للنفقة على طبق الشرع لان مجرد قوله انى طلقتها اقرار على النفس ولا حاجة الى اليمين وسقوط النفقة انما هو لاجل ثبوت الطلاق وسقوط النفقة من توابعه مع انا لو سلمنا ان الامر كذلك فنقول ان الاقرار على النفس لا يستلزم الاقرار على الغير حتى لا يسمع ولا ينافى سقوط النفقة ومن هنا ظهر الجواب بان الاقرار لاثبات النفقة من اجل ان الاقرار على الغير لا يسقط النفقة بل لان المزاوجة السابقة يقتضيها ولا رافع لها على انا نقول دعوى ان الاقرار على النفس وعلى الغير انما يعلم على مقتضاها اذا دل عليهما اللفظ بالدلالة الاصلية لا التبعية ممنوع اذ قد يكون الشيء من لوازم المهية بحصول الشيء ولا يدل عليه اللفظ بالدلالة المقصودة الاصلية فاذا قال رجل لامرأة هذه زوجتي فقد اقر على نفسه بوجوب القسم والنفقة وعلى الزوجة بوجوب التمكين والاطاعة ولا ريب ان وجوب التمكين والاطاعة في الاستمتاع والقسم والنفقة من مدلولات الاصلية فهل يجوز ذلك ان تقول ليس استحقاق الزوج لميراث زوجته من باب الاقرار على الغير حتى لا يسمع او استحقاق الزوجة لميراثه ليس من باب الاقرار على النفس حتى لا يسمع في حق الزوجة مع ابهامها بل يحكم بارث الزوجة عن الزوج ولا يحكم بارث الزوج عنها لعين ما ذكر فان الزوجية على ثبوت الميراث اعلى من دلالة الطلاق على سقوط النفقة وهكذا فظهر من جميع ذلك ان اخبار كل من الزوجين بالطلاق اخبار منه وعن وقوعه منه واما قولك فالطلاق والعتق بل كالعقود والاخبار به فهو كذلك و لكن ليس نفس الطلاق والعتق كالاخبار بهما فان نفس الطلاق مثلا اما المراد به البينونة الحاصلة باللفظ او مبائنه والارتفاع فلا ريب ان كل واحد من تلك البينونات مشتمل على احكام كثيرة متعلقة بكل واحد من الزوجين ولا اختصاص لها باحدهما فكيف يكون ان مفهوم البينونة الحاصلة بالطلاق هو قطع سلطنة الزوج ليس الا و اما يراد به اللفظ المثمر لهذه البينونة والصيغة الدالة على انشاء ذلك مع ايقاعه بهذا القصد فان كان شيء طابق قصده من الزوج فيكون ايقاعه وصدوره من الزوج في الواقع مستلزما لحصول جميع ما يترتب عليه من غير مسلم ولا حاجة الى التمسك بعد كون ذلك اقرارا على الغير حتى يقال انه غير مسموع بل لا يصح التمسك بذلك مع انه لا وقوع هذا اللفظ في الواقع مستلزم لثبوت جميع تلك الاحكام و اما الاخبار من وقوع تلك البينونة الخاصة مع قصد مدلولها فهو ليس الا محض الاخبار من وقوع احد الامرين والاخبار من الوقوع لا يستلزم الوقوع لاحتمال الخبر الصدق والكذب نعم نقول كل ما دل عليه هذا الاخبار مما يضر بمخبره فهو اقرار بالنسبة اليه واقراره على نفسه وكلما دل عليه مما يضر بغيره فهو محض دعوى واقرار على الغير والحاصل ان كون الاخبار بالطلاق والعتق كنفسهما او ان الدعوى بل انما هو مركب من الاقرار والدعوى فقد اختلط الخلط بين نفس الطلاق والاخبار به فقولك ولذا كانا معا من الايقاعات يعني ولاجل ان مهية الطلاق والعتق مهية بسيطة لا تركب فيها وهي الفك الخاص يعني قطع السلطنة لا غير كانا معا من الايقاعات التي لا يصدر الا من واحد ولا يلاحظ فيهما الحقوق الثابتة للزوجة والعبد على الزوج والمولى حتى يصير الاقرار بزوالها اقرارا على الغير فقد عرفت الجواب عنه مفصلا وحاصله منع بساطة المهية اولا ومنع الاحتياج الى ملاحظة الحقوق ثانيا لكونها من لوازم المهية الغير المنفكة عنها ومنع الاحتياج الى التمسك بعد كون ذلك اقرارا على الغير ثالثا لكفاية الزوجية الثابتة بقطع السلطنة في اثبات الحقوق ومنع كون الاخبار عن وقوع المهية مثل وقوعها رابعا مع انا نقول على فرض تسليم كون مهية الطلاق هو قطع السلطنة لا غير نمنع لا نسلم ان الاقرار به اقرار على الغير لا نسلم ان الاقرار به اقرار على النفس مطلقا بل انما هو اذا كان قطع السلطنة مضرا به كما يستفاد من كلماتهم فانهم اعتبروا لزوم الضرر في صدق الاقرار على النفس تنبيها على القول بكون قوله على نفسه متعلقا بالاقرار لا بقوله جائز كما سنشير اليه فقد يكون المرأة مدعية لنفقة عام والزوج يقول قد طلقتك منذ سنة وقصده الفرار عن النفقة وليس تسلط عليها مطلوبا للرجل بل يكرهها ايضا وقد ظهر لك ان هذا الضرر في مفهوم ما نقلنا عن المبسوط ومما ذكرنا ظهر ما في قولك لا دخل للحب والكراهة في النسبة في الاقرار الخ وكما ماخوذية الكراهة في حد الاقرار على النفس ممنوع فان الاخبار بلزوم شيء عليه

في بيان خواص الطلاق و العتق

للغير لا يمكن التجافي عنه لو طالبه ذلك الغير وسقوط حق له لا يمكن استيفاده لو اراد ومضى عليه والزامه ذلك مكروه مبغوض وكانت نفقات عن
مرتهانة القيدين اعني عدم امكان التجافي حين المطالبة والاستيفاد حين الارادة **الرابعة** ان هذا وارد في السنة الفقهاء في مسائل التنازع وانما
انهم يقولون القول قوله او يقدم قوله ونحو ذلك فقد يضمون الى ذلك قولهم مع اليمين وقد يطلقون وهذا ليس معنى النفوذ والحكم البات
القاطع بالاستقلال بخلاف الاقرار فانه ظاهر منه انه ممضى ونافذ وقاطع بالاستقلال في موارد الاقرار فما لا يشتبه في الحكم ولا يختلف باختلاف صور
الدعوى والتجانب فيختلفون في تقديم قول احدهما على الاخر وكيف كان فقبول القول وتقديم القول لا يكونا الا باليمين الا في بعض الصور
الذي يشير اليه بعد ذلك **الخامسة** يعني قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز انه ماض ونافذ وليس المراد بالجواز هو القبول والسماع
كما يقول في الدعاوى يقبل قوله ويقدم قوله ودعويه مسموعة ونحو ذلك ان هذه الالفاظ يستعمل فيما يحتاج اثبات المطلب الى شئ زائد من بينة
او يمين وكذا ليس المراد بالجواز الرخصة في مقابل المنع كما هو واضح ونظيره في الاخبار في غاية الكثرة مثل صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
اذا زوج الرجل ابنة ابنه فهو جائز على ابنه ولابنه ايضا ان يزوجها وصحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن الرضا عن الصبية زوجها
ابوها ثم يموت وهي صغيرة فتكبر قبل ان يدخل بها زوجها يجوز عليها التزويج ام الامر اليها قال يجوز عليها تزويج ابيها الى غير ذلك من الاخبار
ويظهر من ذلك ان الظرف لغو متعلق بجائز لا مستقر حال عن الاقرار فكما ان نكاح الجد محكوم باللزوم والامضاء على ابنه وليس للابن معه
حكم فكذلك اقرار العقلاء ممضى ومحكوم باللزوم والنفوذ على انفسهم ومن ذلك يستفاد الحصر من جهة تقديم ما هو حقه التاخير بالنسبة
الى ما دل عليه الاقرار بالنص فيدل الرواية على عدم امضائه ولزومه ونفوذه على غير انفسهم فهذه الرواية مبنية على المعنى الاصطلاحي الاخبار
الجازم بشئ لازم للمخبر وقد ذكرنا انه قد يكون في كلام واحد اقرار واثبات شئ على النفس وعلى الغير معا ولو بالدلالة التبعية مثل الاقرار بالطلاق
واذ قد استفيد من الرواية اختصاص الامضاء واللزوم فيما هو على نفس المقر فيتبع حكم المفهوم في عدم الامضاء واللزوم فيما هو على الغير **ولك** ان
تجعل الظرف مستقرا وحالا عن الاقرار ويستفاد الحصر ايضا من جهة ان التفصيل بجامع النفي والاثبات في الكلام الى القيد لا المقيد الاخير …
المعنى ان اقرار العقلاء الحاصل على النفس لازم وممضى لا على غير النفس وان جعلته من باب المفهوم الوصفي او اللقبي واردت تضعيف حجيته
فيمكن دفعه بانه قد يصير حجة من جهة القرائن وان سلم عدم حجيتهما كما في صحيحة الفضيل وفي الحيوان الخيار للمشتري ثلثة ايام بعد اثبات الخيار
للبيعين مطلقا ما لم يفترقا والقرائن من اللفظ والعقل والنقل عليه قائمة فانه بمنزلة التعليل بان العاقل لا يكذب على نفسه غالبا ومفهوم …
للاصل ونفي الضرر وغيرهما بل ولا يبعد دعوى الاجماع عليه **فان قلت** لا وجه للاستشهاد بالصحيحين فيما نحن فيه ولا يجعل الظرف لغوا متعلقا
بجائز المتاخر عنه ولا يجعل مستقرا حالا او وصفا للاقرار مع كونهما خلاف الظاهر بل هو لغو متعلق بالاقرار فان استعمال القول وجعل اللغو في قولهم
اقر على نفسه او على غيره اكثر من ان يحصى ويشهد له استدلالهم على لزوم الاقرار بقوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وقوله
… وقولوا الحق ولو على انفسكم **قلت** الاستشهاد بالصحيحين على كيفية دلالة الرواية على المراد بالتشبيه الذي ذكرنا انما هو التشبيه في تعلق الظرف
بكلمة جائز بل **قلت** قد ظهر من ذلك امكان ارادة المعنيين المتقدمين من الجواز ان المراد من الجواز اللزوم كما استعمل في الصحيحين ومن البناء
على ارادة اللزوم يظهر انه لا باس بحمل الرواية على الوجهين اما ان يكون الظرف لغوا متعلقا بكلمة جائز وذلك مبني على جعل معنى الاقرار هو المعنى المصطلح
اعني الاخبار الجازم بامر لازم للمخبر او بان يكون الظرف مستقرا صفة او حالا للاقرار بناء على جعل الاقرار بالمعنى اللغوي الاعم اعني الاخبار الجازم
بثبوت شئ **واما** جعله لغوا متعلقا بالاقرار فان جعل كلمة الاقرار بالمعنى المصطلح فيلزم ان يكون الظرف قيدا توضيحيا والتفكيك في معنى كلمة على
بين هذه الرواية وبين الاية والرواية الاخرى وقد ذكرناهما على الشق الواحد في الاستدلال او التحصيل الحاصل وان جعل بالمعنى اللغوي الاعم …
ح بمنزلة الفصل المقيد للمعنى العام اعني الاقرار المختص في ضمن كونه على النفس حكمه اللزوم لا غير فيرجع الى الظرف المستقر مع لزوم التفكيك …
كما يلزمنا ايضا على الوجه الثاني وقد استشهد بالاية على كون ما نحن فيه ظرفا لغوا **وبيان** ذلك ان استدلالهم بالفقهاء بالرواية الاخرى …
الا من جهة اشعارهما بوجود دليل على اللزوم من الخارج لا في نفس الاية والرواية وذلك لان الغرض المستفاد من كلمة على انما هو ابطال الضرر الذي …
من حكم الشارع باللزوم او المراد بما يضر لو حكم الشارع وهو لا ملا ضرر والاستدلال بالاية وشبهها من الرواية على لزوم الاقرار لا ينافي الا بالمعنى
الاول يعني اشهدوا واعلموا ما عندكم وقولوا الحق ولو كان يضر شهادتكم وقولكم بكم بان يكون اخباركم لكون شئ لازما عليكم واثباتا ونحو ذلك
الاقرار المصطلح الذي حكم الشارع باللزوم بسبب قوله تعالى ولو على انفسكم معناه ولو كان شهادتكم وقولكم مما يضركم بحكم الشارع والاية الاستدلال
المراد ان كان ولو كان هذا القول مما يضر ان حكم الشارع فلا يدل على انه مضر شرعا فلا يثبت من الاية لزوم الاقرار ففي الاية والرواية …

في بيان معنى الظرف في الرواية المذكورة

مبغضة

او المقيد

بالاية

فى الخارج دليلا مثبتا للعنوان من الشئ والأفلا يلزم من الامر بالقول والشهادة بما من شانه الضرر ان يكون الاعتراف به مثبتا للضرر من الشئ و
الافلا اما لو تمكا الشئ به مبدل المستفاد من الاية والروايه فانما هو وجوب ترك الكذب وقول الحق والقول بما فى نفس الامر كائنا ما كان ولا يثبت منه
لزوم الاقرار و اما الضرر المستفاد من كلمة فى اقرار على انفسهم فلا يمكن تنزيلها على ما استفيد من الاية والرواية الاخرى اذ هذه الرواية مسوقة
لبيان لزوم الاقرار بالاصالة فان قيل كما تدل على شهادة على وجود دليل نحو بان يكون المراد اقرار العقلاء على انفسهم بمعنى كون الاقرار مضرا به بحكم
الشئ الثابت من الخارج فلا حاجة الى الحكم باللزوم هنا ويلزم تحصيل الحاصل فلابد من التمحل فى حمل الضرر هنا على ما من شانه الضرر بعنوان ان
اقرار العاقل بما من شانه الضرر على النفس لو حكم به الشارع حكم به انه لازم ثم لا يخفى الفرق بين قولهم فلان اقر على نفسه واشهد على نفسك و
على نفسك واقر على نفسك وبين قولهم اقرار العاقل على نفسه جائز لان الاول انما اخبار عن وقوع نوع من الاقرار على المعنى الاعم او امر بنوع منه
والثانى بيان الحكم لنوع خاص منه بمعنى اقرار العاقل على نفسه لازم ان هذا النوع من الاقرار الموصوف بكونه على الوصف لنفس حكمه اللزوم فصح
الظرف مستقرا جزما لانه بمنزلة الصفة او الحال ومتعلقه عام نحو اقرار العاقل الحاصل فى ضمن كونه على النفس حكمه اللزوم بخلاف الصورتين الاوليين
فانه لا يتصور فيه معنى توصيفية او الحالية او الخبرية فلا يمكن كونه ظرفا مستقرا وظنى ان هذا واضح لا يخفى على من تامل فيه ادنى تامل فاذا تامل
فيما ذكرنا بنظر ثاقب وفكر صائب علمت انه لا يمكن الجمع بين الاستدلال بهذه الرواية مع الاية والرواية الاخرى خاليا من كل عيب عدا البعد
اللفظى الاعلى اول الوجهين اللذين ذكرناهما ثم على الوجه الاخر وان كان اقرب لفظا و اما حمل الظرف لغوا متعلقا بالاقرار فلا يحتج به بوجه فبذا
كله مع انه لم مطلوبنا على هذا الوجه ايضا فانا وان لم نسلم حجية مفهوم الوصف او اللقب ولكن قرينة المقام تقتضيه كما اشرنا الا ترى ان الاستدلال
بالاية والرواية السابقة لها ليس لاثبات اللزوم بل انما هو لاثبات المشروعية كما صرح به فى الدروس وغيره لانا نقول لا معنى لصدق الفقيه
على ان الاقرار وقول الحق هل هو جائز ومشروع ام لا لكون حسن الصدق وبيان الواقع من البديهيات الاولية بل المراد من المشروعية هو الاعتبار
الشرعى بترتب الاثر كما صرح بها فى التذكرة وغيرها والحاصل ان ثبوت مال الغير فى ذمته احدى نفس الامر وانما ثبت ذلك بعلم الحاكم
او البينة فيحكم بوجوب الرد الى ما هو الرابة و اما انه هل يحكم بوجوب الرد بسبب الاقرار وان لم يكشف عن نفس الامر او هل يترتب حكم ويجوز الرد
على هذا مثل ما يترتب على العلم والبينة ام لا فهذا هو الذى يثبت باشارات الفقيه ولذلك ذكر العلامة فى التذكرة بعد الامر والرواية الاحاديث التى
تدل على ترتب الحكم مثل حكاية امر النبى صلى الله عليه وآله بالرجم بعد اقرار ماعز بالزنا وما فى معناها فلاحظ لا يقال ان من اقر بكون ما فى يده خاصة منصوصا من
زيد يحكم عليه وعلى كل ما يعاقبه من الايدى مثل الودعى والوصى والوارث بوجوب الرد فلا اختصاص لنفسه ويسقط به كل حق له ما يوجب اليه مثل
نفقته واجب النفقة وحق الغريم و اما اقرار الولى بعتق عبد المولى عليه فنفوذه فى حقهما وفى حق الوصى والوارث فاذا اقر الاب بنكاح الصغير نفعه فى
حق الحد كذلك واذا اقر بوصول الحق بوصول حقه اليه نفذ فى حقه وفى حق من عليه الحق ويسقط عنه تكليف الوفاء الان بعلم عدمه ونفيا لا يجوز
اذا صار مخالفا يجب ... وهكذا سائر الاقارير لانا نقول لبدا الودعى والوصى هو يد المقر وليس مغايرا له اذ تصرفهما فى المال ليس الا باذنه
وبملاحظته ولا يتصور تضررهما باقراره فان قلت اذ وجوب الرد تكليف يتضرر به ما انما اقتضى تعبا ومشقة وسيما اذا تلف بما يوجب
الضمان وجب عوضه قلت هذا التكليف انما نشأ من اليد فان عليهما الحفظ حتى يؤدى ومن ترك عالما بانتصب فيجب رده
تيان صحته والانهما ما شرعية يجب العمل بمقتضاها ولذلك لا نقول بالوجوب لو وقع فى يد ومرادنا من المفهوم ان الاضرار والاقرار
هو لا يتوجه الى الغير لانه لا يترتب عليه حكم على الغير مطرد الا ان الغالب ان الاقرار على النفس يستلزم نفع الغير فليس المراد نفي مطلق ما يترتب
على الاقرار فى النفس وهذا واضح و اما الوارث فلا يثبت له الحق قبل موت المورث وانما ينتقل اليه ما بقى فى ملك المورث حين الموت مع ان نفوذه
فى حقه لا يجامع عدم نفوذه فى حق الغير والاول مقدم بالفرض فيعمل على مقتضاه وبعد العمل عليه لا يبقى العمل على الاخير صورة امكان وليس ذلك من
باب الاقرار بالمال المشترك بينه وبين غيره لان الشئ لا يخفى والكلام فى وجوب النفقة كما مر و اما سقوط حق من له عليه حق الى سقوط حق نفقة الدى
فما يتراءى الاقرار للغريم وذوى الحقوق لو ادعوا عليه الكذب ففيه تحقق قوله وذلك ليس معناه سقوط حقه انه معنى سقوط الحق باستقلال الذمة و اما سقوط
الحق باستقلال الذمة و اما فى صورة الدعوى فلا يسقط الا باليمين كما سيجئ الكلام فى شاهد والقول بان المراد انه يسقط به حتى فى الجملة ولو كان
من السبب خارج عن البحث اذ الكلام فى الحكم بالسقوط بالاقرار السببية لانا و يظهر مما ذكرنا الكلام فى العبد حرفا بحرف فى سقوط نفقته للعبد
انما هو لاجل ادعاء العتق المستلزم للاقرار على نفسه والنسب الى النفقة وكذا الكلام فى النكاح انه ينجر الى الدعوى وقبول القول مع اليمين ليس
معنى نفوذ الاقرار كما لا يخفى ومما اشرنا اليه و يظهر بالتامل فيما ذكرنا الجواب عن ابطال الاختلاف و بالجملة مرادنا من دعوى الحصر ان اقرار العقلاء

انقر
بين الوجهين
ان لاوف اقرالهدمه
استحقاق الوارث ونحوهما
يمكن ان يتعلق به الاستحقاق فلا
يترتب الاقرار ثمرة بالنسبة الى الوارث
فى حال الحيوة لعدم استحقاقه
وانما ذلك نظر المعدوم وبعدما يتحقق
الاستحقاق فانه كان الاستحقاق
موجودا او ... بعد الموت
فلا يترتب عليه ثمرة بالنسبة اليه
بعد الموت لان ... النسبة
الى المطرانة ... فى الحيوة
فلا يتوجه ... بالاقرار
ايضا ... فتأمل

نافذا اذا كان على انفسهم لا يفيد الا ان ذلك لا يثبت به شيء آخر حتى ثبوت ذلك الحق بعينه للغير وما يترتب عليه ونحو ذلك ايضا **و** هذا اوضح **و** بالجملة
الخبر على ان المراد منه ان اقرارهم على انفسهم فيما يتعلق بهم نافذ مطلقا النسبة اليهم اصالة او بالنسبة الى غيرهم فيما يترتب عليه تبعا وعلى هذا ابناء الاقرار
فالتصرف المقرّبه ان كان مما يستلزم المقر فيه غيره كعقد النكاح مثلا لم ينفذ الا في حقه خاصة وان كان مما يختص به نفذ بالنسبة اليه اولا وبالذات
وبالنسبة الى غيره ثانيا وبالتبع **و** على هذا فالحكم المتصرف يعتمد حكم العين التي عليها يد المقر خاصة او مع غيره ولما كان كل من ابطال النكاح وازالة
الطلاق حقا مختصا بالزوج لا ولاية عليه لاحد فاقراره بالطلاق اقرار على حق نفسه واخراج للامر من يده فاذا سمع كان ثابتا مطلقا ولا يعتني بالنفر
المذكور اصلا **اقول** قد يكون الطلاق موافقا لغرض الزوج فلا يكون اقراره على النفس كما يكون اقرار اهليها او تجيء فيتوقف الى رضا الها ومدعى على اقرار
ولاريب ان الطلاق مما يتعلق به فكيف يتمحض فتوى به اقرار العقلاء على انفسهم جائز ان اقرارهم على انفسهم فيما يتعلق بهم جائز مطلقا بالنسبة اليهم
اصالة او بالنسبة الى غيرهم تبعا **و** لاريب ان الطلاق من حيث هو ليس بمعنى الاقرار على النفس وان جعلت المراد منه هو الجنبة التي هي اقرار على النفس فلا
معنى للتعميم والقول بانه مسموع بالنسبة اليه اصالة او بالنسبة الى الغير بالتبع **فان قلت** انه ايضا ان الاقرار بالطلاق اقرار بما لا يتعلق به وفيه
وفي معناه ان ازالة قيد النكاح وحق ملكية البضع كما ان العتق متعلق بالمولى وفي يده وسلب ان الحق الملك ونفي تبعة العبد عن العبودية فانما قال هذا
القيد بزوال ملكه وما ينفك في ذلك بترتب حق آخر للزوجة والعبد على حق ملكية البضع والرقبة ما داما ثابتين وكان الزوجة كالبائع بعينها بعوض
الصداق لا بشيء آخر من النفقة وغيرها ولا دخل لغير تمليك البضع في عوض الصداق في حقيقتها فالطلاق المختص بالزوج هو قطع ذلك الملك فلا
يبقى شيء آخر **قلت** قد ظهر مما ذكرنا سابقا الجواب عن ذلك **و** نقول هنا ايضا لا يخفى ما فيه من الخلط فان كون معنى الطلاق ازالة قيد النكاح
وحق ملكية البضع لا يستلزم كون الاقرار به مستلزما لذلك وكذا الكلام في العتق **قوله** ولا ينافي في ذلك التفصيل انما اقيل الترتيب ما دام الحق
ثابتين فما الذي رفع الحقين حتى يترتب عليهما حق آخر والمسلم في رفعهما انما هو اذا تحقق الطلاق والعتق في الخارج ولا نسلم رفعهما بالاقرار الا
للزوجة والعبد انكار وقوع الطلاق والعتق والاقرار انما يسقط ما يختص بالمقر ويتصرف به لا ما هو حق للآخر بالعقد الثابت من النكاح وشبهه
**واما** القول بعدم دخول شيء آخر في حقيقة النكاح الا تمليك الزوجة بضعها بعوض الصداق فهو توهم اذ وضع النكاح الدائم لحصول النسل وقطع
باستمتاع كل منهما من الآخر فيستحق الزوجة مضافا الى الصداق التمتع من الزوج ولو كان محدودا في الضجعة والمواقعة كما ان في جانب الزوج ايضا
محدود بغير حال الحيض ونحوها وكذا طلب النسل فلا يجوز العزل بدون اذنها **و قد** عرفت منع تخصيص ماهية الطلاق في رفع السلطنة بل هو
**بالجملة** هذا المحل مضطرب غاية الاضطراب لا سيما ما ذكره الحكم في اللفظ وتفسيره ما اورد كلام المعصوم على هذا بيان ان الاقرار بما يتعلق
بالمقر ويختص به كالطلاق موجب لامضائه وسماعه وترتب احكامه **و** لاريب ان الطلاق هو الماهية التي من شانها منع الزوج عن التسلط على الزوجة
واسقاط حقوق الزوجية عنه فاذا سمع ذلك وامضى فلا فرق بين الامرين بان يكون احدهما بالاصالة والآخر بالتبعية بل هما مسموعان بالاصالة وح
فيكون قيد على انفسهم لغوا **و** ان اريد ان سماع ذلك انما هو من جهة حصول الاقرار على النفس ففيه انه **اما** ان يكون سماعه من جهة انه نفس الاقرار على
الغير ان فيه التقدير من دون قرينة عليه غير صحيح في كلام الحكيم **و اما** ان يكون سماعه من جهة انه مشتمل على الاقرار على النفس **فاما** ان يراد من
الحيثية التقييدية فح كيف يقتضي سماعه من هذه الحيثية سماعه من الجهة الاخرى وان كان تبعيا ايضا فعدم الاشتمال من هذا الطلاق ما هو اقرار على
النفس بعينه وهو اسقاط التسلط عليها لاغير مثلا فيصير الحديث ح لنا لا علينا **و اما** ان يراد من الجهة الحيثية التعليلية فهو يستلزم ان يسمع
وجه فيه هذا العلة وان كان من حيث احد جزئيه كالنكاح ايضا لانه ايضا مشتمل على الاقرار على النفس والتزام حقوق الزوجية الا ان يكون العلة كل
مع كونها في مادة تختص بالمقر **و** هذا ايضا في حقيقة العلية كما لا يخفى **فان قلت** لا يستلزم لغوا ولا تقديرا فان المقيد هو الاقرار المقيد على
انفسهم باق على حاله والحكم المطلق بالجواز باق على اطلاقه فيجوز على النفس وعلى الغير وان الاقرار ان حمل على المصطلح فالقيد للتاكيد على ان
ولا يكون لغوا الا ان التاسيس على اي حال والمراد ان اقرارهم على انفسهم نافذ مطلقا وان اقتضى اسقاط حق الغير ثابت على وجه التبعية فسماع ذلك انما
هو من جهة انه اقرار على النفس بالاصالة وعلى الغير بالتبع فهو اقرار مشوب بالدعوى **قلت** لا يخفى ان الحكم يفيد الجواز المطلق على اطلاقه مع ملكه
من التفصيل بارادة اسقاط ما عليه بالاصالة وما على الغير بالتبع تناقض **و اما** بناء الاقرار المقيد بالحقيقة ايضا انه **ان** اريد المعنى المصطلح
وكان القيد للتاكيد فهذا التاكيد اوضح شاهد على ان السماع انما هو بالنسبة الى ما هو على نفسه لا ما هو على غيره اصالة كان او تبعا **و ان** اريد
المعنى اللغوي فالامر اوضح لان القيد بعلى انفسهم ح بمعنى التعليل والاضرار كما كان على غيرهم فما وجه اقتضائه اسقاط الغير الثابت على وجه التبعية
فقولك ان سماع ذلك انما هو من جهة انه اقرار على النفس بالاصالة وعلى الغير بالتبع اول الدعوى ولا برهان عليه مع اعترافك بانه مشوب بالدعوى

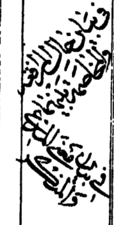
والدعوى فما لا يثبت الحكم بمجرده او بتعطيله ايضا ان اقرارهم على انفسهم ليس له نسبتان بل هو امر واحد واما النسبتان فالنفس لطلاق مثلا الى المقر
وهو ليس نفس الاقرار على النفس **واما** التفريع بقوله فالنص في المقر به فهو يشعر بان العلة هو كونه مما يتعلق به ويختص به بمعنى انه كان ما هو فيه من
حقوقه او عليه ولذا كان مما هو مشترك مع الغير فلا يسمع الا ما كان اقرارا على نفسه **و**هذا اعتراض عن ملاحظة غاية الاقرار على النفس رأسا **و** لا ادري
كيف يعبر بمعنى قوله اقرار على انفسهم جائز ان الاقرار اذا كان فيما يختص به فيسمع سواء كان له او عليه واذا كان فيما يشترك معه غيره فلا يسمع الا
ما كان عليه **مع** ان ذلك محض دعوى لا دليل عليه ايضا فلا ريب انه لا يمكن الحكم بثبوت الطلاق او النكاح في الواقع الا مع فرض تحققهما
في الخارج بتمامها فما يسمع من الاقرار في حق مدعي النكاح ظاهر البين من جهة سماع الاقرار بالايجاب فقط او القبول فقط حتى يثبت بسببه احدهما
فقط اذ لا ثمرة لاحدهما فقط ابدا فلا بد من فرض تحقق الاقرار بالمجموع فيرجع القبول وحكم القبول الى كونه اقرارا على النفس وعلى الغير وهو كما يختلف فيه
كان مشتركا بينهما يختلف بحيثية فيما يختص باحدهما فلا وجه للفرق بينهما **فظهر** من ذلك ان التقدير قوله فيما يتعلق به لا دليل عليه بل فاسد لانه
موجب لالغاء قوله على انفسهم او تخصيص الرواية بمثل الطلاق والعتق **فان قلت** انه رتب كلامه على التقدير الضائع بل استنبطه عن لفظ اقرار
كما ان المدلولات الالتزامية **قلت** ان قوله فيما يتعلق به اما ان اريد به المعنى المساوق لقوله على انفسهم فيصير تاكيدا بعد تاكيد وان اريد من الاقرار
المصطلح فلا مجال لارادة التقوية بالنسبة الى الغير بتا ايضا فكذا لو اريد معنى اللغوي لانهما مقيدان له وان اريد به ما يختص بالمقر كالطلاق والعتق لا
ما يشترك بينه وبين غيره فتح لا مناص عن التقدير الضائع الذي لا دليل عليه وهو خلاف الاصل والظاهر وموجب لتخصيص الرواية بمثل الطلاق و
العتق واخراج غيره من الاقارير الواردة على العقود والمعاملات **و**هو كما ترى **قوله** وعلى هذا فحكم الصدوق الخ هذا فاسد مع الغاء قوله الاقرار
للغير فيما لا ايثار كالصدوق انما يسمع في الكل بخلاف ما لو شاركه غيره فان اقراره لذلك اقرار على النفس وعلى الغير الذي هو شريكه في البيع او الطلاق
ونحوه فما يختص به مشتمل على ما هو حق له ولغيره معا فالاقرار به اقرار على النفس وعلى الغير فهذا خلف **قوله** ولما كان لا فائدة في ثبوت الولاية
اختصاصه لا يوجب كونه اقرارا على نفسه كما لا يخفى بل هو اقرار على النفس من حيث هو قاطع لتسلطه واقرار على الزوجة من حيث انه يسقط الحقوق بها
**اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم** ان الاشكال في المسئلة في مقامين **الاول** ان حكم المرأة بينها وبين الله اي شيء وكيف حكم غيرها من باب الحسبة
**والثاني** ان المخاصمة بين الزوجين كيف يرتفع وكيف حال المرأة عند التنازع **اما المقام الاول** فنقول ان علمت المرأة بصدق الزوج فلا بد ان
تقبل قوله ويسقط حقوقها كما يسقط حقوقه ويجوز لها التزويج بغيره ويجوز لغيرها مباشرة امر تزويجها وليس لمنعها من باب النهي عن المنكر
ولا اشكال في شيء من ذلك وان علمت بكذبه فلا يجوز لها قبول قوله في جواز تزويجها بالغير **و**اما في اسقاط حقوقها فلا شبهة في امكان سقوط
في نفس الامر ولكن الامر في اسقاطها بيدها وهي مختارة في الاخذ بالاستيلاء الى الحاكم او التقاص ونحوهما وعدمه الا ان يلزمها وجب مثل الاضطرار
الى النفقة بحيث يتوقف ابقاء الحيوة باخذها او نحو ذلك فيجب عليها المطالبة الخ **و**اما حقوق الزوج فقد اسقطه هو باقراره اذ اقرار العقلاء على انفسهم
مسموع **نعم** لو كذبت في طالب حقه فعلى المرأة ان يوفيها بينها وبين الله وان لم تكن ماخوذة عليها في ظاهر الشرع **و**لذا اذا كانت جاهلة بالحال
ولم يمكن الزوج متهما فلا يجوز تكذيبها اياه بمجرد تلك المسألة وتكذيبه بدون حجة **و**الظاهر جواز قبولها قوله لو كان ثقة **و**المراد بالجواز هنا
ما يشمل الوجوب يعني يجب تصديقه فلا يجوز لها مطالبة حقوقها منه ويجوز لها التزويج بالغير ونحو ذلك وكذا لغيرها المباشرة في امر تزويجها
بالغير واجراء الصيغة من قبلها ونحو ذلك لان ذلك اخبار صدر عن مسلم ثقة وقول المسلم وان كان ثقة محمول على الصحة **نعم الا** انه انما عارضه
شيء آخر مثل قول مسلم آخر و[illegible] او اشتغال ذمة فلا بد من النظر فيه **فنقول** فيما نحن فيه ان لوحظ كونه اخبارا عن ضرر نفسه فيتعين انه
اقرار او يسمع على نفسه بالخصوص فانه مع انه اخبار مسلم معتضد بالاعتبار وهو ان العاقل لا يكذب على نفسه بشيء يضره فهو خبر واقرار معا وان
من حيث انه اخبار بما يوجب حل وثاقه وزوال استصحاب ممنوعيتها من تزويجها بغيره فان كان ثقة فيجب قبوله لانه خبر صحيح وخبر الواحد حجة
شرعية اذا لم يعارضه ما هو اقوى سندا ودلالة بل لا يبعد الاكتفاء بمحض الظن والوثاقة وان لم يكن المخبر عادلا كما هو الاظهر عندي في خبر الواحد
بل لا يبعد الاكتفاء بعدم الاتهام بل هو متعين لان ما دل على حمل قول المسلم على الصحة اقوى من هذا الاستصحاب **و**يرشد الى هذا تتبع ابواب
الفقه مثل قول من يخبر باشتراء مال الغير فيجوز تملك اشترائه منه وان كنت عالما بكونه مال الغير ويجوز اجراء الصيغة بدعوى اجازتها
وكالة ان اخبر بموت زوجته الرابعة مع علمك بكونه [illegible] الاربع وكذا في نكاح الاختين اذا اخبر بموت الاخرى او طلاقها وان كنت عالما به وكذا نقل
الخامسة والاخت يجوز التزويج باخبار الزوج عن موتهما او طلاقهما **و**من هذا القبيل قول القاسم والمترجم ونحوهم وجواز نقل قول
المطلقة ثلثا لزوجها الاول انه تزوجها [illegible] المحلل في نفسي **و**الشيخ حكموا باستصحاب كونها ثقة موافقا للصحيح الوارد فيه وكذا نقل [illegible] كل مرة

مدّعى فوت زوجها او طلاقه اياها كما هو المشاهد في غير ذلك من المواضع التي لا يحتاج حاجة الى ذكرها والاستصحاب المانع منا موجود في كل المذكورات
مع أن اصل ذلك الاستصحاب في الاغلب ناش اما من فعل مسلم او قوله فكما انا نكتفي في اصل المزاوجة والملك وغيرهما بقول المسلم ونحكم بحصولها فكذلك
في قطع انحلاليهما فانا وجدنا رجلا وامرأة يعترف كل منهما بالزوجية بينهما نحكم بصدقهما فيسمع قول كل منهما في انحلاله وقطع علاقته عن الاخر ايضا
ما لم يعارضه انكار الاخر **والحاصل** ان اخبار المسلم ان كان على ضرر نفسه فهو خبر بعنوان الاقرار وان كان على ضرر غيره ولاجل نفسه
او من يقوم مقامه فهو خبر بعنوان الدعوى وان كان يثبت حقا لا لنفسه ولا لغيره فهو خبر بعنوان الشهادة وان كان يثبت حكما لا يعارضه غيره
من الامور المذكورة وليس له مزاحم بالفعل فهو خبر محض وان كان قد يعتبر اقرارا كما مر الاشارة اليه و ما نحن فيه من هذا القبيل فلا بد ان يسمع منه
انا لو لم يكن متهما اذ هو خبر مسلم لا معارض له سيما اذا اسقطت المرأة حقها ولكن نريد ان نعرف جواز تزوجها بالغير اذ الامر الذي كان مانعا عنه
هو يد الزوج عليها وكونها تعبدا له والمفروض ارتفاعها باقراره فاقرار الزوج متضمن لامور احدها اقراره على نفسه باسقاط سلطنته وعليها في
الشك فاخبار بسقوط حقوقها والثاني كونها خلية عن المانع بحيث يجوز لها التزوج بغيره وبينها وبين الله والاول سقط باقراره من حيث انه اقرار
على نفسه والثاني باسقاط المرأة حقها بالفرض فيبقى اخباره من خلوها عن مانع التزوج بلا معارض فان كان الزوج ثقة فالامر واضح والا فيجوز ايضا
بل ايضا وان اعتبرنا عدالة المخبر وقطعنا عنه حتى في غير الحديث المصطلح كما هو مورد اية النبأ من جهة المفهوم واخذ العموم في مفهوم الخبر ومنهجه في مقام
الشهادة غير مسلم مطلقا كما يستفاد من استدلالهم بالاية لحجية الخبر مع ان مورده الواقعة الخاصة كما لا يخفى و ذلك لان المسلم من لزوم اعتبار العدالة
انما هو اذا اريد بالخبر اثبات تكليف وشغل ذمة ونحو ذلك مما يكون اقوى منه والمفروض فيما نحن فيه عدم معارض المخاصم الاقوى و كيف كان فالظاهر
جواز العمل بقوله وجوبه كما هو المراد في جواز العمل بخبر الواحد كما هو واضح و ما يتوهم ان الزوج مخبر بين التصديق والتكذيب فان صدقته فيجوز لها
التزوج بالغير والا فلا فهو بمعزل عن التحقيق اذ لا معنى لابتناء حكم الله على خيرتها التخيير و مما يؤيد سماع قول الزوج هو الاخبار الواردة في
قول الزوج للمزوجة اعتدي في لزوم العدة و ما يتوهم ان قوله يساوي مع قول الاجنبي لو اخبرها بالطلاق ففيه ما لا يخفى اذ يد الزوج ثم مانعة
عن صحة ... فيعتبر فيه العدالة كما يعتبر في المدعي على ذي اليد في سائر الاموال والحقوق و الظاهر ان الاخبار بالنكاح ايضا كذلك فلو قال اخبر رجل
امرأة ان اباك قد زوجك اياي في حال صغرك فلا مانع من القبول والتمكين الا ان تدعي كذبه او تتهمه فترافع الى الحاكم و قد صرح بما يقرب
مما نحن فيه سيد المحققين ره في شرح القواعد النافع في مسئلة ادعاء المطلقة ثلثا الطلاق والتحليل للزوج فقال يسمع لانه دعوى لا معارض
لها ولان قبول قولها في ذلك ليس ابعد من قبول قول ذي اليد في انتقال مال الغير اليه ونحو ذلك مع اتفاقهم ظاهرا على قبوله فيه انتهى و ليس
ذلك الا لعدم مقاومة استصحاب المنع لما دل على لزوم حمل قول المسلم على الصحة سيما بالنسبة الى من يريد التزويج بحيث قول الزوج مع سكوت الزوجة
وجهلها بالحال **ومما** ذكرنا ظهر حال ما لو كان الزوج ثقة او غير متهم و اما لو كان متهما فلا يبعد القول بجواز سماع قوله ايضا اذ ليس ما
يعارضه بالفرض الا الاستصحاب و لا يبعد ترجيح ما دل على حمل قول المسلم وفعله على الصحة مطلقا على هذا الاستصحاب كما في نظائره لكن ...
الاحتياط وترك الزوج للمرأة حتى يظهر لها حقيقة الحال كما يغيب عليه فتوى المشهور في المطلقة ثلثا والصغيرة الدالة عليه **و اما المقام الثاني**
وهو بيان حال المرافعة والمخاصمة وهو اما بتكذيب الزوجة اياه صريحا وقطعا او انها تظن كذبه او تقول اني لا ادري حتى يثبت عندي سقوطه
ولا علم لي بسقوطه فهو باق على حاله اما الصورة الاخيرة فالظاهر عدم سماع دعويها لانه ليس لها شيء يعتمد عليها الا الاستصحاب والمفروض انه لا
ينكر قوله ولا تكذبه فلا بد من تصديقه لما مر **و اما** الصورة الثانية فسماعها موقوف على سماع الدعوى الظنية و الاظهر عدم سماعها فلها
ان تحلفه على عدم الكذب وليس لها الرد كما حققناه في محله **و اما** الصورة الاولى فلا ريب ان دعوى الزوجة مسموعة و لكن الاشكال في تقديم قول
ايهما و ما يتوهم من تقديم قول الزوج باليمين فهو مما لا يلتفت اليه والكلام في انه متوجه اليها او اليه **ولا بد** في تحقيق المقام من تمهيد مقدمة
في تحقيق معنى المدعي والمنكر وبيان معنى قولهم البينة على المدعي واليمين على من انكر **فاعلم** انهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من
يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او الظاهر فاذا تواردا فلا
اشكال وان كان مواضعا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل والظاهر فتعرف المدعي والمنكر من فروع هذا الاصل و لعل ما يظهر من بعض
الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة نظرا الى
ملاحظة المآل والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح به بعض المحققين في الايضاح **ثم** ان مرادهم من الظاهر اعم من ان يكون
ذلك من جهة غلبة الظن العادة او العرف او القرائن او لحصول الظن من جهة ان الاصل حمل المسلم على الصحة وظهور ذلك في غلبة الظن و هذا

في تتمة الثاني من القواعد ... في حكاية الشهادة على ... منه قدس سره

في ان الزوج ... اخبر ...

لعل وجه التأمل عدم ثبوت المعارض لدعوى التحليل لا يوجب حليتها على من حرمها ... من ذلك الكلام ... منه ره



في بيان معنى النزاع وفي بيان ان النزاع ...

التعريفات من المصطلحات الفقهية فالمهم بيان المأخذ من جانب الشرع ولما كان موضوع هذا الباب والعلة الغائية لعقد البحث فيه دفع
النزاع بين العباد فلا بد اولاً من ملاحظة معنى النزاع فنقول ان النزاع عبارة عن قضيتين متخالفتين واردتين على موضوع واحد من شخصين
او اكثر من ذلك لما يحصل باثبات صريح او نفي صريح مثل ان يقول احدهما لي عليك كذا ويقول الاخر ليس لك علي ما ادعيته او ليس علي شيء
او ما يتضمن ذلك مثل ان يقول لي عليك من ثمن فرسي كذا ويقول الاخر ما اشتريت منك شيئا وهكذا واما يحصل بقضيتين متخالفتين
او اكثر من جهة التناقض اولا وان استلزمته بالعرض مثل ان يقول احدهما ارض عندك كانت بالاجارة والاخر يقول بالاعارة او يقول احدهما
وقع البيع في حال الرضا والاخر يقول في حال الاجبار او يقول احدهما في حال الكبر في حال الصغر او يقول احدهما انه الكيل والوزن والاخر يقول
نقص واما يحصل بين شخصين مثلا احدهما يدعي الجناية او الاتلاف على الاخر مثلا والاخر يقول اني لا اعلم بما ذكره وهكذا فقد جعل الشارع
معيار رفع النزاع امورا مثل الاقرار والبينة واليمين اما الاقرار فانما جعله نافذا على المقر اذا كان مما يعود ضرره اليه على تفصيل ذكره
في محله واما البينة واليمين فقد استفاض بل تواتر النبوي عنه صلى الله عليه وآله بان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه او على من انكر ووقع
الاشكال في فهم هذا الحديث الذي هو معيار رفع النزاع من وجهين احدهما بيان مراده عليه السلام من المدعي والمدعى عليه حقيقة و
والثاني بيان معنى هذا التفصيل وبيان المناص في صورة عدم التمكن منهما او من احدهما فنقول ان الالفاظ اذا لم يثبت فيها حقيقة
شرعية فيرجع فيها الى العرف العام على الاصح ولا ريب في دخول ما هو اثبات صريح ونفي صريح او ما يتضمنهما او ما يستلزمهما مع كون احدهما
اظهر من الاخر في عموم الرواية فيقال للمثبت الطالب انه مدع ولمن نفاه انه مدعى عليه ومنكر ولا اشكال فيه انما الاشكال في القضيتين
المتخالفتين بالتضاد كالاجارة والاعارة فانا ان اعتبرنا الانكار الضمني الحاصل من جهة التضاد فهو موجود في الطرفين فكل واحد منهما
مدع ومنكر فلا يحصل المناص بالعمل بالرواية على ما هو الظاهر منها وان لم نعتبر ذلك فلم يندرج تحت الرواية اصلا وكذلك فيما لو ادعى احدهما
شيئا وقال الاخر لا اعلم بذلك وعدم اندراجه تحت الرواية اظهر اما المقام الاول فنقول انا ادعينا ان معنى المدعي في العرف هو من
يقصد اثبات امر خفي فلا بد من التحري في الموارد المذكورة ان اي الطرفين اخفى من الاخر وايهما اظهر كما انه لو ادعى الاظهر كونها اجارة لان الاصل عدم
انتقال منافع مال الغير بلا عوض والاصل عدم اشتغال ذمة الغير بالاجرة فهي عارية والاظهر الاول لاعتضاده بعموم على اليد ما اخذت
حتى تؤدي ونحوه وهكذا ومدعي النقص في الكيل والوزن اذا كان هو المشتري فيقدم قوله لان العادة تقتضي بان اهتمامه في ذلك اكثر من البائع
فاذا تعين من هو طالب الخفي فيندرج في الرواية ويتوجه عليه البينة ولا يبقى للاخر الا اليمين لو فقد البينة وان لم يتبين المدعي على ذلك
عرفا فلا يستدل بالحديث فيمكن ان يتوقف في اصل الحكم في المثبت الصريح والمنكر الصريح هو هذا على خفاء مطلب الطالب وظهور براءة المطلوب
منه من جهة الامور الخارجة العامة كاليد وبراءة الذمة و لا فكلامهما مسلّمتا قولهما محمول على الغالب فجرى فيما نحن فيه ايضا وبذلك ظهر انه لو
فرض كون مادة من موارد المدعي الحقيقي الذي لا ريب في صدق اللفظ عليه عرفا لاجل كونه اثباتا في مقابل الانكار مع صراحتهما وكونه في صدد
اثبات ما هو خفي بنوع مخالف للاصل والظاهر وترك لو ترك لكن كان تشخيصه عرفا بقرائن خاصة مخصصة يفيد كمال الوضوح دعواه لا يخرج
عن مدلول الخبر كما اذا طلب اللوث لمدعي الدم فانه لا ريب ان من يدعي القتل على احد وهو ينكره وان اسمهما مدع ومنكر حقيقيان من حيث الصدق
العرفي والوضوح والخفاء الكلي الحاصل بسبب نوع الدعوى وان كان طلب المدعي اظهر بسبب اللوث من طلب المدعى عليه براءته ومع ذلك
فلا يقال انه منكر حتى يكتفى فيه بيمين واحد بل هو مدع وكان لا بد عليه بمقتضى الحديث اقامة البينة لكن الشرع خصص الدماء بثبوت القسامة
على المدعي احتياطا فالمثبت بالظهور والخفاء في تحقيق المدعي احتياطا والمنكر انما يحتاج اليه غالبا فيما لم يظهر كونه مدعيا لولا الرواية عرفا وكذلك
لو ادعى رجل صالح متق على فاسق متغلب شيمته التغلب والغصب اخذه بالرضا فلا محافظة طرد القاعدة في طريقة النزاع وعلى هذا فما ترى
قد يقدم قول من يصدق عليه عرفا انه مدع مع يمينه مع انه خلاف مدلول الرواية فوجهه انه مستلزم لتجديد دعوى اخر لصيرورتها
منكرا او بعدم امكان اجراء الرواية من جهة اخرى وهو ان مصداق الرواية انما هو في صورة الامكان فقد لا يمكن البينة للمدعي لعدم وجودها ولا
اليمين للمدعى عليه لعدم علمه كما في صورة ادعاء العنين المشروط سماعه بثبوت جهلها له الثمن اذا ادعاها واذا لم يمكن اثبات جهلها له بالبينة فقد لا
يمكن لمنكرها اليمين ايضا لعدم علمه بعدم علمها فيلزم سقوط الدعوى بدون بينة ويمين ومن هذا القبيل ادعاء الزوجة كون اذنها بالتزويج
جبرا من الشرع سوى كراهتها لذلك وثبوت الجائر الامر اياها بذلك المعروف لها بما يلزمها فقد لا يمكن للزوجة اثبات المجبورية حال الاذن وقد تمكن
الزوج ايضا من اليمين لعدم علمه بعدم رضاها حتى يحلف فالاظهر في امثال ذلك تقديم قول المدعي مع يمينه لما ستبينه بعد ذلك من

هو كذلك ... على احدهما ... على الاخر ...

وفي بيان حقيقة المدعي والمدعى عليه

فالمثبت

تنبيه في تمييز المدعي من المدعى عليه

انه ادعيهما تحت عموم الاخبار الدالة على ان قاطع الدعوى اما البينة واما اليمين مع حمل الحديث المتواتر على صورة الامكان كما بينا مع امكان
ان يقال انه يصدق على خصمهما المدعي من جهة انهما يدعيان شيئا ظاهرا جليا وهو تحقق امر خفيا فان سبق الاخبار واستصحابه سيما اذا انضم قرينة
اخرى مثل حضور الجابر حين العقد وكون الرضا مخالفا للاصل وكون المرأة لم تعرف بقصدها وارادتها يفيد ظهور مطلبه لا يقال ان اكتفاء
القرينة الخاصة بالمقام ليس مما يمكن ان يصير مناط الرفع للنزاع الذي يستدعي اطراد القاعدة لانا نقول ان ظهور كون اقرار ومثل هذا الشخص
حجة بعنوان الكلية قاعدة فيكون من كلتا القسمين الظاهر ويصير معيارا وهذا ليس من باب اللوث في مدعي الدم اذ قد بينا ان هناك يميز المدعي
والمنكر بحسب العرف واللوث امر زائد افاد تقديم المدعي واعتبروه في الدماء للدليل والا فمقتضى عموم الخبر المتواتر عدمه وكذلك مدعي الظهور في
مدعي جهالة الثمن في دعوى الغبن لكونه مما لا يطلع عليه الا هو غالبا مع مطابقته للاصل ولزوم العسر والحرج فبذلك يصير بمنزلة المنكر لكونه
خصمه مدعيا للاخص منه فان قلت انه قد صرح ظهور فعل المسلم المستفاد من الادلة مقتضية لحمله عليها وكان عليه وقوعه على الوجه الصحيح والشك
المذكور ان ينافيها فانها على ما ذكرت قلت ان هذه القاعدة اقتضت جعل المعيار في تقديم قول مدعي الصحة هو غلبته صحة فعل المسلم او ظهوره
فعله في الصحيح من جهة اسلامه مع ان بعضهم خالف في ذلك فمنع بعضهم من كونهما اجماعيا يحتاج الى تامل في تحقيق مواضعه فانها ليست
كلية فقد تراهم يقدمون قول مدعي الكبر اذا تنازع البائع والمشتري في وقوع البيع في حال الصغر او الكبر وكذلك مدعي الافاقة او الجنون اذا ادعى
اذا تنازعا في وقوع البيع حال الافاقة او الجنون تمسكا بحمل فعل المسلم على الصحيح للظهور او الغلبة في وقوع معاملاتهم في حال الكبر والعقل مع ان الحق
انه لا بد فيه من تفصيل فان تقديم مدعي الكبر انما هو اذا كان نزاعهما في وقوع البيع حال الكبر والصغر لا في حصول الكبر والعقل في حال البيع يعني
مع معلومية التاريخ وكون الصبي مشكوك البلوغ في ذلك الحين لا يمكن ان يدعي ان الغالب في مثل ذلك الصبي انه كبير فدعوى ذلك يحتاج في
مجهول التاريخ مع عدم نزاعهما في نفس الكبر والصغر فهو تقديم مدعي الكبر والعقل ليس على ما ذكروه وكذلك دعوى كون حال المرأة المسلمة
راضية في اذنها فالبائع غير مجبورة في نكاحها الا انه في مثل هذا القسم الذي تجويزيتها مستمرة سيما مع حضور الجابر المخوف له حال الاذن والعقد
وان كان ساكتا وهكذا وعلى هذا فينقلب الحال ويصير ظاهر الفساد لاعتضاده بالاصل فيصير مدعي العقد مدعيا الامر رجوع واما المقام

معلومة ٢

في حكم ما لو ادعى المنكر عدم العلم

الثاني وهو الذي يقول المدعى عليه لا اعلم فنقول ظاهر الاصحاب كما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه وصاحب الكفاية رحمهما الله ان اليمين على المدعي مع
ان ذلك لا ينطبق على قاعدتهم المستفادة من الخبر المتواتر ومقتضى كلماتهم انه لا يكتفي من الحالف بنفي العلم ولا يجوز له الحلف بنفي استحقاق
المدعي لعدم علمه بذلك فلا بد من رد اليمين وان لم يرد فيقضى بالنكول لو قيل به او يبعث اليمين على المدعي لو لم نقل به واحتمل المحقق الاردبيلي
رحمه قويا عدم القضاء بالنكول في الصورة المذكورة وان قيل به في غيرها بل يجب الرد واحتمل الاكتفاء في الاسقاط بيمينه على عدم علمه بذلك
وقال صاحب الكفاية لا يبعد الاكتفاء بالحلف على نفي العلم ولا دليل على نفيه اذ الظاهر انه لا يجب عليه ايضا ما يدعيه الا مع العلم ويمكن على
هذا ان يكون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان وجوب ايفاء حقه انما يكون عند العلم به ولكن ظاهر عباراتهم خلاف
ذلك اقول ان ادعى المدعي عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفي العلم وبه يسقط الدعوى وما ذكروه من الكلية من لزوم الحلف
على البت في نفي الفعل الا العلم به اذا كان فعل نفسه لا دليل عليه بل المستفاد من الادلة هو لزوم البت في صورة الامكان وان لم يدع عليه العلم
فمقتضى الاصل والاخبار انه لا يتوجه اليه شيء ولا يجب عليه رد اليمين ولا يرده الحاكم ايضا على القول بعدم القضاء بالنكول اذ لا معنى للرد الا
بعد ثبوت اليمين عليه ولا شيء يثبتها عليه فلا يجوز للمدعي ايضا الحلف ولا يثبت به شيء لو حلف واما ما ذكره صاحب الكفاية من جواز الحلف
على عدم الاستحقاق فهو بعيد اذ عدم اشتغال الذمة مشروطا قبل العلم لا يستلزم نفي استحقاق المدعي في نفس الامر والتحقيق ان يقال ان عموم

المستثنى ٢

الدالة على ان اليمين مثبتة للحق مثل قولهم عليهم السلام على ما شهد شهادة ما لم تر يمين قاطعة وسنة ماضية ومثل ما روي عن علي عليه السلام انه قال
في جواب نبي من الانبياء شكى الى ربه القضاء اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي تحلفهم به في ذلك اذا العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق
فالخبر المتواتر للفصل بان البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه محمول على الغالب فهو صورة الامكان بل في صورة تمكن كل واحد منهما
لكل واحد والغالب في الدعاوي ان يكون المدعى عليه منكرا ولذلك عبر في لفظ الخبر بالمنكر والمنكر متبادر في العالم بالنفي لا نافي العلم فكان
قيل اذا تمكن كل منهما من البينة واليمين على فالبينة وظيفة المدعي ولا يكلف المنكر بتحصيلها وان تمكن منه واليمين وظيفة المدعى عليه فلا يجب
ان يبادر به المدعي لا انه لا يتمشى البينة من المدعى عليه ولا يتمشى قطعا اليمين من المدعي الداخل وقبولها بل اظهر منها خصمه كما حققت في كتاب
الاحكام واما خصم يمين المدعي ونفعها بموارد ايضا كثيرة مثل مسألة الدية والدعوى على الميت وغيرهما وبالجملة القاعدة المسلمة من كون

في تصحيح يمين المدعي

ولا اليمين من ... ت ولا يمين قطعا

البينة وظيفة المدعي واليمين وظيفة المدعى عليه انما هو الامكان مع انه مخصص بموارد كثيرة جدا ولها تفصيل لا تستعد له مذكورة في محالها فيتوجه عموم الاخبار في كون اليمين مثبتة للحق بحالها مع انه لو لم نقل بلزوم يمين المدعي هيهنا للزم سقوط الدعوى المسموعة بلا شيء وهو خلاف الحكمة سيما بعد ملاحظة كلام امير المؤمنين عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم الواردة في كيفية تحليف الاخرس انه عليه السلام قال الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه الى ان قال فعموم تلك الاخبار كان في ابلاغ حكم مثل ذلك فاذا فقدنا بينتهم ولم يكن اليمين للمدعى عليه فيكون بيمين المدعي وبالجملة تلك العمومات مع كون العمل عليها مقتضى الحكمة وتركها خلافها ونفي فتوى الاصحاب لزوم الضرر والحرج في اسقاط حق ثابت في نفس الامر يكفي في اثبات هذا الحكم والحاصل انا نقول قد يثبت اليمين على المدعي بالرد عليه وقد يثبت عليه من جهة النص المخصوص كدعوى الدم والدعوى على الميت ونحوه وقد يثبت بالعموم وما نحن فيه من هذا القبيل وليس شيء ينافيه الا الخبر النبوي المفصل وقد عرفت جوابه اذا عرفت هذا فنقول ان الزوج المقر بالطلاق مدع بالنسبة اليها فان صدقته فلا اشكال وان كذبته فعليه البينة وان عجز فعليها اليمين او الرد وان لم نقل بالقضاء بالنكول وان كانت جاهلة وتمسكت بالزوجية استصحابا وقالت لا اعلم حقيقة الحال فان ثبت الطلاق فعلى الزوج اليمين لعدم تمكن الزوجة منها لعدم العلم مع لا اشكال في ذلك لامكان القول بوجوب تصديقه سيما اذا كان ثقة كما يصدق المراة بفوت زوجها او طلاقها وتحليلها بالتزويج والطلاق حملا لقول المسلم على الصحة حيث لا منازع كما صرح به سيد مشايخنا في شرح النافع وكما يصدق مدعي الوكالة ومدعي التذكية والتطهير وقول الوكيل وغير ذلك مما ثبت عليه الحكم بعض ما ثبت عن غير ذلك وفيه ان خبر المسلم انما يجب العمل به وتصديقه اذا لم يعارضه شيء آخر مثله او اقوى منه واما اذا عارضه دليل آخر مثل لزوم العقد في دعوى الغبن وبراءة الذمة ما لم يعلم بالاشتغال فيمن يدعى عليه جناية في نفس او خيانة في مال وهو لا يعلم به وان احتمل صدقه فلا الا اذا كان الخبر ثقة يوجب قوله ظنا اقوى من المعارض واما استصحاب الزوجية وحرمة التمتع بها وعدم ثبوت التوارث وسائر الاحكام المترتبة عليها في الامثلة المذكورة فلا يمنع به لعدم المدعي في المقابل وعدم من يتمسك به في الفارق بين استصحاب الزوجية فيها واستصحاب عدم انقطاع آثار الزوجية فيما نحن فيه هو تمسك فيما نحن فيه بالاستصحاب دعوى تلك الامثلة فهو حجة شرعية دالة على عدم انحرام الاستصحاب بخلاف الامثلة المتقدمة فان استصحابها لم يتمسك به احد ولا يلزم في طرف مقابل الدعوى التصريح ببطلان قول المدعي ونفي قوله في نفس الامر بل يكفيه عدم ظهور انتفاء المستصحب وانحرامه فيكفي عدم التمسك بجهله مدعي الغبن مثلا لا يلزم في صحة تمسكه بلزوم البيع واستصحابه وان كان مدعي الجهالة مسلما يجب تصديقه لو لم يكن له متمسك فمع عدم ظهور بطلان متمسكه يصح الدعوى ويحتاج رفعها الى امر آخر مثل اليمين والبينة وغير ذلك وكذلك الكلام فيمن يدعي عليه الجناية في نفس او مال وهو يقول انا لا اعلم ذلك وقد يمنع من بيت نفسه حتى يثبت على قوله لو لم يكن البينة بالفرض ولم يمكن اليمين للتمسك باللزوم والاستصحاب العدم فله تكذيب مدعي الجهالة ومدعي الجناية فالمناص انما هو اليمين على من يدعي عليه فعلى هذا لو لم تكذب المراة زوجها في الطلاق ولا صدقته ولا تمسكت بالاستصحاب في مقام الدعوى وكانت طالبة للحق فيجوز لها التزويج سيما اذا كان الزوج ثقة يحصل الظن بصدقه فلعله معلومية حال الاستصحاب وبقاء الظن بما ادعى يظهر من تمسك المتمسك به واما في الامثلة المتقدمة فليس فيها متمسك به ومن ذلك يظهر الكلام في الاجنبي الذي يريد تزويج المراة المخبرة عن موت زوجها او طلاقها والزوج في قول تحليلها وكذا في نكاح الاجنبي للمراة التي اخبرها زوجها بطلاقها مع جهلها بالحال وسكوتها فان استصحاب الحرمة المذكورة على الاجنبي والزوج معارض بقول المسلم ولكنهما لم يتمسكا به ولكن بذلك لا يندفع الاشكال لما ان الكلام في حكم جواز التمسك وعدمه كما مر في المقام الاول فان جاز فيجب التمسك فيحرم وان لم يجز فيجب القبول فيحل فالعمدة بيان ذلك وظني انه لا مناص من دفع الاشكال الا العلاج عن اصل القاعدة في حمل قول المسلم على الصدق والقول بان ذلك ايضا من باب سائر الكليات التي بينها عموم من وجه وكلها بينها وبين معارضاتها من الاحكام الشرعية مثل نفي العسر والحرج والضرر ورفع الاشكال بالقرعة والتخيير وقاعدة عدم نقض اليقين الا باليقين والعمل على الاصل والظاهر وامثال ذلك فحمل قول المسلم على الصدق انما يتم اذا لم يعارضه شيء اقوى منه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية كسائر الادلة الفقهية فربما يرجح تلك القاعدة على الاصل والاستصحاب وربما ينعكس وربما ينضم قرينة الى خبر المسلم يوجب ضعف الاستصحاب وربما يظهر للاستصحاب قوة يغلب عليه وهكذا ويمكن ان يكون من مرجحات قول الزوج هنا كونه مخبرا عن فعل نفسه والزوجة مخبرة عن ظن فبهذا يرجح قول الزوج فيصير في معنى المنكر ويقدم قوله مع اليمين ولا بد منها فلا لان المفروض تحقق الدعوى ويحتاج الى ما يسقطها ثم انه يمكن ان يقال ان حمل قول المسلم وفعله على الصحة انما هو لاجل حصول الظن بصدقه ولو من جهة الغلبة فكلما لم يحصل هناك مخاصم بالفعل او بالقوة فيبنى على الصدق كقول من يجيء بالهدية ويقول هذا ما ارسله اليك فلان او هذا اليك ومثل قول من يبيعك الثياب فيقول اشتريتها بالامس من فلان او يقول هذا لمن فلان

في بيان ان اليمين على المدعي مثبتة للحق

في بيان ان الزوج المقر بالطلاق مدع بالنسبة اليها

في تحقيق حمل قول المسلم على الصحة



وكلني في بيعها وامثال ذلك ومن هذا القبيل قول المرأة كان لي زوج مات في السنة الماضية واريد ان ازوجك نفسي وامثال ذلك مما لا يحصى
فيبنى على الصدق والصحة لكنها امارة لظهور الحال والصحة مترتبة عليه حتى تحصل هناك مخاصمة فيجيء صاحب الهدية ويقول كذب فلان بل سرقه
عني وجاء بها الي وكان نظائره فح يجب الاثبات فلا فالواسطة بما اقراره فلا بد من اثبات كونه هدية او وكيلا في البيع او نحو ذلك فقبول قول المسلم في
هذه المواضع لا يحتاج الى كونه عادلا ولذلك حملوا اشتراط الثقة في المطلقة ثلاثا على الاستحباب واما اشتراط العدالة كما يستفاد من الاية فانما
هو في الشهادة لاجل اثبات الدعوى كما استدل الفقهاء بالاية لاثبات الاشتراط العدالة والايمان في الشاهد او بخبر الواحد الذي يثبت تكليفا عاما
للعباد او يرفع تكليفا عاما لهم وان توجه الى هذا المكلف بالخصوص مثل اثبات النجاسة للماء القليل الملاقي بالنجاسة واثبات الشفعة في كل امر مشترك
او في الامور الخاصة باحاد المكلفين في رفع تكليف ثابت عنهم او اثبات تكليف كاخبار الاجير عن الحج والطبيب عن المرض المبيح للفطر والتيمم ونحو
ذلك وقد يخرج في امثال ذلك خلاف بين الفقهاء فاختلفوا في مثل الخبر الفاسق عن الحج نيابة اذا اصله الميت بثمن فقد يتيمم ويجزي عن
الميت لحمل قول المسلم على الصدق والصحة وقيل لا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ونحو ذلك فح فمنها قول الصغار في تطهير الثوب ونحوه
قول المرأة في الحيض والعدة ونحو ذلك لا بد ان يقال انه يخرج بالدليل وهو العسر والحرج والاجماع والاخبار في البعض واذا كان هناك مخاصمة بالفعل
او بالقوة فلا يسمع الا بالبينة ومن جملة ما يعد من الدعوى والخصومة بالقوة هو المطالبة عن الميت والطفل والغائب واما الخصومة الفعلية فقد يكون
مع انكار المدعى عليه وقد يكون مع تمسكه بالاستصحاب وان لم يعلم بالحال فانه لا ريب انه يعد من جملة الدعاوي فلذلك يرجع الى وارث الميت في اليمين
على نفي العلم فانه مع كونه غير عالم بالحال يعد مدعى عليه والحاصل انه من جملة المخاصمات ما لو ادعى احد على الغير واجاب باني لا ادري ما تقول ومع ذلك
يستمر مدعيا والطرف الاخر مدعى عليه قال الشهيد في القواعد لو ادعت تسمية قدر فقال الزوج لا اعلم وكان قد زوجه وكيله او قال انسيت حلف
على نفي العلم وثبت مهر المثل ويحتمل ما ادعته اذ لا معارض لها وكذا لو ادعت على الوارث فاجاب بنفي العلم وقال بعد ذلك في موضع اخر لو ادعت
انه قدم الطلاق على الوضع وقال لا ادري لم يقنع منه بذلك بل اما ان يحلف يمينا جازما او ينكل فتحلف هي وان نكلت فعليها العدة ولا يقضى
بالنكول عند بعضهم بل لان الاصل بقاء النكاح واثاره فيعمل به حتى يثبت الرافع انتهى اقول وعلى هذا يجيء فيما نحن فيه القول ببقاء نكاح الزوج
اذا نكل الزوج او كان الدعوى مع الوارث ولم يتمكن من الحلف واعلم ان في كلامه اشارة الى انه لا يحلف احد على نفي فعل نفسه الا جازما
ولا يحلف انه لا ادري والحاصل انه لا اشتباه فيما نحن فيه ان الزوج اذا قال طلقت زوجتي والزوجة كانت جاهلة بالحال ولم تتهم زوجها
لا بعنوان الدعوى وارادة اسقاط الحق بل يكون غرضه الاخبار عن الواقع فيجوز للزوجة البناء على مقتضاه والتزوج بالغير وان لم يشهد لها البينة
وان تمسكت بالاستصحاب فيسمع دعويها ويكلف الزوج بالبينة وقد ينتهي الامر الى رجوع اليمين اليه كما اشرنا سابقا من اجل العسر والا
سقوط الدعوى المسموعة من يدعي بحجة وليس لنا ان نقول لا يجوز التمسك بالاستصحاب مع عدم العلم فانه في معنى العلم ونظيره في المسائل كثير من
جملتها من ادعى على احد ان مورثي يطلب منك كذا وهو يقول ابرأني ويعجز عن الاثبات فيرجع الى الوارث باليمين على نفي العلم لو ادعى عليه العلم
فهذا يستلزم جواز مقابلة الوارث للمدعي المسلم بمجرد عدم العلم بالابراء تمسكا بالاستصحاب وبقي الكلام في انه هل يجوز للمرأة التمسك
بالاستصحاب مطلقا او يختص بوقت دون وقت والذي يظهر لي الان انه اذا حصل لها من قول الزوج ظن يغلب على الاستصحاب فلا يجوز لها والا
جاز التمسك به وكذا في كل ما كان المدعى عليه جاهلا بالحال وفاقدا للعلم فاذا غلب الظن على صدق المدعي فالظاهر انه ليس له التمسك الا بعد
ان يبقى ذلك بدعوى ولا مخاصمة بالفعل واما احتمال تجويز راي المدعى عليه وحلول علمه بعد ذلك فيدخل ذلك في امثلة المدعى عليه بالقوة
فالظاهر انه لا يعتنى به في الوجود الحاضر اذا تمهد هذا فنقول قد عرفت ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وان الزوج
وظيفته اقامة البينة على وقوع الطلاق لانه مدع بجميع معانيه لان الاصل عدم الطلاق والظاهر بقاء الزوجية للاستصحاب وانه لو ترك لترك
فان عجز فاليمين على الزوجة فاما ان تحلف اولا وعلى الثاني فاما يحكم بالنكول كما هو الاظهر سيما اذا علمت ان لها الرد او يرد اليمين على الزوج
فيحلف او ينكل ويقضى عليه بمقتضى ما ادى به وايضا يدل على كون وظيفة مدعي الطلاق البينة قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بعد ذكر
الطلاق اذ المخاطب به هو الازواج والمتبادر من امر المباشر لا مر بالاشهاد انه لاجل اثبات ما يباشره واذا احتاج اليه المباشر بانكار منكر وغيره
رادع له اولا وهم من ذلك ولو كان يمكن اثباته بمجرد قوله او باليمين فقط اولا لم يكن للامر الظاهر في الوجوب العيني معنى واما ان يكون ذلك محض
تعبدا ولاجل اثبات حق الزوجة من عدم تسلط الزوج عليها بسبب الطلاق وانكار الزوج فكلا الكلام بعد الاول وجعل قائما لظاهر المذهب في
لذلك يعتبر معرفة الشاهدين للزوجين بحيث يتمكنان من اقامة الشهود كما هو الحق والمحقق وانه لا يجوز الاكتفاء بمجرد اجراء الصيغة عند

مثل قول مطلقة ثلاثا تزوجها محلل ... منه

فان وظيفة الزوج اقامة البينة على وقوع الطلاق

جميع

الشهادة

العدلين فان الاكتفاء به لا دليل عليه بل الاصل ينفيه في المذهب كما صرح به سيد المحققين في شرح النافع ولا يكون الثاني حجة وجاعل الظاهر و
تقييد الاطلاق من غير دليل واما ما يقال ان تكون الحكمة في الاشهاد هو اثبات الطلاق ثم ولو سلم فالحكمة لا يجب ان يكون مطردة بل يكفي وجودها
في الاثبات على الزوج المباشر للاشهاد مطلقا وعلى الزوجة في بعض الصور الذي هو غير ما اقر الزوج به ففيه انا لا ندعي كونه علة لا حكمة نعم
لا معنى لعدم اطراد الحكمة في ثبوت الحكم ايضا كثبوت غسل الجمعة في غير ما وجد هنا من الاباطة والعدة في غير ما يخاف فيه من اختلاط المياه والانساب
فان قلنا ان الحكمة في وجوب الاشهاد هو اثبات الطلاق اذا احتيج اليه بسبب حصول منكر او معارض وان هذه حكمة لا علة فمعنى الاطراد انه يجب الاشهاد
وان فرض عدم الاحتياج اليه في مادة خاصة ولو في نفس الامر وليس معناه انه لا يلزم ملاحظة مقتضاها فيما تحقق فيه الحكم كما هو المفروض فيما نحن فيه
وانه يكفي ثبوته في بعض صور وجودها دون بعض وهذا واضح لا يخفى واما ما يتمسك به في تقديم قول الزوج فهو امور الاول انه يظهر
من تتبع الاخبار وفتوى الاصحاب قبول قول ذي اليد وتصديقه في مقتضى التكليف النفس الامري وفي الحكم الظاهري في كل ما بيده وعليه ما لم يثبت
خلافه حتى انه لو تداعى اثنان عينا في يد ثالث غاصب فاقر بها لاحدهما وتفاصل الاخر صار هو صاحب اليد فيقدم قوله وكذا الوكيل
والولي والوصي حتى ان الوكيلين المستقلين والوصيين كذلك ينفذ اقرار كل منهما وتصرفه على نفسه وعلى الاخر وعلى المولى عليه وفيه ان قبول
قول ذي اليد مع انه مم مطلقا كما ذكره في الحكم بنجاسة ما تحت يده لسبق استعمال الغير اياه فهو انما يسلم اذا لم يكن هناك منازع فلو ادعى المشتري للماء
المال العيب بالنجاسة فلا يكفي في دفعه قول ذي اليد بالطهارة او بالتطهير وكذا اذا ادعى المشتري عن الوكيل او الولي بل المالك نفسه وما ذكره
من قبول قوله ونفوذ اقراره على الموكل والمولى عليه والوكيل الاخر والوصي الاخر والولي الاخر كالاب والجد فانما هو لاجل ان يد الوكيل يد الموكل
ويد احد الوكيلين يد الاخر من جهة كونهما معا قائمين مقام يد الموكل وكذلك الوصي فذلك يرجع في المذكورات الى امضاء الاقرار على النفس و
ليس في تضمنها اقرار على الغير كما لا يخفى ومسئلة الاقرار مما لا يختلف فيه احد ولا اشكال فيه واما حكاية المتداعيين على ما في يد ثالث
فلا يخفى انه في حكم فاقد المنازع لتساقطهما فيرجع الى قبول قول ذي اليد فيما لا نزاع لاحد فيه ثم نقول فيما نحن فيه بعد اعتراف
الزوجة بعدم ثبات يده على حقوقها الثابتة لا بد ان يسمع قولها في عدم سقوطها ان يسمع قوله في بقاء علقة النكاح ودونهما انما هو قبل حصول
المنازعة واما بعد حصولها فلا ريب في عدم سماعه بمجرده جزما بل لا يحتاج الى شيء اخر ولا اقل من اليمين ولا ريب ان اليمين هنا ليس محض
تعبد بل انما هو لاثبات الحق والقول بان المثبت هو قول الزوج للزوم تصديقه وان اليمين انما هو لرفع دعوى الكذب عليه واتهامه به فلا
يرجع الى محصل اذ ليس معنى تكذيب المرأة اياه مع احتمال صدقها الا انكار تحقق الطلاق في نفس الامر وقد يكون ذلك موافقا لنفس الامر
فاليمين انما هو لاثبات الطلاق لا غير والاخبار وكلام الاصحاب ناطقة بان اليمين من جملة ما يستخرج به الحقوق والحاصل ان النزاع يرجع
الى ان الزوج هل هو مدع او منكر حتى يعلم توجه اليمين اليه لا ان اليمين لا مدخلية لها في اثبات المطلب وقد عرفت ان الظ ان
الزوج مدع فوظيفته البينة فلا منافاة بين ما اخترناه في المقام الاول من لزوم تصديقها اذا كانت جاهلة بالحال وبين عدم سماع قوله هنا
الا بالبينة الثاني ان النكاح انما وضع لتملك الزوج بضع الزوجة على وجه مخصوص بعوض معلوم كشراء سائر الاملاك ولذلك ورد في بعض
الروايات انه تشبيهها بامة الثمن واما استحقاق الزوجة لحقوقها عليه فمن التوابع المشروطة ببقاء ذلك التملك المحض ولا بشرط به وجودا وعدما
كاستحقاق العبد الذي لم يحقوقها على المالك والطلاق ليس الا ازالة ذلك الحق المختص به ولذلك كان امره بيده فيكون الاقرار به كالاقرار
ببيع العبد وعتقه ووقفه وكما ان حق النفقة لا يمنع من نفوذ اقرار المالك فكذلك حق المرأة على ان حقها من الاستمتاع قد سقط ظاهرا لعدم
تمكن الزوج منه لمنعه منه شرعا بعد الاقرار وعلى تقدير الاخر فالانفاق الذي صار به مساويا للعبد في الفروض المذكورة مع انه مشروط هنا بالتمكين
الذي لا اثر له هنا وان رجع الزوج عن اقراره ففيه اولا ان ما ذكره ليس باولى من ان يقال ان النكاح انما وضع لاجل ان يستحق الزوجة التمتع
من الزوج لحفظ فرجها من الزنا على وجه مخصوص بعوض معلوم فيكون كبيع سائر الاملاك فيكون هي المتابعة بما استحقته في عوضها الزوج
المعلومة والنفقة وغيرها من الحقوق سلمنا لكن نقول انه وضع لاجل حصول الامرين معا واختصاص تولية الايقاع والازالة بالزوج لا ينافي اشتراك
كل منهما في اصل المعاملة والمعاوضة قوله واما استحقاق الزوجة الى اخره ان اراد اصل الاستحقاق وحصوله اولا ففيه منع واضح انه امر اصلي
مقصود بالذات في عقد النكاح الذي هو بينهما على التساوي بل الاصل فيهما هو المرأة لكونها موجبة وهو قابلا والايجاب مقدم على القبول طبعا ووضعا
وان اراد بقاءه فهو كذلك ولكن بقاء استحقاق الزوج لحقوقها ايضا مشروط ببقاء ذلك التملك غاية الامر ان مالك الابقاء والازالة انما هو الزوج
ولا يتم ما يدعيه ولكن ذلك لا يثبت استقلال الزوجية ولا يستلزم كون حقها تبعيا قوله كما ان استحقاق العبد الذي الى اخره ففيه ان الاقرار

يعني نحن نقول ان موارد الاحتياج مما يمكن القول بتحقق في مادة من الموارد فيكون تحقق حكمة الاطراد فنقول ان حكمة الاحتياج في نفس الامر ملحوظ عند الله في هذه الموارد الخاصة فان حكمة المراد الحكمة والحكمة هي الاحتياج الى الاحتياط منه

فيما يتمسك به لتقديم قول الزوج والجواب عنه

في بيان ان النكاح فيتعلق به الحقوق من الطرفين

الشائعة

مع كونه رقاً انه ليس بيد العبد والذي يشتري من الامر ولهم البيع بعد بيد البائع والمشتري بخلاف الزوجية وهذا ظاهر **وثانيا** نمنع انه لا يجوز للعبد
مزاحمة المولى اذا عرفت كذبه لاجل البراءة من النفقة **قوله** ولذلك كان امره بيد الحر ايضاً اسقاطها عن الزوجية لا ينافي جواز مطالبة الزوجة حقوقها
استيفاءها من الزوج ويظهر الثمرة فيما لو لم يمكن الزوجة من الاستمتاع من زوجها جبراً او كرهاً **قوله** مع انه مشروط هنا بالتمكين الذي لا اثر له
**قد** عرفت ان عدم الاثر انما هو في تمكين الزوج لا ينافي تمكينه المرأة وانما حصل عدم التمكين من فعل الزوج ولا تقتضي المرأة في ذلك وذلك كما لو
تمكن الزوجة من الاستمتاع ولم يفعله الزوج عليه لعدم الرغبة او العجز او مانع اخر فان ذلك يكفي في استحقاق النفقة كما لا يخفى **الثالث** بعض
الاخبار المشتملة على ان اذا ترك الميت عبداً واقر بعض ورثته بانه اعتقه في حياته نفذ اقراره من نصيبه واستسعى العبد فيما كان لغيره من الورثة
**مثل** ما رواه الصدوق في الفقيه عن يونس بن عبد الرحمن عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل مات وترك عبداً فشهد بعض ولده ان اباه
اعتقه فقال يجوز عليه شهادته ولا يغرم ويستسعى الغلام فيما كان لغيره من الورثة **و**ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن
السندي عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل ترك مملوكاً بين نفر فشهد احدهم ان الميت اعتقه فقال ان كان
الشاهد مرضياً لم يضمن وجازت شهادته ويستسعى العبد فيما كان للورثة **و**اخرى عنه عن ابان عن موسى بن القاسم عن علي بن الحكم عن منصور قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مات وترك غلاماً مملوكاً فشهد بعض ورثته انه حر قال ان كان الشاهد مرضياً جازت شهادته ويستسعى فيما كان
لغيره من الورثة فحكم في هذه الاخبار بسماع اقراره في نصيبه وحكم على العبد بسقوط حقه عنه بذلك واستسعائه في سهام باقي الورثة وحكم عليهم
مع انكارهم بقبول قيمة سهامهم فالحكم مبني على نفس الاقرار وعلى كونه مستقلاً لكونه مالكاً لما في نصيبه ظاهراً وليس ذلك مخصوصاً بالعتق فيكون
في الطلاق ونظائره ايضاً كذلك **وحاصل** الجواب عن تلك الاخبار على فرض تسليمها على الاطلاق ان الاقرار بالعتق يوجب فرض تحققه بالنسبة
اليه في الواقع فيجري عليه كل حكم يتعلق به بالنسبة اليه فيسقط تسلطه عليه في بيعه واجارته واخدامه ونحو ذلك واما انفاق العبد فلما
كان العتق انفع شيء للعبد غالباً فيقدم وان كان يلزمه سقوط الانفاق اذ من النادر ان تكون النفقة اهم في نظر العبد من العتق والاقرار بالحر
وعلى تحقق قد يختلفان في المقامات بحسب الاحوال ففيما اجتمع الامران ضرورة كون الرقية وسقوط الانفاق فيحسب اهمهما وانفعهما له غالباً
**واما** استلزام ذلك الاقرار سراية العتق وهو ضرر على الشركاء فكان ينبغي ان لا يكون الاقرار فيه مسموعاً لكن جريان تلك الاخبار على الترتيب
عليه نظراً الى التغليب المتحقق في العتق بدون غيره او مبنياً على تغليب جانب الحرية كما يستفاد من تتبع الاخبار وفتاوى الاصحاب ولا يستلزم اجراء الحكم
في الطلاق وغيره وكون ذلك مقتضى نفس الاقرار مطلقاً مجرد دعوى لا برهان عليها وبذلك يقوى حكم من حكم بسقوط الانفاق على العبد بعض
كما مر هذا **مع** انه لا يحضرني الان قائل صريح بتفاصيل بها غاية الامر اقتضاء الاقرار سقوط تسلطه عليه **وكذا** لم يقل احد باشتراط كون
المقر مرضياً فلا يلائم قواعدهم في الاقوال ولا عمومات سائر الاخبار **الرابع** القاعدة المسلمة عندهم باختلاف عباراتهم ان كل من ملك شيئاً ملك
الاقرار به ومن يملك التصرف نفذ اقراره فيه ونحو ذلك **و**المراد بها ان من ملك شيئاً او تصرفاً في شيء على سبيل الاستقلال على الحال
كان اقراره بذلك التصرف او بذلك الشيء نافذاً ماضياً كنفس التصرف مع الوسائط كذلك وكذا اذا كان على سبيل الولاية عند الاكثر **و**لا ريب ان
الشارع جعل علقة النكاح المستمرة المثبتة لحقوق عليه وحقوق عليها ابقاءه وازالة على يد الزوج فهو مالك لامرها فيكون اقراره بازالتها
بالطلاق ماضياً كما يمضي نفس الطلاق لو اوقعه **اقول** وكلامهم هذا في مثل الوكيل والعبد المأذون في التجارة والمكاتب ونحو ذلك فمرادهم
بيان اقرار العاقل لما كان لا يسمع الا على نفسه في هذه المواضع شائبة كونه اقراراً على الغير اذ اقرار العبد ببيع سلعة مولاه او قبض ثمنه وان
كان اقراراً على نفسه بالنسبة الى المشتري ولكنه متضمن للاقرار على المولى ايضاً فقضوا ذلك بانه لما كان تصرفه ماضياً في مال مولاه وما لا يحتاج
اخراجه من ملكه فكان اقراره على ذلك ماضياً وليس ذلك اقراراً بما لا يمكن الزامه على نفسه حتى لا يجوز نفوذه ان ينفذ الاقرار بالشيء فرع
جواز التصرف في ذلك الشيء كما صرح به الشهيد في شرح الارشاد وكذا الكلام في الوكيل وغيره **وبالجملة** فهؤلاء بيد المنوب عنه ونفسهم ذمته
فيكفي اقرار العبد بالبيع والقبض للمشتري مثلاً واما دعوى المولى والموكل على العبد والوكيل وان كانت مسموعة اذا انكر البيع والقبض لكنها دعوى
يتعلق بالامين والظاهر انه يتمكن لاجل ايتمانه وتفويض الامر اليه فالمولى والموكل يدعيان كذبهما فعليهما البينة على الكذب وعليهما اليمين على نفيه
**والحاصل** ان تقديم قول العبد والوكيل انما هو لان ائتمنهما المولى والموكل ليس من جهة هذه القاعدة اذ مقتضى القاعدة النفوذ والامضاء بدون
توقف على شيء كما هو مقتضى الاقرار لان الاقرار مستقل باثبات الحكم في مادة المقر له على نفس المقر غاية الامر دلالة على صدقه وقبول قوله
بالنسبة الى الغير ايضاً اذ جهل الحال ولم يكذبه احد كما صرح المتمسك بها هنا ايضاً حيث قال ان اطلاقهم في هذه القاعدة وفي تخصيصهم على

قول الزوج في الطلاق بدون ذكر اليمين انما هو في صورة الجهل بالحال ومع ذلك فتمسك بهذا لتصوير التكذيب في الانكار ايضا وهو
عجيب جدا ويظهر من ملاحظة كلماتهم خلافه لانهم ذكروا هذه الاطلاقات في مقام الدعوى ايضا **فنقول** والتعليل المذكور في كلامهم
انما هو لاجل اثبات الحكم للمقر له قال في الشرائع في اقرار العبد ولو كان مأذونا في التجارة فاقر بما يتعلق بها قبل لانه يملك التصرف فيملك
الاقرار ويؤخذ بما اقر به مما في يده وفي المسالك انما قبل اقراره لان تصرفه فيما اذن له فيه منها فينفذ اقراره بما يتعلق بها لان كل من ملك
شيئا ملك الاقرار به ومثله عبارات غيرها من الاصحاب فلاحظ القواعد والانشاء وغيرهما **واما** مثل عبارة الشيخ في المبسوط حيث قال في حكم
اختلاف الوكيل والموكل في فعل ما وكل فيه كالبيع وقبض الثمن انه قيل فيه قولان احدهما ان القول قول الوكيل لانه يملك هذا العقد والقبض
فاذا ادعى ذلك كان القول قوله كما اذا ادعى الاب تزويج ابنته البكر كان القول قوله فيه سواء ادعى تزويجها قبل بلوغها او بعده والثاني
ان القول قول الموكل لان الوكيل اذا ادعى فيه قبض الثمن وانكره الموكل فهذا اقرار الوكيل على موكله بحق الاجنبي فكان القول قول الموكل في ذلك
كما اذا ادعى على موكله انه قبض الثمن فانه لا يقبل قول الوكيل على موكله بلا خلاف في التصحيح الاول انتهى **فهي** وان كانت اوليهما موهمة لما
ذكرنا من كون التعليل بهذه القاعدة لاجل اثبات الحكم للمقر له ولكن آخر كلامه في تقرير القول الثاني يوضح ان مراده مما ذكرنا ان مراده من التعليل
بقوله لانه يملك هذا العقد بيان حجية اقراره في العقد والقبض ونفوذه للمقر له وصيرورته مقصرا هذا مثل الامين واذا انضم دعوى الوكيل
العقد والقبض فيكون قول الوكيل لانه امين او مراده بيان الامانة او لا بعد ذلك بيان ان الامر مفوض اليه وهو مالك التصرف من هذه الجهة فيقدم
قوله مع يمينه **وكيف** كان فلا يبعد ان يكون ما ذكرنا انه تمسك للقول الثاني بان اقراره بالبيع مثلا اقرار على الموكل لا اقرار على
الغير فلا يثبت الحق للمشتري للمقر له وانه لا يتحقق البيع بالنسبة اليه **واما** ما ذكر للقول الاول فالمراد به انه يتحقق بالنسبة الى المشتري لانه
يملك هذا العقد والقبض فينفذ اقراره فيه على نفسه وبالنسبة الى المشتري **واما** دعوى الوكيل فهو تكذيب له ولا يقدم قوله بل يقدم قول
الوكيل مع اليمين لانه امين **وبالجملة** نفوذ الحكم من جهة الاقرار غير تقديم القول من جهة كون القائل يعني المنكر ومتمسكا بما هو الظاهر الجلي فتعين
حملها الثبوت المزبور **و** مقتضى القاعدة على ما يفهم من كلماتهم هو الاول وسينفع فيما نحن فيه في مقام الاحتياج تقديم قول المدعي الى شيء آخر
**وقد** يختلج بالاستدلال بهذه القاعدة الاستدلال بعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز بالتقريب الذي تقدم وهو انه يقع فيما كان الاقرار
على غير ومثبتا لسماع ما كان على نفسه اذا انجح كان الاقرار مركبا من الامرين كما فيما نحن فيه اي الطلاق وانت خبير بان مقتضى الحديث النفوذ
من دون حاجة الى غيره فالجمع بين الاستدلالين والقول مع ذلك بالاحتياج تقديم قوله في مدعي الطلاق الى اليمين مما يقضي منه العجب **اذا عرفت**
هذا **فنقول** فيما نحن فيه جهة الحديث وقاعدة الاستيلاء يقتضيان نفوذ اقرار الزوج بالطلاق في حق نفسه انه هو المستفاد من الاقرار وادلة قرنائه
الى غيره انما هو فيحتاج الى البينة واما منكر فيحتاج الى اليمين **واما** ما يدعى من ترجيح الثاني من جهة انه امين من الله على ذلك لانه فوض امر الطلاق
وليس ذلك ما قيل من امين من اهل البيت بعضنا فلابد من تقديم قوله فهو كلام ظاهري خطابي فان اللسان في تقديم قول الامين هو جعله منكرا
متمسكا بامر راجح وذلك لان العقل والعادة يحكمان بان العاقل لا يفوض امره الا الى من يطمئن به ولكن نفسه اليه ويصدقه في قوله وفعله فاذا اخذ
شيئا فالراجح وقوعه وصحته والمرفوع الحرج والعسر لو لزم منه في اقامة البينة لغلته او تعسر عليه غالبا ولما كان مقاما جعل الشارع الامر الى نفسه من
الاحكام مثل الطلاق والظهار والايلاء ونحو ذلك كان ليس منوطا بالامانة والصدق اذ الفاسق والعادل سواء في هذا الامر كما هو واضح
فتقديم قول امثالها الى الاستدلال وتقديم قول المستقبلين في الامر من جانب الشرع **فنقول** اما ان يكون النزاع في بقاء سلطنة الزوج
وعدمه مع كون باقي احكام الطلاق ولوازمه مسكوتا عنه فيكون المعارضة موافقا لغرض الزوجة والاستمرار على النكاح موافقا لغرض الزوج فاذا
اخبر الزوج بالطلاق فهذا اقرار ومسموع ونافذ ولا يحتاج الى شيء آخر واذا انعكس الامر وكان الزوجة مدعية للاستمرار ومنكرة للطلاق فاخبار
الزوج بالطلاق دعوى فيحتاج الى الاثبات غاية الامر جعل الزوجة مدعية التكذيب في الزوج حكم الاشتمال الامر والامر بيده واليمين
ولا يثبت الحق الا باليمين ايضا وليس هذا من باب الاقرار واليمين ايضا لاثبات الدعوى لانها خارجة عن اركان المرافعة ولما كان النزاع حاصلا
من الامرين واخبر بالطلاق وصدقته الزوجة او سكتت وكانت جاهلة بالحال فالبناء على الاول الا بان يصدقه ويحمل على قوله حملا لفعل المسلم
الصحيح ثم ان الظاهر من القاعدة المذكورة للصريح بها في كلام كثير من الاصحاب انه تسماع اقرار كل من ملك شيئا مطلقا في زمان تملكه فاقرار
الوكيل بعد العزل والعبد بعد المنع لا فائدة فيه وان اقر بتعلق في زمان الضبط فالاذن بعنوان لا ينفذ ولا يمضي بعنوان الاقرار الا انه لا
يبعد فانه في صورة اختلاف الزمان يصير من باب الدعوى المحتاج الى المثبت والمبطل وجههما ظاهر مما تقدم **وعن** جميع ذلك يظهر الكلام

في بيان بعض العبائر في المقامين

فيما لو تمسك في المقام بعباراتهم الاخرى لانه في هذا الباب هو ان كل من تقدر على الاقرار به واتحاد الزمان فيما يشتمل بشهادة كتابته صريح
به في كلامهم ومما لعلها يرجع الى العبارة الاولى وهذه العبارة مذكورة في كلامهم في مقامين يتوقف نفوذ الاقرار به ايضا وفي قبول قول مدعي و
تقديمه على قول منكره ونذكر في كل من المقامين بعض العبارات اما المقام الاول ففي القواعد بعد تقسيم المقر الى المطلق والمحجور قال المطلق
ينفذ اقراره بكل ما يقدر على انشائه وفي التحرير وكل من لا يتمكن من الانشاء لا ينفذ اقراره فلو اقر المريض بانه وهب حال الصحة لم ينفذ من الاصل
ومفهومه مطابق للقاعدة الى غير ذلك من العبارات التي لا يحتاج الى الذكر واما المقام الثاني فقال الشهيد في اللمعة ولو اختلفا في تصرف
الوكيل حلف وقبل قول الوكيل وكذا الخلاف لو تنازعا في قدر الثمن الذي اشترى به السلعة وقال في الروضة في شرحها حلف الوكيل لانه امين و
قادر على الانشاء والتصرف اليه ومرجع الاختلاف الى فعله وهو اعلم به وقيل يحلف الموكل لاصالة عدم التصرف وبقاء الملك على مالكه والاول اقوى
وقال العلامة في القواعد الاقرب تقديم قول الوكيل لانه امين وقادر على الانشاء والتصرف اليه الى غير ذلك من العبارات التي لا حاجة الى ذكرها
والمراد بالقدرة على الانشاء القدرة في آن الاقرار لا مطلقا كما هو مصرح به في كلماتهم ووجه نفوذ الاقرار ظاهر لعموم اقرار العقلاء وكذا وجه تقديم
قوله لانه موافق للظاهر وكيف كان فالمراد بنفوذ الاقرار هو نفوذه على نفسه فقط كما يدل عليه عبارة الشهيد في القواعد قال لو قال لزوجاته
ان كن حضتن فصواحباتها علي كظهر امي فقالت احديهن حضت صدقت فيها ووقع الظهار بالنسبة اليها ويشكل بان قولها لا يقبل في حقهن
احلافها غير ممكن وقطع الزوج بذلك نادر ولهذا لو صرح بالمسند فقال لم اطلع على حيضها الا بقولها عد مخلصا الا مع قرينة الحال المفيدة
للعلم ولعل الاقرب انها انما تخبر بعد العلم بصدقها بالقرائن ووقع الظهار بالنسبة اليها دون الصواحبات باقيات على الحل الا ان يصدقها والاشكال
الذي ذكره انما هو في كفاية ذلك بالنسبة اليها فتوجيهه خبر الوقوع بالنسبة اليها [illegible] بالنسبة اليها وثانيهما ان القول
قوله لو ادعت الصواحبات عليه عدم حصول العلم وكتبته في ذلك فيثبت بالنسبة الى الصواحبات مع يمينه وان لم يصرح به والحاصل ان من يقدر
على انشاء عقد او ايقاع في الحال اذا اقر به فالظاهر معه لانه لا فائدة في انكاره غالبا اذ هو قادر في تلك الحال على الانشاء بالفرض فيجدد
الانشاء او يبطل دعوى الخصم فمن يدعي عليه الخلاف فهو مدع من جهة مرجوح خفي وهو يدعي شيئا ظاهرا [illegible] فيقدم قوله وان احتاج الى
ضم اليمين في بعض الاحوال كما في حكاية الطلاق اذا اقر بايقاعه بزمان متقدم استفيد منه النفقة وسائر الحقوق فانه يحتاج الى اثبات ذلك
باليمين واما بالنسبة الى نفس المقر فلا حاجة الى شيء آخر وتوهم انه يسمع بالنسبة الى الغير ايضا ويحكم بنفوذه مطلقا فاسد جزما بل خلاف اجماعهم
في غير صورة السكوت وجهالة الحال بل وتقديم قول القادر على الانشاء والمالك للتصرف مع اليمين في صورة التنازع ايضا خلافي كما عرفت في
بعض العبارات وستعرف وما يتوهم من بعض العبارات انه لا خلاف فيه فالظاهر عدمه كما سنشير اليه اذا عرفت هذا فنقول اذا اقر
الزوج بالطلاق فمن يقول بان قوله مسموع ان اراد مع تصديق الزوجة او سكوتها او جهالتها فهو كذلك ولا كلام لنا فيه كما عرفت وان اراد انه مع انكار
الزوجة ايضا كذلك فنقول ان اراد ان ذلك من جهة انه اقرار واقرار العقلاء نافذ فنقول ينفذ فيما كان على نفسه وان كان الاخبار بما كان
عنده من الاقرار على الغير ولا ريب انه بالنسبة الى الغير دعوى لا اقرار وان اراد ان فتاوى الاصحاب يقتضي تقديم قول صاحب هذا القول
اذا ملكه وقدر على انشائه ولو كان مشتملا على الاقرار في حق الغير قلنا لا يقتضي فتاويهم تقديمه مطلقا بل مرادهم اما صورة الجهل او انه يسمع
مع اليمين لكونه بمنزلة المنكر وان اراد ان عليه اليمين ولكن اليمين ليس مثبتا للحق بل المثبت انما هو قول المسلم واليمين انما هو لرفع مظنة
الكذب فقد عرفت بطلانه لان اليمين لم يعهد في باب القضاء الا لاجل الاثبات حتى في اليمين الاستظهاري فلم يبق هيهنا شيء يمكن ان ينازع
فيه الا ان الزوج هل هو مدع يجب عليه البينة واليمين عليها ليس الا في صورة الرد او منكر ويتوجه عليه اليمين او لا بد عجز الزوجة عن اثبات
الكذب وهذه مسئلة وقع الخلاف فيها وفي نظائرها وليس ما يستوحش فيها من كونه مدعيا عليه البينة وما قد يتخيل من ان من قدر
على الانشاء فقد قدر على الاقرار بان الاقرار بالشيء بمنزلة انشائه فالاقرار بالبيع بمنزلة انشاء الايجاب وبالشراء بمنزلة القبول فيه واقرار ولي
الصغير من معاملة بمنزلة انشائه لذلك وهكذا فالاقرار بالطلاق بمنزلة الانشاء فيقبل وينفذ مطلقا بالنسبة اليه والى غيره ففيه نظر واضح اذ لا
يكون الاقرار بالانشاء مشتملا على الاقرار والدعوى معا فالمراد بالقدرة على الاقرار على الشيء حتى يجري ان حكم الاقرار انما هو اذا كان على نفسه فاما
ما كان على الغير فهو دعوى وكيف يكون الاقرار من شيء مشتمل بين يمكن التفكيك بينهما بمنزلة الانشاء الذي لا يمكن التفكيك فمن اقر ببيع
مال الغير منه بثمن معين كيف يجب التزام المشتري بوفاء الثمن اذا انكر الشراء ولكنه يلزم بانه تحقق الانشاء ومن ذلك ظهر ما في قوله اقرار
بالبيع بمنزلة انشاء الايجاب لان البيع ليس نفس الايجاب فقط بل هو مجموع الايجاب والقبول فاذا امكن تفكيك الايجاب الذي هو جزء مفهومه

ان طلق امكن ذلك ايضا لاصالة الصدق فيما لا يعلم الا من قبله وقادر على انشائه الاانه يقبل اقراره فيما يتعلق بالغير كالوقوع نظيرها

في حكم اقرار الزوج بالطلاق وانه يختلف بحسب مذاهبهم

في بيان فائدة ملك الإقرار في صورة النزاع

عن القبول فيمكن تفكيك إسقاط حقوق الزوجة في الطلاق أيضا ويلازم هذا الكلام نفوذ الطلاق مطلقا من دون حاجة إلى يمين أو بينة ولا
يقول به القائل مشترا آنفا قد عرفت أن معنى قولهم من ملك شيئا ملك الإقرار به ومن قدر على إنشاء شيء في الآن قدر على الإقرار به وهو أن ممن
يتمكن من جعل شيء في ذمته ينفذ إقراره به إذا كان الإقرار في زمان التمكن فسيظهر لك أن هذا لا يجري في صورة الدعوى وحصول من ينكر ذلك فإنه
إلى المنكر إلا إذا كان هناك منكر فعليه البينة فيبطل القول بتقديم قول مدعي الطلاق نظرا إلى تمسكا بأن الزوج يملك إنشاء الطلاق حين إقراره
بعد ادعائه فينفذ إقراره على الزوجة بعد البينة وإن كانت الزوجة منكرة وكان في نظره لأن ذلك ليس إقرارا بل هو دعوى بالنسبة إلى
ذلك الزوجة وإن كان إقرارا بالنسبة إليه فدعوى محض بأنه يملكها ليس مما يجب بها أصولا لا ثبتها كالإقرار دعوى الإقباض الذي يحصل بالتخلية
ولا يصدق صاحبها بالبينة مع استقلاله عليه ومستقل به وكان مدعى العمل في الإجارة والجعالة وما يشبههما من المواضع الكثيرة التي لا يحتاج
إلى التذكر وأما توهم أن المراد بملك الشيء والقدرة عليه ليس تمكنه منه عقلا بل كونه أمره إليه شرعا وليس موارد النقض من ذلك ففيه
أن ذلك خلاف مقتضى هذا اللفظ والمتبادر من القاعدة وخلاف ما ذكروه في موارده فإنهم ذكروا من جملة أمثلة مصاديق القاعدة تصرف
العبد المأذون في التجارة والمكاتب والوكيل ونحو ذلك فإن أريد من كون أمره إليه شرعا مطلق جواز فعله شرعا فلا يضرنا إذ موارد النقض كلها
من هذا القبيل وإن أريد اختصاص الفعل به شرعا بحيث لا يمكن حصوله من غيره كالطلاق والرجعة ونحوهما فلا يشمل بيع العبد المأذون و
نظائره ليس من هذا القبيل بل يمكن صدوره من المولى والموكل أيضا وبالجملة استحقاق الزوجة لحقوقها واستحقاق الزوج لحقوق الملك
لمهية النكاح ثابتان مستمران حتى يثبت رافعهما ودعوى الزوج لارتفاعهما مثلا دعوى لا دليل عليه بل لا بد من إثباته بالبينة كما هو مقتضى
الحديث النبوي المشهور المجمع عليه البينة على المدعي واليمين على المنكر وقد عرفت معنى القاعدة المذكورة فلا يمكن القول بتخصيص مثل هذا الخبر
الصحيح المجمع عليه بمثل الطلاق مثل هذه القاعدة التي لا دلالة فيها على ما نحن فيه بل موردها الإقرار على النفس بل وفيما كان المنكر جاهلا بالحكم كما
اعترف به القائل المدعي للتخصيص أيضا حيث جعل المعيار هو كونه مسلما لا بد من تصديقه وقد ذكر الفقهاء أن القاعدة المذكورة للمعتبرة بالعبارة
المتقدمة بين ظاهرها مخصوص بالإقرار ويظهر ذلك من ذكرها في كتاب الإقرار ونص المحقق الشيخ علي في موضع وكذلك والمتبادر من الإقرار هو الإخبار
بما كان حقا لازما وكان مما يضر به كما أشرنا إليه والمراد بملك الإقرار لمن يملك شيئا أو يملك إنشاء شيء هو نفوذه مع حجيته وثبوته عليه بلا حاجة
إلى شيء آخر من بينة أو يمين وهذا المعنى بإنفاقهم ومعقولهم في مسائل الدعاوى يقدم قول المدعي قوله أو قول ونحو ذلك وقد عرفت أيضا أنه يكون
الإخبار مركبا من الإقرار والدعوى إنه يمكن التفكيك بين جزئي المركب في الحكم فالاستدلال بهذه القاعدة إنما يتم في الجزء الإقراري وهو قطع سلطنتها
عن الزوجة والجزء الادعائي وهو سقوط حق الزوجة فلا يمكن الاستدلال بالقاعدة إلا على الجزء الأول فإن قلت إنهم يستدلون في
نظائر المسألة مثل إخبار الوكيل عن البيع أو قبض الثمن وكذا العامل إذا ادعى الشراء للقراض ونحو ذلك لإثبات تقديم قول المدعي فيقولون يقدم قوله
لأنه قادر على الإنشاء لأنه أقر بما له أن يفعله ونحو ذلك مع ذلك لا إقرارين وربما زاد في بعض المواضع لأنه فعله وهو أعرف بنفسه قلت أما ذلك فهو
أن مرادهم أعم من الإقرار فيشمل ما نحن فيه يعني ثبوت دعوى الطلاق بالنسبة إلى الزوجة بمجرد الإقرار أيضا قلت أولا إن ما ذكرتم خلاف ظاهر اللفظ
كما هو واضح وثانيا إن قولهم هذا يلزم استعمال اللفظ في معنيين حقيقيين والحق عدم جوازه سواء كان مشتركا أو حقيقة ومجازا فإن ملك الإقرار إما
يراد به نفوذه بنفسه من دون حاجة إلى شيء أو نفوذه مع انضمام شيء آخر إليه وإرادتهما معا غير صحيح فنقول وجه ذكرهم هذه القاعدة في مقام بيان
تقديم القول أن من يخبر بعقد أو إيقاع يتضمن إقرارا على نفسه وعلى غيره مثلا كالطلاق وبيع الوكيل وغيرهما فيحكم ظاهرا بسبب إقراره بتحقق هذا
العقد أو الإيقاع ويترتب حكمه وثمرته عليه بالنسبة إلى المخبر ويتوقف ترتبه بالنسبة إلى الغير على تصديقه فإن صدقه فينفذ مطلقا وإن كذبه ذلك
الغير وأنكر وقع حينئذ النزاع والدعوى فمن يستدل بهذه القاعدة على تقديم قول المقر ليس اعتماده على إقراره فإنه لا دليل على سماع الإقرار
على الغير بل لأن المقر معه ما لأجل أنه في حكم ذي اليد من جهة الحكم بثبوت المعنى في الخارج بإقراره ظاهرا وإن لم يترتب عليه حكمه بالنسبة إلى ذلك
الإقرار الغير وهذا وجه اختص من يتمسك بهذه العبارة وأما من يجمع بينها وبين الاستدلال بكونه أمينا فذكر القاعدة للاستدلال على ما ذكرنا
ذلك الغير فإنه ينفي وقوع هذا الفعل رأسا أولا وينفي لزوم ثمرته ثانيا فالاستدلال بالقاعدة لدفع نفيه الأول لما سبق من أن من ملك شيئا ملك
الإقرار به أو من قدر على الإنشاء قدر على الإقرار والغرض إثبات ذلك العقد وثبت الحكم الإقراري بالنسبة إليه فيثبت تحققه في الجملة وأما الاستدلال
بأنه أمين لدفع لسلطنته على فرض صحة بطلانه رأسا فيقول إنه أمين والأمين لا يتهم فغاية الأمر لزوم اليمين فيقدم قوله مع اليمين وأما علاوة الاستدلال
بأنه أعرف بنفسه فهو إذا كان المخالفة في القصد مثلا بأن يقول الوكيل بعته من الغير ويقول الموكل بعته من نفسك وكذا العامل إذا قال اشتريت

في بيان وجه ذكر القاعدة في مقام التنازع

لا في الجزء الادعائي فإخبار الزوج بالطلاق مشتمل على الجزء الإقراري

لنفسه وكذا تبع صاحب الجواهر كما يذكرون في ادعاء المرأة انقضاء العدة بالحيض او بالوضع والمكلف البالغ بالانزال ونحو ذلك فوجه سماع الاخبار
بالنسبة الى الغير هو حمل قول المسلم على الصدق ومقتضى اقرار العقلاء وجواز لزوم اليمين على القائل للمسلم الآخر المكذب اياه وانحصاره
في مثل الوكيل والطلاق فانما هو لسماع قوله في اول الامر من جهة انه اقرار على الغير وفي بعضه منع كون الاخبار منحصرا في الاقرار على الغير بل هو
مركب كما عرفت اذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه لا يتم تركب هذه الادلة ومقتضى القاعدة انما هو قبول قوله في حق نفس الزوج واما كونه امينا
فلا يثبت لان المراد بالامين من ائتمنه خصمه ولا ريب انه ليس كذلك اذ وجه تصديق الامين ولزوم قبول قوله هو الاخبار الواردة فيه وانه معتمد ثقة
لان الظاهر ان خصمه الذي يعتمد عليه ولم يوثقه انما ائتمنه وهو فيما نحن فيه غير موجود مع ان الزوج هنا لم يفوض شيئا في امر الطلاق الى زوجته او نفسها
جعلها اليه لا يستلزم تفويض ابطال حقوقها وجعلها اليه وتسليم نفسها الى زوجها المسلم فهذا لا تسلطها على الطلاق الذي هو مستلزم الاسقاط
ولا يوجب ايتمانها اياه في ان يوفيها حقها ولا يكذب في ايقاع ما يسقط حقها شرعا وهذا واضح والقول بانه مؤتمن من جانب الله وهو اولى
من ايتمان العبد كلام ظاهري اذ تقديم قول الامين انما هو لاجل الوثوق والاعتماد عليه في مناط من ائتمنه وانه لا يفعل الا ما هو صلاح له ولا اخبار
الدالة عليه مثل قولهم ع في جملة من الاخبار ليس لك ان تتهم من ائتمنته وما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وح
الظاهر ان المراد انهما محكومان بالايتمان شرعا لا انهما امينان واقعا ولا يحصل ان ذلك ائتمنها فقط ولا ريب ان تفويض امر الطلاق الى الزوج ليس
من هذا الباب فلا ينقض ما ذكرنا بحكاية الولي ايضا بان يقال انه ليس ممن ائتمنه الصبي الا ان الولي مؤتمن المولى عليه في مناطه لكن بامر من الله تعالى لكون
المولى عليه قاصرا ناقصا وبالجملة الفرق بين المطلق والوكيل اوضح من ان يحتاج الى البيان اظهر ان الاستدلال بانه امين لا يجري هنا والاقرار
الآخر يعضا انه اعرف بنفسه وبعضه فانه خبر وانه ايمانا اناسب في الاسبيل الى معرفته غالبا الا من قبله لانه لا يمكن ضمنها الا منه وجاهلته
الفقهاء بذلك لزوم العسر والحرج وعدم امكان اقامة البينة في مثل انقضاء العدة او بعضها في مثل الحيض والاحتلام ونحو ذلك ولا ريب ان الطلاق
ليس من هذا القبيل بل هو مما خصه الله تعالى بالاشهاد عليه المشعر بذلك بعدم سماع دعواه الا بالبينة كما سنبينه ولم يبق الا دعوى حمل قول المسلم
على الصدق والصحة والمفروض ان الزوجة ايضا مسلمة تنكر وظاهر الحال الاعتراف الا البينة كما في سائر الدعاوي **الخامس** تتبع عبارات الاصحاب
في مسائل متفرقة بعضها يدل على ذلك في خصوص الطلاق وبعضها في غيره **فمنها** ما ذكره الشيخ في المبسوط في مسئلة اقرار المريض بالطلاق
قال بعد ما ذكر حكم طلاق المريض في الارث ولو اقر مريض انه طلقها ثلثا في حال الصحة قبل قوله وحكم بانها بانت منه في حال الصحة قبل قوله وحكم
بانها ويكون العدة من حين التكلم وقال المحقق في الشرايع لو قال طلقت في الصحة ثلثا قبل ولم ترثه والوجه انه لا يقبل بالنسبة اليها **قال** في المسالك
وجه القبول ان اقرار المريض بما له ان يفعله مقبول كما مر في بابه وان كان على الوارث هنا فترك ما اقر به مريضا بفعله حال الصحة منزلته لما لو فعله حال الصحة
وان الحكم معلق على انشاء الطلاق مريضا بالنص والاقرار ليس بانشاء فلا يرثه لانتفاء المقتضي للارث مع البينونة وهو طلاقها مريضا ووجه ما اختاره
المصنف من عدم القبول بالنسبة اليها ان المانع من ترتب حكم البينونة مع طلاقها مريضا هو التهمة بفراره بمن ارثها وهو موجود مع الاقرار وقد حمل قوله
الصحة ويحكم عليه بالطلاق البائن ويثبت الى ما قلنا المذكور ولا يرثها **قال** ولا يخفى ما في اشكال للفرق بين الانشاء والاقرار انتهى **وان** كلام الشيخ
صريح في قبول قول الزوج وكذا اول كلام المحقق ومقتضى كلام المسالك ايضا اتفاق ارباب القولين على ان اقرار الزوج بالطلاق مقبول بالنسبة الى
المرأة في جميع احكامها اذا كان في حال الصحة وفي حق الارث اذا كان في حال المرض ونسب الطلاق الى حال الصحة وان الخلاف في انه اذا نسب
الى الصحة هل يقبل على ان الطلاق صحيح او مريض **اقول** لما اختار المحقق ثانيا عدم القبول كما عرفت ووافقه العلامة في جملة من كتبه مثل القواعد والتحرير
والتلخيص والفاضل الهندي في شرح القواعد وغيره من الفقهاء وهو مقتضى قولهم ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز **ومن** الواضح ان كلامهم هنا
انما سيق لاجل بيان حكم الميراث وذكرهم صورة اقرار المريض بطلاقه حال الصحة انما هو لاجل تحقيق مدخلية كون الطلاق في حال الصحة بحسب اقراره في
اسقاط الميراث وهذا صريح في اتفاق الطرفين على تحقق اصل الطلاق وعدم النزاع فيه واما القسم بان قول الشيخ بانت منه في حال الصحة يدل على ان اقرار
الزوج بالطلاق كاف في ثبوت الطلاق كما ترى **فنحن** نقول اذا كانت الزوجة منكرة لاصل الطلاق فلا ينفع هذا الاقرار له **واما** وجه توهم الشيخ
فسيجيء بيانه واقتضاء كلام المسالك لما ذكرناه هو ان المسئلة مفروضة في بيان قيد واحد من قيودها وهو كونه في الصحة او المرض والطلاق وسائر
احكامه انما يثبت بالموافقة لا بالاقرار **واما** ما يتوهم في توجيه فتوى المحقق ثانيا ومن وافقه في المسئلة بالبناء على مفهوم القاعدة بيان ان من لا يقدر
على الانشاء لا يقبل اقراره بتقريب ان المريض ليس له ان يطلق طلاقا يثبت معه ارثه لا لزوجته فلا يطلق بتمكن من الاقرار بالطلاق ولا ينفذ الا على
هذا الوجه وبعبارة اخرى انه لا حق له في الطلاق الا ما يثبت معه الارث على الوجه المذكور فاقراره بغيره اقرار في حق الغير فهذا فيه هذا يتو

والولي

الصحة ويجري على طلاقه المقر به حكم طلاق المريض بالنسبة الى الزوجة الا اذا صدقته ففيه ان معنى هذه القاعدة ان من ملك شيئا في زمان فيملك الاقرار بفعل ذلك الشيء في ذلك الزمان بان يكون قولنا في ذلك الزمان ظرفا للفعل لا للاقرار فمعنى ان يقال ان الزوج كان مالكا للطلاق حال الصحة وهو في حال المرض يقر بوقوع الطلاق في حال الصحة فمقتضى القاعدة صحة الاقرار ولكن الاقرار لما كان مركبا من حق للزوج وبعضه عليه فيسمع ما عليه دون ما له وعلى غيره فلذلك نقول يحرم عليه نكاحها من دون محلل ولا نقول تمنع المراة عن الميراث الا مع الثبوت او مع تصديقها اياه ويوضح ما ذكرنا من كون معنى القاعدة ان من ملك شيئا في زمان الخ ومن ان مقتضى كلام المسالك ليس ما ذكره القائل ما ذكره ابن مفلح في شرح حياة ما الشرايع المقدمة قال اذا اقر المريض انه طلق زوجته في حال الصحة ثلثا قبل منه لانه اقرار بما له ان يفعل فيكون مقبولا وهل يرث منه لان اقراره انما يقبل بالنسبة اليه بمعنى تحريمها عليه حتى تنكح زوجا غيره ولا يقبل بالنسبة اليها بمعنى انها ترث ان مات في ذلك المرض ما لم تصدقه لانه اقرار على الغير على غير ما ضر جائز قال ولو كان الاقرار في حال الصحة بانت منه قطعا انتهى فان المراد بقوله بما له ان يفعل في زمان صحته ايقاع الطلاق والحين يقر بما كان له ان يفعل ولكن اقراره بذلك لما كان مشتملا على الاقرار على الزوجة بعدم التوريث فلا يسمع من هذه الجهة لا غير واما قوله بانت منه قطعا فوجهه انه لما كان غالب حال الانشاء انه اذا اقر كيف في حال تمكنه من ذلك الشيء والاقرار الحصر يوافق لعدم الفائدة في الانكار مثلا اذا قال الزوج في العدة انا راجعت الامس فان انكرت الزوجة فيقول الزوج راجعت بالامس الان على سبيل الانشاء وهكذا اذا قال طلقتك امس مع تمكنه من الطلاق حين الاقرار ايضا فمعنى قوله بانت منه قطعا انه لا نزاع للمراة لانه لا نزاع في اصل الطلاق الخ وما يتصور فيه النزاع كونه في الصحة او المرض فاذا كان الاقرار في حال الصحة فلا يبقى اشكال في عدم الارث بعد تسليم الطلاق فلا يمكن الاستدلال بهذه العبارة على انه لا يمكن للمراة انكار الطلاق ايضا وان تحصن قول الرجل كان في ذلك وهذا واضح لا يخفى وتوهم ان ظاهر قوله بانت منه قطعا انه لا يحتاج الى اليمين ايضا وان محض الاقرار يوجب البينونة غير او انت خبير بان ليس مما يقطع به او لم يتحقق الخلاف فيه لو فرض هناك ايضا لوجه من الوجوه مثل استلزام الدعوى سقوط النفقة في مدة اذا فرضها بعدة زمان متماد وعلى ذلك يتنزل نظائر هذا مما ذكروا في تقديم قول من يدعي الانشاء زمان الاقرار فلو نقل الكلام الى مثل ذلك فيصير المسئلة قابلة للخلاف فمن يدعي الظهور قول الثقة من جهة الغلبة فيوجه اليمين الى المدعي لمعارضته لانه في حق المنكر ومن يدعي الاصل فيوجه اليمين الى الاخر والظاهر ان منشأ توهم هذا انه اذا حكم بوقوع الطلاق في حال الصحة فيلزمه الحكم بعدم الميراث لان الطلاق في حال الصحة امر واحد وهو يستلزم عدم التوريث فلا يمكن التفكيك ولا يذهب في ضعف هذا التوهم اذ استحالة التفكيك انما هو اذا لحصل الطلاق في حال الصحة في نفس الامر ونظيره في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء ومن فروع القاعدة انه لو ادعت المراة بعد انقضاء العدة رجوع الزوج لاجل اخذ النفقة واستيفاء حقوق الزوجية واقر الزوج بذلك فلا يثبت في تمامه لانه اقرار على نفسه لا على غيره واما ما ذكروه في مسئلة العدة من ان الزوج اذا ادعى الرجوع بعد العدة لا يسمع منه الا بالبينة فهو في صورة الدعوى لا الاقرار كما لا يخفى وسنبينه انشاء الله تعالى ويظهر من جميع ذلك ان نزاع القاعدتين في سماع الاقرار انما كان على المستقر لا اذا كان على غيره وليس شيء اخر وراء ذلك وهو مختلف في المواضع باختلاف الاعتبارات ح فنقول قولك المريض ليس له ان يطلق الخ مسلم لكن نقول كان له ان يطلق كان في حال الصحة فيتمكن من الاقرار بفعله في ذلك الحال فيما نحن فيه واما ما ذكره في العبارة الاخرى ففيه مضافا الى ما مر في الاولى انه اذا الغى قيد الصحة فلا يلغو الاقرار ولسنا اذا لا اقرار انما هو بالطلاق حال الصحة فلا يبقى اقرار بالطلاق وهو خلاف مقتضى فتاويهم قالوا ان الطلاق صحيح ولكن المراة لا ترث لاجل اقراره بالطلاق حال المرض فبسبب اتفاقهما على الطلاق يثبت الطلاق او بسبب اقراره بدعوى كونه في حال الصحة يثبت التوريث فان قلت ان المراة ترث لاجل اقراره بالطلاق حال المرض فبسبب اتفاقهما على الطلاق يثبت الطلاق قلت مع تسليم صحة ذلك لم يثبت هذا من جهة الاقرار والكلام في ان ثبوت الحكم من جهة الاقرار بمقتضى الاستدلال بالقاعدة من ان من ملك شيئا ملك الاقرار به ثم ان الفاضل ره في شرح عبارة القواعد لو اقر مريض بالطلاق ثلثا في الصحة لم يقبل بالنسبة اليها وقال لو اقر مريضا بالطلاق ثلثا او نحوها مما يمنع منها الارث في الصحة قبل في حقه فان مات لم يرثها ونحو ذلك مما يترتب عليه لاخذ العقلاء في اقرارهم ولم يقبل بالنسبة اليها فلا تحرم من الميراث ان مات الا ان يثبت صحته باقرارها او بالبينة وفاقا للمحقق لانه اقرار في حق الغير وقيل يقبل فلا تورث بناء على ان اقرار المريض بما له ان يفعل مقبول وان كان في حق الوارث فينزل منزلة فعله في الصحة وفيه انه انما يقبل اقراره بما يخرجه الوارث لغيره وهنا لم يقر بما يحرم الزوجة لاحد غيرهما هو بالنسبة اليها مدع وان استلزم ثبوت الدعوى ثبوت حصتها لسائر الورثة انتهى وفي قوله وفيه انه انما يقبل الخ نظر اذ لا باس بتوضيحه وحاصله ان المريض في صورة اقراره بماله للاجنبي او لا الوارث وان كان مقرا على الغير من جهة انه اتلاف لحق الوارث ولكنه اقرار بماله للغير وهو الاجنبي او وارث اخر فمن هذه الجهة اقراره على نفسه كلا

في بيان قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به

ونقل كلام الفاضل في شرح القواعد

الاقرار بالطلاق في حال الصحة فانه ليس فيه اقرار بما له لاحد وان استلزم الدعوى ثبوتها لغيره بالتبع **واقول** الاولى ان يقال ان الاقرار بالهبة مثلا في المرض اقرار على النفس اولا وعلى الوارث ثانيا وحيث لا يمكن ابطالهما لوحدة الموضوع فيقدم مقتضى اقراره على الغير بخلاف الاقرار بالطلاق في الصحة فانه اقرار على النفس من جهة حرمة الاستمتاع مثلا واقرار على الغير من جهة الارث فيسمع الاول دون الثاني ويعمل على مقتضى الامرين لامكانه من جهة اختلاف الموضوعين **واصرح** من كلام الفاضل ما نقل عن جامع الفوائد في شرح عبارة القواعد المتقدمة **قال** لما كان اقرار العقلاء جائزا ماضيا فيما يتعلق بانفسهم دون ما يتعلق بالغير وكان اقرار المريض بالطلاق ثلاثا في الصحة يتضمن الاقرار على نفسه بامر تسلطه عليها والتخلص مما كان له من الحقوق عليها ويتضمن الاقرار عليها بسقوط حقها في ميراثه لو مات في مرضه وغير ذلك من الحقوق قبل اقراره بالنظر الى حقوقه دون حقوقها **قال** ولعل التقييد بالثلث للتمثيل والا فلا فرق بين الاقرار بالطلاق الرجعي والبائن كما لا يخفى **وبالجملة** فلا دلالة في هذه المسألة كما عرفت على تقديم قول الزوج اذا ادعى الطلاق وانكرتها الزوجة مطلقا بل كلمات الاكثر تنادي بان اقرار الزوج بالطلاق مع كونه وظيفته وفي حاله يمكن هذا الاقرار كما حققناه في معنى القاعدة لا يقبل مطلقا بل انما يقبل بالنسبة الى ما تضمنه من الاقرار على نفسه لا على غيره وما ذكره من ان التقييد في الارث استرجع بالنسبة الى الزوجة في سائر الحقوق ايضا فانما هو لاجل كون موضوع المسألة كذلك لما عرفتهم في اصل الطلاق ثم ان ذكرهم الطلاق ثلثا انما هو من باب المثال كما صرح به صاحب جامع الفوائد واشار اليه الفاضل ايضا فيما نقلنا عنه **ولنفرض** الكلام في بعض المحتاج الى البحث في طي هذه العبارات عند اهل الاطلاع ويكون خارجا عن المقصد فيهما ارتبا التزوفيها ما ذكروه في بعض الالفاظ الدالة في الاقرار بالطلاق وكفاية في ثبوت الطلاق مثل كلمة نعم في جواب السؤال عن قول القائل هل طلقت زوجتك فقال الشيخ في النهاية ولا يقع الطلاق الا بلفظ مخصوص وهو لفظ طالق فان قيل للرجل هل طلقت فلانة فقال نعم كان الطلاق واقعا ويؤدي مؤداه عبارات غيره من الفقهاء فالظاهر منها من جهة ان كلمة نعم تقتضي اعادة السؤال فكانه قال طلقت امرأتي فيكون اخبارا او اقرارا بوقوع الطلاق قبل ذلك لا انشاء للطلاق وان كان يوهم عبارات بعضهم موافقا لظاهر رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي في الرجل يقال له طلقت امرأتك فيقول نعم قال قد طلقها حين **التحقيق** ان كلمة الكل متفقة على ارادة الاقرار لا الانشاء يظهر ذلك بادنى تامل لتصريح كثير منهم بارادة ذلك فظهوره عن اخرين ولاجماع المستفيض على عدم وقوع الطلاق الا بكلمة طالق كما نقل عن الخلاف والانتصار وفقه القران والغنية وغيرها وكذا حكي جواز الاكتفاء بالكناية عندهم **ووجه** الاستدلال ان كلماتهم هذه تدل على ان اقرار الزوج بالطلاق كاف في ثبوت الطلاق ولو كان يمكن للزوجة انكار ذلك لما حكموا بوقوعه بمجرد ذلك فانهم في مقام بيان صيغة الطلاق التي يوجب الحكم به قطعا وجعلوا قول الزوج نعم في جواب السؤال عن الطلاق بمنزلة لفظ طالق حتى انه صرح بعضهم كالشيخ في طرفا منه قال يلزمه الطلاق في الحكم ثم نظر فان كان صادقا لزمه ظاهرا او باطنا وان كان كاذبا لزمه في الحكم ولا يلزمه فيما بينه وبين الله تعالى **فانه** يظهر من هذه الكلمات انه لا اشكال في ثبوت الطلاق باقرار الزوج به ولو كان للزوجة مجال الانكار لنبهوا على ذلك خصوصا مع كثرة وقوع دعاوى غيره ونحوها سيما اذا تزوج بالخنثى او بخامسة او بغير نفع النزاع الى ان يطلقها ثانيا او يريد النزاع والخصومة اذا مات الزوج ويقع الخصومة بينها وبين الوصي والوارث ونحو ذلك ولو كان كذلك فكيف اكتفى الفقهاء العظام بذلك **مع** ان مسألة الاقرار على الاقرار يتحقق على احد انه يسمع فيما كان على نفس المقر ولم يكن ذكره محتاجا اليه حتى يجتمع كلماتهم بذكره في هذا المقام بالخصوص دون سائر المواضع **مع** انه لم يذكر احد من الفقهاء ان اقرار الزوج بالطلاق مسموع على نفسه دون الزوجة **مع** انهم ذكروا مثل ذلك في سائر المواضع **فظهر** ان مجرد اقرار الزوج كاف في ذلك **اقول** انما تعرضوا هنا لذلك من اجل رواية السكوني فانها لما كانت موهمة لارادة الانشاء بل ظاهرة فيه تعرضت لها فتوى الاصحاب واولوها بالاقرار وذكروها في كتبهم في مقام بيان الصيغة لئلا يتوهم متوهم كونها نصا في ذلك بمعنى الانشاء فطلبهم بيان ان ذلك ليس من جملة صيغ الطلاق لا انهم في مقام بيان ان اقرار العاقل على نفسه مسموع لا على غيره ولا ريب في ذلك ان يكون نعم في نفس الامر ان الطلاق يثبت بهذا الاقرار وان كان على نفسه فقط او يكون ذلك اذا صادقته بسبب العلم او عملا او بسبب تصديق قول المسلم في قوله ان كانت جاهلة **وبالجملة** فمرادهم في هذا المقام بيان انه اقرار وليس بانشاء ولما كان الاقرار مسموعا مطلقا فليس مرادهم وان شمل اطلاق المسلم اللفظ اذ من المقرر في الاصول ان المطلق انما يحمل على العموم اذا كان المراد بيان حكم المطلق من حيث هو **واما** اذا ذكر المطلق في الكلام تبعا فلا عموم فيه بل هو من المسلمات الواضحات التي عليها المدار في الاستدلالات الفقهية والمحاورات العرفية **مع** انا نقول اذا قال انت وهي طالق فلا ريب في الحكم بتحقق الطلاق بالاتفاق ومع ذلك لا ينسد فيه باب الشقاق فكيف حكم هؤلاء الفقهاء العظام في مقام بيان صيغ الطلاق الموجبة للحكام اذا قال هي طالق يقع الطلاق اجماعا **مع** انه قد تدعي الزوجة انه كان في طهر المواقعة او لم يقع بحضور العدلين او سيما اذا تزوج باختها او الخامسة

التخيير ذلك والقول بان القول قول مدعي الصحة حسبما انه لا يجب عليه البينة والا فمع عجز مدعي الفساد عن البينة يلزم عليه اليمين وكذلك اذا ادعى الزوجة انه لم يقصد الطلاق بل كان هازلا فانه بعد العجز عن البينة يقدم قوله مع اليمين ومحل القول ان هذا المقام بيان تحقق الصيغة وهو اما بالانشاء بلفظ صريح او بالاقرار به فيحصل ما اقر به واما على القطع بالنسبة اليه وما بالنسبة اليها ايقان واقعة وان كذبته وان امكنها الاثبات فهو والا فالقول قوله مع اليمين **ومما** يشهد بما ذكرنا كلام الشيخ في ط حيث قال اذا قيل للرجل هل طلقت امرأتك فقال نعم لزم الطلاق ظاهرا وباطنا وان كان كاذبا لزمه في الحكم ولا يلزمه فيما بينه وبين الله **و**قال ايضا اذا قال له رجل فارقت امرأتك فقال نعم قال قوم يلزمه في الحكم باقراره لا بايقاعه قال وكذا نقول نحن **و**مثله ما نقل عن مهذب ابن البراج فاضافا اللزوم الى الزوج لانه هو المقر على نفسه **ولعل** السر فيه ان الغرض لو ادعى الزوجة عدم الطلاق ونفى حكمهم بعدم سماع قول الزوج في دعوته هو ندرة وقوع ذلك اذ لما كان امر الطلاق بيد الزوج وهو مالك للامر مستقل فيه فلا ينفع انكاره غالبا اذ كلما انكرت المرأة وهو قادر على تجديد الصيغة فيجدد ويثبت الطلاق ويبرء **مع** ان الايات والاخبار الواردة في الاشهاد عند الطلاق عامة للطرفين ولا خصوصية لها بالزوجة **ومنها** ما ورد من الاخبار الواردة المعتبرة فيما قال الزوج لامرأته اعتدي مثل حسنة محمد بن مسلم او موثقه عن الباقر ع في حديث قال انما الطلاق ان يقول لها في قبل العدة بعد ما تطهر من محيضها قبل ان يجامعها انت طالق او اعتدي يريد بذلك الطلاق ويشهد على ذلك رجلين عدلين وحسنة الحلبي عن الصادق ع قال الطلاق ان يقول لها اعتدي او يقول لها انت طالق الى غير ذلك من الاخبار **فان** ملاحظة هذه الاخبار مع ظاهر اجماعهم على عدم وقوع الطلاق بهذا اللفظ كما نقله جماعة منهم يقتضي ان يحمل على ان كلمة اعتدي لاحتمال الاقرار على وقوع الطلاق قبل التكلم بهذا اللفظ واخبار الزوج بانك مطلقة فاعتدي لا ان يكون انشاء للطلاق وبعض الاخبار الواردة في هذا المطلب ظاهرة في ذلك ايضا وكذا جماعة من نقلة الاخبار ناطقة بذلك مع ان الظاهر من تلك الاخبار ان ذلك كاف في ثبوت الطلاق ولا يطالب من الزوج شيء لاثبات الطلاق بعد تكلمه بهذه **اقول** ويظهر الجواب عن ذلك ايضا مما مر فان ثبوت الطلاق بهذا الاقرار بمعونة مقام المخاطبة معها بصيغة الطلاق بخصوصها في ثبوت الطلاق بل لا يفيد ثبوته وان انكرت الزوجة فالغرض ان هذا الاقرار بحسب اجراء الصيغة حين المخاطبة والشاهد ويثبت الطلاق بذلك فهما عن تحقق في الخارج لا انه يثبت به بحيث لا يحتاج الى البينة لو انكرت الزوجة وهذا ظاهر **و**بالجملة لا انكر ثبوته مع تصادقهما اياه او مع جهلها بالحال **واما** لو كذبته وانكرته فلا دلالة للروايات وكلماتهم على حكمه **ومما** ذكرنا يظهر الحال في الكلام فيما ذكروه في الاشهاد على الطلاق **فقال** المحقق واما لو شهدا بالاقرار لم يشترط الاجتماع **و**مثله عبارة القواعد **و**قال في الارشاد ولو شهدا بالاقرار حكم عليه ظاهرا وان لم يجتمعا فان ثبوت الطلاق بالاقرار في الجملة وعدم اشتراط اجتماع الشاهدين فيه كما اشترط في اصل اجراء الصيغة لا يستلزم ثبوت الطلاق على الزوجة لو انكرته كما اشرنا اليه سابقا سيما وعبارة الارشاد ظاهرة في اختصاص ثبوته عليه **و**اصرح منه عبارة القواعد **قال** في الشرائع لو اخبر الزوج بوقوع الطلاق صح الحكم عليه به ظاهرا فاذا كان كذلك في نفس الامر فالحكم صحيح ظاهرا وباطنا والا لزمه حتى يأتي بالطلاق الصحيح انتهى بلا شرط **و**مثله عبارة المسالك **ومنها** ما نقل عن جماعة من الاصحاب **و**نسبه في المسالك الى اكثرهم من انه لو ادعى الزوج انه طلق امرأته بانه يقبل قوله اجراء انها ظاهرا مطلقا او في العدة خاصة او مع عقب الطلاق خاصة او مع عدم تزويجها بغيره او تزويجه باختها او الخامسة في غير علو خلاف بينهم في ذلك **و**عن الشيخ في الخلاف دعوى اجماع الفرقة واخبارهم مواضعا الفقه الرضوي **و**قال انه ابن ابي بينة بالطلاق طلقوه بان ذلك اخبار مما لا يطلع عليه غيره **ووجه** الاستدلال ان في بعض كلماتهم دعوى الخالف الشهادة لانه على ان الزوج مستقل بسبب في ولاية الطلاق غاية الاستقلال بحيث ليس للزوجة معارضته ومصادمته فيما يقتضيه لفظ المسموع منه ويجب عليها بعد نظر **مع** انهم يحكموا بذلك في سائر العقود مع اشتراطها بالقصد ايضا والعاقد ابصر به **اقول** لا يمنع كون المسألة اجماعية والشهيد الثاني صرح ايضا بكون ذلك في المسالك الا في صورة ظهور قرينة على صدقه مستند الا ان الظاهر من حال العاقل المختار القصد الى مدلول اللفظ الذي يتكلم به فاخباره بخلافه مناف للظاهر ولو كان الاصل مرجحا عليه لزم مثله في البيع وغيره من العقود والايقاعات مع الاتفاق على عدم قبول قوله فيه **و**اختصاص الطلاق بذلك مشكل بل الامر فيه اشد لقوله ع ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة **و**تبعه في ذلك السيد في شرح النافع **وقال** في المسالك نعم لو صادقته الزوجة على ذلك لم يبعد القبول لان الحق منحصر فيهما فيدينان بما يتفقان عليه ويوكل امرهما الى الله **و**قال في الكفاية بعد نقل اشكال المسالك الاستشكال موجه **وثانيا** نقول ان صادقته الزوجة فالامر سهل المرسوم حمل قول المسلم على الصحة وكون الامر بيدها الاضر وكون الزوج ابصر بقصده وكذا لو جهلت المرأة بالحال فعليها ان تصدقه لعدم ظهور كذبه في لفظ الطلاق

ظاهر في القصد لكن قول المدعى ارادة معناه صريح والصريح مقدم على الظاهر فيكون قرينة على عدم ارادة الظاهر ولما لو ادعت المرأة القصد فلا يسمع
قول الرجل الا بالبينة كسائر الدعاوى وكلماتهم لا تأبى في ذلك ويشهد بذلك ان العلامة وغيره على ما حكى عنهم حكموا بخلاف ذلك في
العتق فقال فيما اذا قال المولى انت حر وادعى قصد معنى غير العتق او ادعى العبد قصد العتق حلف عليه فان نكل حلف العبد وعتق ووجه الفرق
ان العتق ايضا كالطلاق مما يستقل به المولى والامر مفوض اليه بل ولا يظهر من اتفاقهم على عدم سماع من يدعي خلاف الظاهر في سائر العقود الا انه لا
يمكن قوله بل يقبل قول من يدعي الصحة مع يمينه لا انه لا يسمع مع المشافهة ايضا او انه لا يجوز تصديقه مع جهالة الحال واما ما رواه
منصور بن يونس عن الكاظم عليه السلام قلت له جعلت فداك اني تزوجت امرأة وكانت تحبني فتزوجت عليها ابنة خالي وقد كان لي من المرأة
ولد فرجعت الى بغداد فطلقتها واحدة ثم راجعتها ثم طلقتها الثانية ثم راجعتها ثم خرجت من عندها اقبل ذلك بايع فابوا ان اطلقها الا
ثلاثا ولا والله جعلت فداك ما اردت الله وما اردت الا ان اداريهم عن نفسي وقد امتلأ قلبي من ذلك جعلت فداك فمكث طويلا مطرقا ثم رفع رأسه الي
وهو متبسم فقال اما بينك وبين الله عز وجل فليس بشيء ولكن ان قدموك الى السلطان ابانها منك فان ظاهر الرواية ان مع المرافعة لا يسمع قوله
وان كنت صادقا بينك وبين الله والزوجة حلال لك في نفس الامر والعجب ان بعضهم استدل بها للقول المشهور ولعله نظر الى ان المراد
من بينه وبين الله هو الحكم الناشي من سلطان العدل وان المراد من السلطان في الرواية هو السلطان الجائر وهو بعيد عن لفظ الرواية كما لا يخفى
وثالثا ان الدليل اذا اقتضى تقديم قول الزوج في عدم القصد فهو لا يستلزم تقديمه في اصل ايقاع الطلاق فان الاجماع المنقول والاخبار التي
اشار اليها الشيخ مع عمل الاصحاب اوجب تخصيص قاعدة الدعوى ولا تخصيص في غيره ومنها ان كلماتهم المجمع عليه على ما نقل عن التحرير من
ان الزوج اذا لم يعين الزوجة في الطلاق ونوى بها واحدة معينة فيصح ويرجع اليه في معرفتها نواها ويقبل تفسيره في حقه وحق الزوجة وليس
للازواج انكار ذلك التعيين وان كان لكل منهما حكم نفسها وجه الاستدلال انه لا ريب ان تفسيره من الاقرار والاخبار لا الانشاء فاذا كان اقرار الزوج
مسموعا في احد جزئي السبب وهو التعيين ينبغي ان يكون مسموعا ايضا في الجزء الاخر وهو اللفظ او يلزم بطلان هذا اللفظ او يلزم بطلان هذا
الطلاق واسناد الاداء الى التنازع وهكذا فائدته بنفسه الاحكام المطلوبة منه وامكان العدل لعدالة غيره فليس قصد المعنى هنا الا قصدا
ونحوه مما لا مناص له من الرجوع الى العاقد في معرفته واما الفرق بين الجزءين بانه انما صح الطلاق مع التعيين بالنية لزم الرجوع اليه في معرفة
ذلك لانحصار الطريق فيه بخلاف اصل الصيغة فلا يجدي لانهم انما قالوا بصحة الطلاق لما بنوا عليه من الرجوع اليه في التعيين ويبنى الامر
على كونه مستقلا بالامر كما في العتق والامر لا اشترطوا التعيين لفظا كما هو الموجود في الاخبار والمناسب لوجوب الاشهاد والاستقلال كما تقتضي
الرجوع اليه في الاصل وكما انه قد يعلم كذبه في الاول اقول لا ريب في ان مرادهم ان يرجع اليه ولا يلتفت الى احتمال الكذب اذا لم يظهر احتمال
في دعويها انما لو ادعت الزوجة كذبه فيحتاج الى المرافعة وهذا الاستدلال في تقديم قوله مع اليمين والحاصل ان مرادهم بالتصديق والاحكام عليه
انما هو التصديق في نفس الامر بالنسبة اليه ظاهرا وباطنا ايضا اذا كان صادقا وبالنسبة اليها ايضا ان صادقة ولم تكذبه فيجوز للزوجة الاكتفاء بقوله
في التعيين وليس لها انكاره اذا لم يظهر عليها كذبه بل يجب تصديقه حملا لقول المسلم على الصحة قوله فاذا كان اقرار الزوج مسموعا الى اخر
ففيه انه غير مرتبط بما نحن فيه اذ المفروض عدم النزاع في اصل تحقق الطلاق انما الاشكال في التعيين فان اراد ان الجزء الاخر مسموع منه هنا
فهو ليس من محل النزاع في شيء وان اراد انه مسموع فيما لم تسلم الزوجة اصل اجراء الصيغة فلا وجه له اذ قد يكون كاذبا فيه وكلامنا في اصل
الصيغة ايضا مثل التعيين مع المشافهة او عدم ظهور الحال يجب تصديقه ومع التكذيب فلا يسمع قوله الا بالبينة قوله او يلزم بطلان هذا الطلاق
واسنا يعني انه لم يكن قوله مسموعا في الجزء الاخر لزم بطلان هذا الطلاق واسنا يعني انه لم يكن قوله مسموعا في هذا الطلاق المخبر عنه من انه
تعيين الزوجة في قوله طلقت هذه الزوجة فهو اخبار باصل الطلاق المتحقق في هذا الشخص الخاص ضرورة بطلان الكل ببطلان جزئه وان لم يكن
باطلا مع ذلك والمفروض عدم تحقق لفظ الصيغة فكان ذلك الطلاق وجه صحيح لادى الى التنازع وهكذا فائدته الاحكام المطلوبة من الطلاق
ونحو الاشكال يمكن التعدي عن الطلاق المعري عن قيد التعيين في اللفظ الى غيره وهو المقيد بتعيين الزوجة والمفروض انهم حكموا بصحة هذا
اقول قد عرفت انا نقول بكون الجزء الاخر وهو اللفظ مسموعا لكن في ضمن اقرار الخاص الصحيح بسبب مسبوقيته باللفظ المطلق المنوي به الزوجة
المعينة ولا يلزم منه ثبوت ادعاء مطلق اجراء الصيغة الذي هو غير مسلم عند الزوجة ولكن تصحيحه انما هو الاخبار بطلاق المعينة والا فغيره مسموع مسبوق
بثبوت اخر قوله فليس قصد المعنى الخ اقول لا فرق بينهما في كون الرجوع اليه وكونه هو المناص فيهما ذلك لا يضر توقف السماع على التمييز
في صورة الدعوى ولا يستلزم ذلك كونه مستقلا فيهما بحيث لا يلتفت الى دعوى المرأة اصلا وبالجملة دعوى اصل الطلاق مسبوقا بالعقد الا في

وفيها بعض حكاية النقض

وفي الصيغة الظاهر استصحاب بقاء الزوجية وحقوق الزوجية فيثبت بحاجة الى البيّنة و اما دعوى قصد المعنى من اللفظ وقصد الزوجة المعيّنة من ثلاث
المطلّقة فهو مما كان لا يعلم الا من الزوج فلو اقر بالعقد والحرج وظهور تصديق المسلم يوجب سماع قول مدعيه وتقديم قوله مع اليمين بخصوصه
الانكار قوله لانه ثم لو نص على الطلاق الخ اقول ليس كذلك بل انما حكموا بالعتق لان الطلاق وقع على امرأة معيّنة في نفس الامر وخفى
الامر لا يستلزم ثبوته على الزوجة المنكرة لحصول القرعة بالنسبة الى الزوجة المصدّقة فعليها الصدق ويجهلها بالحال قوله سبق الامرين على كونه
مستقلا في الامر قد ظهر بطلانه فان السبق في الاول هو اشتراط الطلاق ووقع على معيّنة في نفس الامر واما الثاني فهذه الدعوى فيه فان كان يريد مطلق
الصيغة وان اراد الصيغة الخاصة الحاصلة في ضمن هذه الاقرار الضمني فهو لا ينفصل في الطلاق شيئا والفارق موجود بسبب تبيّن الطلاق الغير
المنيّة في اللفظ هنا قوله والا لاشترطوا التعيين لفظا فيه اقول هذا صحيح ان سلمنا سبق صحة الطلاق الخ هو الرجوع اليه و كونه مستقلا
وقد عرفت بطلانه وفيها ما ذكره جماعة فيما اذا اشتبهت المطلقة بغيرها كما اذا كانت معيّنة لسهو او نسيان او لاجل مسامحة في اصل التعيين لو قلنا
بمنع من الجميع وعليه ان يبيّن المطلقة بان اخبار واقرار الابيان تشهيا واختيارا فمن قال هذه التي طلقتها حكم بطلاقها وبزوجية الاخرى ان
التي طلقتها حكم بطلاق الاخرى او طلقت هذه التي لم اطلقها الا بل هذه حكم بطلاقهما جميعا الاقرار بطلاقهما واحدة بعد الاخرى فلم
رجوعه في الاول ولزمه الاقرار به مما ذكره الشيخ والعلامة في التحرير والقواعد الا انه قال في القواعد فان عيّن واحد للنكاح او الطلاق لزمه
لهما الحلالة لوكنت الوجه الاستدلال الا انهم قدموا هنا قول الزوج في الطلاق وليس ذلك الا لاجل ان امر الطلاق اليه اقول وهذا
ليست بجماعة اقرار نفسه عليها الا ان كلام معتد منهم مع ان العلامة في القواعد قال لزمه مختص اللزوم بالزوج ولا يثبت منه اللزوم بالنسبة
الى الزوجة وذكره الفاضل في شرحها كما عليه و هو الظاهر من الخرجات للمبسوط و ان كلامهم ايضا لا يدل الا على ذلك انما ذكروا انه يمنع من
الجميع او منع من الجميع وهو لا يدل على وقوع الطلاق بالنسبة اليهما و يظهر الثمرة في الميراث والنفقة وغيرهما و مع ذلك فنقول ان تقديم
قوله في هذه المسألة لا يستلزم تقديمه فيما نحن فيه و لعل وجه تقديمهم قول الزوج ولا يعرف حقيقته وكيفيته الا من جانبه و قد اشار
الشيخ الفاضل في شرح القواعد حيث قال في مقام الاستدلال لان القول قوله لانه لا يعرف الا منه اقول انه انما يصح فيما اذا وقعت
في النية خاصة و هو خلاف المفروض اذ المفروض تعيينها العبارة بالتسمية او بالاشارة او الخطاب ثم اشتبهت فلم يبق شيء خفي لا يعرف الا منه فغفلة
يكون الزوجة لو عرف بالحال فقد يكون الزوج لو عرف فهو نسيانا وبان لانا نقول ادعاء الزوج ان هذه هي المعيّنة يرجع الى ادعاء ان تعيينه هذه في
الفصل قصد هذه دون غيرها سلمنا لكن نقول ان توجيه الخطاب الى الزوجة ونحوها مما هو فعله و هو اعرف بفعله فاذا ادعاه فهو مدع للظاهر
الراجح فيكون بمنزلة المنكر والزوجة المدعية لخلافه بمنزلة المدعي و الفرق واضح بين ادعاء ايقاع نفس الفعل وادعاء فعله على كيفية خاصة
اذ الاول مسبوق بالعدم والاصل عدمه واما بالنسبة الى الكيفية فلا يجري الاصل اذ الكيفيات كلها متساوية في احد منها فيبقى ظهور
صدقه في كيفية فعله سالما فلا ينفع ذلك في المسألة المبحوث عنها التي هي دعوى نفس الطلاق مبتدءا و ثانيها و اما تحقيق هذه المسألة وان كان ليس
منها محله لكن نقول مجملا انه اذا اشتبهت المطلقة بغيرها فمقتضى ما هو المشهور في الشبهة المحصورة وجوب اجتناب الجميع ووجوب الانفاق على
لكونهما محبوستين فان الانفاق على غير المطلقة واجب و هو لا يتم الا بالانفاق عليهما معا وكذا الاجتناب عن المطلقة واجب و لا يتم الا بالاجتناب عنهما و
ما حققنا في الاصول في الشبهة المحصورة هو عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة لاصالة البراءة وعموم قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه و ضعفنا دليلهم من ان ذلك من باب مقدمة الواجب اذ الواجب انما هو اجتناب ما علم انه حرام لا مطلق الحرام و
كذلك ما علم انه نجس فيجوز تناول المشتبه بالحرام تدريجا وكذا النجس الخ وان حصل اشتغال الذمة برد المال الى صاحبه و كلفنا بلزوم عليه التطهير
ونحوه و لو استعمل كل المشتبه خرج جماعة في خصوص الاولين المشتبهين بالاجماع والخبر وبقي الباقي ولكنه لا يتم في ما نحن فيه لما ظهور ذلك الخبر
فيما نحن فيه الاصل البراءة بل هو في مثل اكل المشتبه ولبسه ونحوهما ومباشرة النساء ليست من هذا الباب لحصر جواز نفعها فيما هو مذكور في قوله
تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم الى قوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون و لا ريب ان بين الزوجتين من هي ليست بزوجة
لا مملوكة فلا يجوز مباشرتهما من اجزائها و مباشرة بعضها دون بعض كما هو مقتضى قول جماعة في الشبهة المحصورة حيث ذكروا انه يجوز تناولها
الى حد لا يحصل معه اليقين بمباشرة الحرام وان بقي منه مقدار لا ينقص من الحرام فهو ايضا لا يتم فيما نحن فيه لان جواز مباشرة النساء موقوف على
الاعتماد بانها زوجة او مملوكة وليس ذلك معلوما لنا و ايضا اختيار البعض انما يتم باختيار انها غير المطلقة فيلزم ترتيب احكام الزوجية جميعا عليها
مثل الميراث وجواز الاخذ وغير ذلك وبعد عن الشرع ثبوت الزوجية لجميع احكامها بمجرد الاختيار الى غير ذلك من المعايب او ردّ من

التأكيد والتشديد في امر الفروج والظاهر ان ذلك اجماعي ايضا وعلى هذا فيلزم العسر الشديد والحرج الوكيد وتحليل الازواج فلا يجوز للغير
ايضا الجمع بينهما لان احدهما زوجة الغير بل يشكل التزويج باحدهما ايضا للغير وتزويج احدهما للزوج ايضا من المفاسد فالخلاص لا يحصل
الا بطلاقهما جميعا او التصديق عليهما ان اراد الزوج ذلك لعله الباعث على الفرقة وظني ان بيان ذلك وجه وجيه كما انه احد الاقوال في اصل الشبهة
الصورة ولكن الطلاق احوط هذا كله اذا بقي الاشتباه بحاله واما لو ارتفع بالبينة او بالتذكر او غير ذلك من دون منازع فلا اشكال ايضا واما
صورة النزاع فاما لو عين الزوج احديهما وصدقته الزوجة ولم تكذبه الاخرى فلا اشكال كما لو جهلت الحال فيلزم تصديقها لما مر سابقا
واما لو عينها وكذبته فهي المدعية والزوج بمنزلة المنكر اذ ذلك بحث عن كيفية فعله وهو اعرف به فالقول قوله مع يمينه وتعيين المدعي
والمدعى عليه انما هو بملاحظة ظهور المدعي وخفائه فلا ينافي ما ذكرنا كون الزوج في صورة المدعي لسبقه بالدعوى وليس ذلك من باب تحليف
المدعي من جانب المنكر في صورة ادعاء الزوج ان المطلقة هي هذه وانكرته كما يتوهم واما المسئلة الاخيرة يعني اذا عين احديهما ثم رجع
وعين الاخرى فان صدقته الاولى في الرجوع عنها فلا نزاع بينهما ولا يمنع عنها سيما اذا كانت هناك امارة على اشتباهه او غلطه لان الحق
منحصر فيهما وامره موكول الى الله تعالى وربما يستشكل بانه يثبت بسبب الاقرار على الزوج وجوب الارتداع عنها ولا دليل على كون مجرد تصديق
الزوجة اياه في الرجوع بعد اقراره بالطلاق سببا لاستحلالها ثانيا ولعله لذلك اطلق الشيخ والعلامة الحكم بطلاقهما فالمناص الزامه بحكم
الطلاق والنكاح معا فللمرأة مطالبة حقوقها وعلى الزوج الارتداع من الاستمتاع بها وفيه ان الاقرار انما يثبت حكما ظاهريا لا واقعيا
حتى لا يمكن رفعه فكما ان اقرار الزوج بالطلاق اعتراف بانقطاع سلطنته على الزوجة فتصديق الزوجة اياه ايضا اعتراف ببقاء السلطنة و
انكار الزوج هو قول مسلم ينبغي حمله على الصدق وعدم سماعه اولا انما كان لاجل انه اثبت حقا للزوجة باعترافه فاذا اسقطت الزوجة حقه ذلك
بتصديقها اياه فلا يبقى مانع من حمل قوله في الانكار على الصدق سيما اذا كان هناك امارة على اشتباهه وغلطه واما اطلاق حكم الشيخ و
العلامة بطلاقهما معا فان اريد انهما محكومتان بالطلاق من جهة الاقرارين وانهما مطلقتان على ظاهر الحكم ويجري عليهما جميع ثمرات الطلاق في
حال الحيوة وبعد الممات ففيه اشكال واضح اذ المفروض ان المطلقة واحدة وقد اشتبهت بغيرها ومراده في التعيين ابقاء تعيين واحدة فكيف
يحكم بثبوت طلاقين مع ما حققناه سابقا ان الاقرار بالطلاق ليس انشاء له بل الاقرار كاشف عن الانشاء والمفروض انه لم يكن الا واحدا فلا بد
ان يحمل كلامهما على ارادة انهما في حكم المطلقة من حيث حرمة جواز مباشرتهما والتمتع بهما لا للزوج ولا للزوجة وذلك انما هو لاجل رجوع
الاشتباه الى حاله الاولى فقولهما طلقتا منع الزوج عنهما ومنعهما عنه وهذا الحمل وان كان بعيدا من ظاهر التعليل المذكور في كلامهما لكنه
مما لابد منه لئلا يخرج الكلام عن موضوع المسئلة فلنا صرح في التعيين لا يكون الا بالقرعة واما القول بعدم الارتباط حكم الاخيرة بالاولى
وان على الاخيرة ان يصدق زوجها في الطلاق وان حكم على الاولى بالطلاق ايضا وانها من باب واجدي المني في الثوب المشترك فان كلا منهما
يعمل بمقتضى الاصل ما لم يعلم خلافه فكذا هنا يعمل كل منهما بمقتضى اقرار الزوج ما لم يعلم كذبه فقبيح ظاهر الوجه ان اريد به الحكم بكونهما مطلقتين
شرعا يجري عليهما جميع احكام التحقيق والفرق بينهما وبين الجنابة المشتركة واضح لان اصل الاصل في الجنابة بالنسبة اليهما جميعا وقد
تحقق الاقرار الصحيح فيما نحن فيه بالنسبة اليهما جميعا اوضح قوله بل هذه مع كون المفروض وحدة الطلاق في نفس الامر انما يتم مع بطلان الاقرار
الاول بسبب الرجوع والمفروض خلافه وان اريد به الرجوع الى الاشتباه الاول وان المراد كونهما ممنوعتين عن معاملة الزوجية فهو صحيح لكنه
ليس من ثمرات الاقرار بل هو من جهة نفس الاشتباه السابق وان كذبته في الرجوع ووافقته على الاقرار الاول فيحكم بالطلاق باقراره بها ويبقى
انكاره الان بدعوى اشتباهه وغلطه في اقراره فيكون تجديد دعوى اخرى لا تكذيبا لنفسه وانكارا لما اقر به فيكون دعوى مسموعة والاظهر
قبولها ويقدم قوله مع يمينه اذا ظهر امارة على ما يدعيه لانه اعرف بفعله وعدم امكان اقامة البينة عليه وعدم تمكن المرأة من اليمين على نفيه
واما الزوجة الثانية فان صدقته في الطلاق مع تصديق الاولى زوجها في الرجوع فيثبت النكاح للاولى والطلاق للثانية ولا اشكال و
كذا ان كذبته في الطلاق مع تكذيب الاولى زوجها في الرجوع فيثبت النكاح للثانية والطلاق للاولى لما ذكرنا ان المطلقة بالفرض واحدة
وان صدقته في الطلاق مع تكذيب الاولى في الرجوع فهذا يستلزم ان تكونا مطلقتين او غير مطلقتين فهو فاسد بما ذكرنا فالحاصل
موافقته في هذه الصورة في الامر واضح وكلما وقع النزاع والانكار فيرجع الى الحلف فيظهر الحال ومنها ما ذكروه في اقرار الزوج في العدة بانه
راجعها قال العلامة في التحرير ولو قال الزوج لزوجته قبل الانقضاء راجعتك بالامس فالوجه تصديقه بقوله لقدرته على الانشاء ولو صدقته فالامر
ان قرره انشاء وقال بعض ان الاشهاد على الرجعة مستحب غير واجب ولا شرط والقول قول المنكر مع اليمين ولو قال في العدة كنت راجعتك

بالامس صح الرجوع **و** قال في القواعد ويستحب الاشهاد وليس شرطا لكن لو ادعى بعد العدة وقوعها فيما لم يقبل دعواها الا بالبينة ذكرت
قال لو اقر بالرجعة في العدة قبل قوله لانه يملك الرجعة حينئذ **شرح** قال لو ادعى الرجعة في وقت امكان انشائها قدم قوله مع احتمال التقديم فيها
ثم لا يحمل اقراره انشاء **وجه** الاستدلال لتقديم قول الزوج بالرجعة في هذه العبارات بناء على انه ادعاها واقر بها في وقت يمكن له انشاؤها
فيه فادعوى الزوج الطلاق في وقت يمكن اجراؤه مسموع ومقدم على قول الزوجة **اقول** يتصور اخبار الزوج عن الرجوع على اقسام
اخباره في حال العدة بالرجوع في زمان قبل الاخبار من نفس العدة **و اما** مع انكار الزوجة او عدم انكارها واخباره بالرجوع بعد انقضاء
العدة بالرجوع في حال العدة مع انكار الزوجة او عدمه اذا اخبر في حال العدة مع انكار الزوجة او عدمه قال بالرجوع بالامس مثلا فان لم تنكر
الزوجة فلا كلام لان الامر لا يخرج منهما والمسلم مصدق في اقواله وافعاله ما لم يزاحمه غيره **و اما** مع انكار الزوجة فيحصل في المقام امران
**الاول** انه مما يستلزمه دعوى الزوج من الاقرار نافذ في حقه **و** قد اشرنا سابقا ان الدعوى قد يستلزم الاقرار على المقر بالفعل او في
المستقبل فيؤخذ على مقتضى اقراره من لزوم النفقة وحرمة الاخت ونحو ذلك **و** اما الكلام في دعواه ذلك مع انكار الزوجة فهو كلام
مغاير للكلام في اقراره اللازم للدعوى ثم يجيء الخلاف في انه هل يقدم قول الزوج او الزوجة هنا وان كان موافقا للاصل **لكن** الظاهر
تقدم قول الزوج بوجهين **الاول** انه فعله وبيده وقادر على ان يفعله وقل ما يحصل الفائدة في انكار الزوجة لان الزوج اذا كان عازما على
الرجوع فهو قادر على انشاء الرجوع بالفعل كما هو المفروض فيصير كلام الزوجة كاللغو فالظاهر هنا تقدمه على الاصل لذلك وليس كالطلاق
انه موقوف على امور كثيرة مثل اشهاد العدلين واثبات كونه في طهر غير المواقعة ونحو ذلك سيما اذا كان الدعوى مع الورثة وكان الزوج
ميتا فينفع الانكار فيهما غالبا وليس في الرجعة مثل ذلك **والثاني** انه لو فرض كذب الزوج في هذا الاخبار فهو مستلزم للرجوع في
مستلزم للارادة بقاء الزوجية حين الدعوى فهو من قبيل الافعال الدالة على الرجوع كالتقبيل وما يشبهه من الاقوال والافعال فيحصل
من جهة قوة الصدق في الدعوى ايضا فيقدم على الاصل فالكلام فيما نحن فيه انما هو في نفوذ الاقرار على نفسه وعدمه **و** اما في تقديم
قوله في الدعوى ايضا على الزوجة المنكرة فاما نفوذ الاقرار على نفسه فلا ريب في سماعه ونفوذه للادلة الدالة على نفوذ اقرار العقلاء على
انفسهم وكذلك نفوذه فيما ينفعه ايضا اذا لم ينكرها الزوجة ولم تكذبه **و** اما تقديم قوله في الدعوى فهو الاظهر لما ذكرنا ايضا **و** اما لو كان الاخبار
بعد العدة فهو ايضا بالنسبة الى نفسه مسموع لاجل تضمن الدعوى الاقرار على نفسه في مثل النفقة وغيرها **و اما** بالنسبة الى الزوجة فهو دعوى
وكلامهما مطابق للاصل **و** الاظهر عدم القبول الا بالبينة فان اصالة عدم الرجوع واستصحاب حال الطلاق اقوى من الظهور المستفاد من كون
الفعل فعله وبيده كما لا يخفى **ثم** **نقول** مراد العلامة من قوله ولو قال زوج الحرة قبل الانقضاء راجعتك هو بيان صورة الدعوى
اختار فيه تقديم قوله وعلله بانه قادر على الانشاء حين الدعوى **و** وجه كون علة التقديم ظهر مما ذكرنا وليس المراد ان مجرد الاقرار بما يكفي في
ثبوته وما عليه كما يتوهم لما بينا سابقا في اوائل الرسالة وبينا ان المراد من قولهم من ملك انشاء شيء ملك الاقرار به بيان حكم نفوذ الاقرار
على نفسه في كل ما يملك انشاءه لا انه تحصيل الاقرار في حكم الانشاء في جميع الاحكام مما له وفيما عليه **و اما** ذكرهم هذه القاعدة في مقام
الدعوى مثل عبارة التحرير هنا فهو ليس الا من جهة ما يستلزم ذلك من ضعف قول المنكر وقوة قول المدعي كما اشرنا اليه انفا ايضا **فنقول**
في توضيح المقام ان قول العلامة انه قادر على الانشاء بيان لكبرى قياس مطوي فكانه قال الزوج قادر على انشاء الرجعة وكل قادر على
الرجعة قادر على الاقرار بها فهذا قادر على الاقرار بها **و** مقتضى هذا الدليل انه يصح من الزوج الاقرار بالرجعة ثم عقب هذا القياس
بقياس اخر فانه بعد ما صح الاقرار به نفذ فيفرض انه اقر بالرجعة فيقول هذا الزوج اقر بشيء هو الرجعة وكل من اقر بشيء فيثبت عليه
كل ما عليه وكل ماله وعلى غيره فهذا ليثبت باقراره كل ما للمدعي عليه وما على غيره **و** قد حققنا في اوائل هذه الرسالة منع هذه الكبرى
بما لا مزيد عليه انه ليس مقتضى الاقرار بالنظر الى اصطلاح الفقهاء بل اصطلاح اهل الشرع والعرف واللغة الا اثبات ما يضر نفسه او يثبت
شيئا للاخر **فتحقق** من ذلك انه لابد من حمل استدلال العلامة بهذه القاعدة على ارادة بيان موافقة كلام المدعي في صورة الدعوى للظاهر
لا غير **و انت** خبير بان مثل هذا لا يجري في ادعاء الطلاق لكونه مخالفا للاصل والظاهر كليهما **و اما** قوله رحمه الله ولو صدقتاه
فالاقرب ان اقراره انشاء فالمعنى انا لو لم نقل بتقديم قول الزوج في الدعوى المذكورة وقدمنا قول الزوجة في الدعوى المذكورة فقدمنا قول
الزوجة في انكارها اعتمادا على الاصل ثم وان لم يثبت الرجعة بالادعاء لكن هل يفيد اقراره بالرجعة المستفاد من ادعائه
وقوعها بالامس الانشاء حين الانكار نظرا الى كونه بمنزلة الرجوع الفعلي كما اشرنا اليه سابقا او ليس بمنزلة انشاء الرجوع

في تحقيق الكلام في قول الزوجة

في بيان مراد العلامة وتوضيح المقام

لانه اخبار محتمل للصدق والكذب والانشاء لا يحتملهما فالاقرب ان اقراره هذا بمنزلة الانشاء فظهر بذلك انه لا دخل لهذه العبارة
في تقديم قوله في الدعوى بل هو في مقام تصحيح الاقرار بالرجوع في زمان التكلم وهذا خارج عن محل الدعوى واما قوله ره والقول قول
المنكر مع اليمين فالمراد به بيان حال الدعوى بعد انقضاء العدة بقرينة قوله بعد ذلك ولو قال بعد العدة كنت راجعتك الامس صح الرجوع
والمراد بهذه العبارة الاخيرة بيان انه لا مانع من هذا الاخبار لانشاء الرجوع حين التكلم مثل الرجوع الفعلي واما قوله ره في القواعد ولو ادعى بعد العدة
وقوعها فيها ان لم يقبل دعواه الا بالبينة فهي قرينة على ما ذكرنا من ان المراد بقوله في التحرير والقول قول المنكر مع اليمين ايضا الدعوى بعد العدة
ووجهه ظاهر وموافق للحديث المستفيض المشهور في قوله البينة على المدعي واليمين على المنكر واما قوله في القواعد بعد ذلك ولو اقر بالرجعة في العدة
قبل قوله لانه يملك الرجعة فهذا بيان لحال الاقرار لا لحال الدعوى فان الاقرار بالرجعة اقرار على النفس لما بالفعل لانه يلزمه لزوم النفقة و
حقوق الزوجية واما بالقوة فبسبب فهو مخالف للمنفوسة العدة كالوندم الزوج عن الرجوع بعد انقضاء العدة واراد الزوجة اخذ النفقة وكان
راضية بالزوجية ولو كان الرجوع في حال العدة مخالفا للطبع الزوجة نظير ما لو اخبر بكون عبد الغير حرا ثم اشتراه كان نفذ فالمراد بقوله لانه
يملك الرجعة الاشارة الى تحقق حقيقة الاقرار فان كل من يملك شيئا يملك الاقرار به يعني لينفذ اقراره فيه واشارة الى ان كل من ملك شيئا و
فوض اليه ذلك الامر فالقول قوله بمعنى انه يصدق فيه مطلقا وعلى نفسه او يعني قوله فهو معنى عام يجري في الاقرار وفي مطلق الاخبار ولذلك
قول المراة في العدة وانقضائها والخلو عن المانع والحلل بعد الطليقة الثالثة والمراد انه يصدق فيما فوض اليه فيسمع قوله مطلقا الا ان يدعيه احد
مع اليمين مع الخصومة والدعوى وعلى نفسه مطلقا ويدل على ذلك ما ذكره الفاضل الاصفهاني حيث قال في شرح القواعد بعد قوله ولو اقر
بالرجعة في العدة قبل قوله قال فيما لو ادعاه في العدة كان اقرارا او بعدها لانه يملك الرجعة اي لانها حجة ولا دخل فيها الغير ولا يعلم
الا من جهته فاذا ادعاها قبلت اذا لم يعارضه غيره وعلى المراة ان تقبل منه بغير يمين وكذا من اراد نكاحها وهو لا ينافي تقديم قول غيره اذا
انكرها او تكلفه اليمين انتهى فظهر انه استدلال في العبارة الثانية بهذه القاعدة مبني على بيان حال الاقرار على النفس او على من لم يتوقف
احد فيها الا بنية في الثالثة على الدعوى فلم يبق هنا الا الكلام في ترجيح الاصل على قول صاحب الفعل في صورة الدعوى وقد عرفت الكلام فيه و
ايضا واما قوله ره لو ادعى الرجعة في وقت امكان انشائها فهو بيان صورة الدعوى في حال العدة فلا تنافي في كلامه ولا تناقض كما فهمه
بعضهم وتحسب انه تردد في الحكم بعد ما جزم بتقديم قوله في العبارة السابقة على ذلك واعترض عليه بانه مخالف لحكم السابق اذ قد عرفت
انها في بيان حال الاقرار وهذه في بيان حال الدعوى حال العدة كما ان في العبارة في بيان حال الدعوى بعد العدة ووجه تردده
في ان الزوجة المنكرة موافق الاصل فيتجه تقديمه لانها منكرة فالقول قولها مع يمينها وجه تقديم قول الزوج انها فعله واشرنا قد على انسياقها
من المستفيد ان يكون كاذبا الا انه لا ينفع فرضها منكرة فالباب يصير لغوا الا انه يمكن في ذلك اليمين ان يقول بعد انها كما اشرنا اليه سابقا
الى كون تلك الدعوى كافية في الرجعة وان لم يكن صادقا في الاخبار عن وقوع الرجعة قبل التكلم ولذلك قال ره بعد قوله مع احتمال تقديم
قولها فانه لا يحصل الرجعة انشاء يعني انه يعتمد على الاصل ويقدم قول المراة المنكرة لا يحصل الرجعة بمنزلة الانشاء واما ولده فخر المحققين ره فرجح
تقديم قوله نظرا الى ان الفعل كاف في الرجعة ولم يعتمد على مجرد دعوى الرجوع بل على كون الاقرار بمنزلة الانشاء وحاصل المقام ان الكلام
في الرجعة يختلف بسبب ملاحظة الاقرار والدعوى في صورة الاخبار عنها من الزوج في العدة وما بعدها وان الاظهر تقديم قول المنكر بعد
العدة للاصل والاستصحاب والقول قول الزوج المدعي لها في العدة مع اليمين اذا انكرتها الزوجة واما الكلام في اصل الطلاق فهو مثل
الكلام في الرجعة بعد العدة فالقول قول منكره للاصل والاستصحاب ومع وضوح الدليل على تقديم قوله يجري ان ترى فعله ومفوض اليه ح
فلا اعتماد الا على المرجحات في تقديم القول ولا ريب انها في جانب الزوجة المنكرة اكثر لاستصحاب بقاء الزوجية وحقوقها من القسم والنفقة
وغيرها واصالة التعدد وقوة ضرر في الواقع ولصدق لفظ المنكر الواقع في الاخبار عليها ح والدليلان الاخيران متشابهان فلا يتوهم الفاضل من
التمسك الى الاول مطلقا ولذلك استند فخر المحققين ره لتقديم قولها في الانكار بعد العدة بهما معا وهيهنا كلمات اخر في شرائع القواعد
يطول المقام بذكرها وقد ذكرنا منها طرفا واعرضنا عن ذكرها مخافة الاطالة ومنها بعض عباراتهم المذكورة في اختلاف الزوجين في زمان الطلاق
لاجل الرجعة والنفقة مثل عبارة التحرير قال ولو كانت معتدة بالشهور وقد اتفقا على زمان الطلاق او الوقت احتسب ثلاثة اشهر او اربعة
عشر اياما وان اختلفا فالقول قول الزوج لان القول قوله في اصل الطلاق وكذا في وقته ووجه الدلالة الاستدلال بقوله لان القول قوله
في اصل الطلاق حيث ان الظاهر منه ان تصديق الزوج وتقديم قوله في دعوى اصل الطلاق كان مسلما عنده اقول لا اريد ان كونه مسلما عنده

كونه اجماعيا فهو في غاية البعد لندرة المصرح بتقديم قول الزوج في اصل الطلاق بل لم نعثر على مصرح به في كلامهم وستعرف ان مثل
هذه العبارة ايضا ليست بصريحة مع ان كلماتهم في غاية الكثرة في التردد والتوقف مع الاختلاف فيما لو كان اختلاف الزوجين في وقت الطلاق
وهو يستلزم كون تقديم قول الزوج في اصل الطلاق خلافيا فانهم ذكروا في موضع بيان دليل الطرفين في تقديم قول الزوج في وقت
الطلاق في مقام الاستدلال على تقديمه بانه فعله وانه اعرف بفعله فيقدم قوله وعارضه خصمه بان مدعي التأخر يعضده قوله لان الاصل تأخر
الحادث وكثير منهم صرح بذلك ولا ريب ان مثل التمسك بالحمل على التأخر هو اصل عدم الحادث فاذا كان اصل العدم مع انخرامه في الجملة
ودعا الرجل في بعض الاوقات الحمل عدم وقوعه فيه بتحجير المتملك وقابلا للقسمة بعد حصول القطع بدون الاصل او درأسا فهو اولى
بالتمسك اذ لاريب انه مع تداعيهما في وقوع اصل الطلاق لا يحصل القطع بوقوعه اصلا او درأسا ووقوعه مشكوك فيه واما مع اتفاقهما
على وقوع الطلاق في وقوع الطلاق بعين تقصير التمسك بالاصل هنا لا اضعف وينفتح سبيل معارضته وهو ان صاحب الفعل اعرف
بكيفية ما فعل بعود ان من فعل فعلا في الخارج واتفقا فهو اعرف بخصوصيته وهذا لا يجري في مدعي الطلاق مع انكار المدعى عليه راسا
فلا يحسن ان يقال مدعي الفعل اعرف بوقوع الفعل فيقدم قوله مع انه مسبوق بالعدم الازلي اليقيني ثم ان جملة من استشكل في تقديم قول
الزوج منهم الفاضلان في الشرائع والقواعد قال المحقق في احكام العدد اذا اتفق الزوجان في زمان الطلاق واختلفا في زمان الوضع
فالقول قولها لان الاختلاف في الولادة وهي فعلها ولو اتفقا في زمان الوضع كان القول قوله لان الاختلاف في الطلاق وهو فعله قال وفي
المسألتين اشكال لان الاصل عدم الطلاق وعدم الوضع فالقول قول من ينكرهما وقال الشهيد الثاني ره في اخر شرح هذا الكلام
والمصنف استشكل في حكم المسألتين على الاطلاق ومحصل الاشكال ان مجرد كون الفعل من المدعي مع معارضة الاصل غير كاف في تقديم
قوله لان الاصل قاعدة يرجع اليها في الاحكام الشرعية بخلاف تقديم قول المدعي وح فاللازم تقديم قول من يدعي تأخر الفعل من الطلاق
والوضع سواء كان المدعي هو الفاعل ام غيره فيقدم قوله في الاولى دون عكسه قال وهذا هو الوجه وكذا صرح في الشرائع في احكام
الرجعة بتقديم قولها في تحقق الطلاق لان الاصل بقاء الزوجية ولا يقدم قول الزوج وان ادعت انقضاء العدة وقال في المسالك بعد ما ادعى
تقدم الطلاق وبقاء الزوجية الثابتة اولا فلا يظهر ثمرة النفع ويؤدي مؤدى ذلك ما ذكره في الشرائع في احكام النفقات قال اذا طلق
الحامل رجعية فادعت ان الطلاق بعد الوضع وانكر فالقول قولها مع يمينها وقال في المسالك في اخر شرح هذا الكلام ولو قيل بتخصيص
هذا الحكم بما اذا لم يتفقا على زمان احدهما واختلفا في تقدم الاخر وتأخره فالقول قول مدعي تأخره نظرا لاصالة عدم
تقدمه واستمرار ما اتفقا عليه كان حسنا ثم قال وعلى القول بانه مع الاتفاق على وقت احدهما والاختلاف في الاخر يقدم قول
الزوج في الطلاق كما لانه من فعله وقولها في الوضع كما مر في المسألة وهذا يشعر بتردد القائل ويؤدي مؤدى كلام الش كلام القواعد في الفرع
الثالث ونقل عن بعض شراحه ايضا ما يقرب من كلام المسالك ولكن اختار تقديم قول مدعي التأخر ونسب القول بتقديم قول صاحب الفعل
الى بعضهم وقال في موضع اخر ولعل الاظهر تقديم ما سلم من الاشكال لان الظاهر ترجيح الاصل بقول مطلق اقوى من تقديم كون الفعل نفسه
مطلقا ثم قال نعم اذا كان الفعل مما لا يعلم الا من قبله ولا يتوجه الى مدعيه فما نعمل كما اذا ادعى انه صام او صلى اذ لا يمكن اقامة البينة عليه
كما اذا اتفقا انه حلف يوجه فيقدم قول مدعيه وكذا يظهر من الفاضل الاصفهاني في شرحه في تقديم قول مدعي بقاء العدة والعمل بمقتضى
الاصل والموافقة للمسالك بل ما ازيد من ذلك فلاحظ فالحاصل انه لا ينبغي الريب في ان مقتضى كلمات هؤلاء وتمسكهم بالاصل ان تقديم مدعي
الطلاق من الزوج بقول مطلق ليس بمسلم بل ويمكن ادعاء استلزام القول بتقديم قول الزوج في اصل الطلاق القول بتقديمه في الوقت محل خلاف
بينهم كما عرفت وستعرف فكيف يدعي كون تقديم قوله في الوقت لا ابتداء بقول بعدم تقديم قوله في الاصل وخافيا فكل من يقول بعدم تقديم قوله
في الوقت لا ابتداء يقول بعدم تقديم قوله في الاصل وقد يجاب عن ذلك بالنقض وبالحل اما الاول فهو ان الخلاف قد وقع في تقديم
قول الزوجة في وقت الولادة اليقيني ممن يقول بعدم تقديم قولها في وقت الولادة لا ابتداء بقول بها في اصلها والمفروض ان تقديم قولها في
الاصل وفاقي وفيه منع الاجماع فيما وتيه واستند في الكفاية الى الش وهو لازم كلام المحقق والعلامة في الاستشكال في تقديم قول من يدعي
خلاف الاصل في وقت الولادة والطلاق كما بيناه وكذلك يع الشهيد الثاني ره بل هو قال ان الاصل قاعدة يرجع اليها في الاحكام الشرعية
بخلاف تقديم قول مدعي الفعل وكذا غيرهم ممن اشرنا اليه كلماتهم واما الثاني فهو من وجهين الاول ان المتيقن في تقديم قول الزوج في
اصل الطلاق هو الاجماع وهو غير موجود في الوقت فلا ملازمة بينهما وفيه انا لم نعثر على هذا الاجماع ولا على ما يدل عليه ولا على قول

هو اولى بكونه خلافيا

من الظاهر

اختلفا في نقل الطلاق

بعض القول

الثالث

حل

والقول بتقديم

صريح في ذلك و لو سلمنا فقليل من كلامهم و ايضاً لو كان المستند فيه الاجماع لاقتصر فلا يقتضي المقايسة والتنظير حيث قالوا انه يقدم قوله في الوقت
كما يقدم في الاصل سيما من صرح بانه يقدم لانه من فعله وكما يقدم قوله في اصله وقد تحقق حيث فان المعلل تقديم قوله في الاصل انما هو كونه من
ومن فعله لا التعبد بالاجماع فنقول ح ان كان هذا العلة علة واضحة فلا ينفك عن معلولها فلا اشكال في حكم الوقت لوجود العلة و
ان لم يكن علة فلا يثبت بها الحكم في الاصل ايضاً فكيف يصير ثبوته اجماعياً بل الظاهر ان قوله يقدم في الوقت اولى بالقبول من دعواه في الاصل والظاهر
ان هذا الكلام يجري في الولادة ومقدمها ايضاً ودعوى الاجماع في اصل الولادة ممنوعة كما اشرنا سابقاً والثاني انه فرق ما بين الولادة والطلاق
فان قولها يقدم في قولها في وقت الولادة كما يقدم في اصلها وقوله لم يقدم قوله في وقت الطلاق كما يقدم في اصله ليس على وتيرة واحدة لان المعتمد في
تقديم قولها في الولادة مضافاً الى كونها من فعلها وقد لا تعرف الا من جهتها انها انقضت العدة والنص ورد من ان امر العدة الى النساء
فلا فرق بين دعوى اصل الولادة وانقضاء العدة كما انا نثبت كونها حاملا حين الطلاق وادعت الولادة فيصدق فيها وينفى عليه جواز الرجوع
اليها وبين دعوى وقتها كما لو ثبت كونها حاملا قبل الطلاق المعلوم زمانه وادعت الولادة بعده وادعى تقدمها عليه فيقدم قولها اما لو ادعى
التاخر لاسقاط النفقة وادعت التقدم فيقدم قوله لان تاخر الولادة ح لا مدخلية له في العدة حتى يصدق الزوج بل يصدق الزوج لاصالة
التاخر واما الطلاق فلم يظهر من قولهم انه مصدق فيه ويقدم قوله الا انه يحكم بثبوته من حين اقراره ونشر الزوجية بعده كما اشير اليه في رواية
السكوني عن جعفر عن علي ع في الرجل يقال له طلقت امرأتك فيقول نعم قد طلقتها ح وافتى الشيخ وغيره مطابقاً لها فقال الشيخ ولو اقر رجل
انه طلقها ثلثا في حال الصحة قبل قوله و حكم بانها بانت منه في حال الصحة ويكون العدة من حين تكلم فلو حضر الغائب وادعى انه طلق زوجته منذ
سنين لاسقاط النفقة وانكرت الطلاق من اصله وطالبت النفقة فالقول قوله في اصل الطلاق والنفقة اللاحقة و قولها في النفقة السابقة و
كذا لو ادعت الخ لان النفقة التي هي حق الزوجة انما تسقط تبعاً لسقوط الزوجية التي هي حق الزوج بالاصالة والزوج انما يملك الاقرار بها حال
من حينه لا فيما سبق لان السابق قد مضى بما هو عليه فيكون ح مدعياً سقوط النفقة المحكوم بثبوتها ظاهراً الى زمان الاقرار بما لا يملكه الا ان يدعي
كما هو مقتضى الاصل فيقدم قولها وعلى هذا الفرق فلا منافاة بين تقديم قول من يدعي تاخر الطلاق اذا حصل الاختلاف في وقته وبين تقديم
قول الزوج في اصل الطلاق بالمعنى المتقدم يعني لزوم الحكم عليه بالطلاق حين التكلم بالاقرار وكون العدة بسبق المحين بخلاف امر الولادة
فانه لا يتم نفي القول بتقديم قول المرأة في الوقت مطلقاً مع القول بتقديم قولها في اصل الولادة بعد حمل مفروض المسئلة ان كلا الدعويين في كلا
المقامين تتضمنان دعوى انقضاء العدة اقول في هذا الكلام عندي لا يخفى كما لا يخفى على من نظر وتامل اما اولا فلان نظر من استشكل في
المقام انما هو الى تشكيك من جعل المعيار في المقام هو كون الولادة من فعل المرأة والطلاق من فعل الرجل لا محض كون الولادة كاشفاً عن انقضاء
العدة و على هذا فلا يندفع البحث عنه ولا مناص للمحقق والشهيد الثاني وغيرهما من عدم الفرق في المسئلتين ولزوم القول بمنع تقديم قول
الزوجة في الولادة والزوج في اصل الطلاق واما ثانياً فلان كلام الشهيد الثاني صريح بل وغيره ايضاً في الاعتماد على الاصل دون فعل
المدعي صريح في ذلك ولا يمكن دفع الصريح بامثال ذلك واما ثالثاً فلان قوله ان المقدار الثابت في الطلاق انما هو ثبوته من حين اقراره
ولزوم الاعتداد من حينه الى اخره لا فائدة في التمسك به لاجل دفع البحث فان غاية الامر ان يكون مراد المسئلة من قوله يقدم قول الزوج في انه
لانه من فعله كما يقدم في الاصل انه يقدم قوله في مبدأ العدة من ابتداء زمان يدعي وقوع الطلاق فيه لانه من فعله وح يعود الاشكال في
المقاصد ان الاصل يقتضي عدم تقديم قوله في الطلاق في الجملة ايضاً لانه خلاف الاصل وان اسقطت قطعاً كونه من فعله من البين وجعلت تقدم
قوله في اصل الطلاق تعبدياً فلا يبقى معنى محصل للتنظير واما رابعاً فلان سلمنا اسقاط العلية كونه من فعله واختصاص قبح التنظير وجعلنا
تعبدياً فنقول ما وجه هذا التعبد فان قلت انه الاجماع فقد مر الكلام فيه وان جعلته رواية السكوني ونحوها فقد عرفت الجواب عنهما سابقاً
وتبينا المراد منها نعم وجه استدلال المسئلة بها على اصل تقديم قول الزوج في اصل الطلاق وقلنا ان المراد بها بيان ان الاقرار بالطلاق
يقوم مقام الصيغة في ثبوت الطلاق ولا يحتاج الى صيغة اخرى اذا الرجل نصاً صدقه لا انه اذا انكرت الزوجة اصل الطلاق فهو طلاق ايضاً نعم
ولاحظ وتامل واما فتوى الشيخ بان العدة من حين التكلم فالظاهر ان المراد به هو المسئلة المشهورة من الاختلاف في ان العدة اذا لم يحصل العلم بمبدأ الطلاق
او الفوت وقد افتى الفاضلان وغيرهما بانها تحتسب مبدأها حين الاخبار لظواهر الاخبار وقد حققنا في محله ان الاولى انها تحتسب حين ما حصل
العلم به وهو صرفيه جزماً وان لم يحصل العلم بنفس المبدأ كما هو صريح روايات الكافي وغيره وكذلك نزل قوله في رواية السكوني قد طلقتها يعني يحكم
عليها بكونها مطلقة حين الاقرار ويكون هذا الحين هو مبدأ العدة وهذا كله بعد الاغماض من انكار اصل الطلاق والبناء على مواضعة قبله

ذلك

ذلك و الاقوى ترجيح قول الزوجة في جميع هذه الصور لما عرفت من قاعدة التداعي ومقتضاها تقديم قول من يدعي مقتضى الاصل ثم الظاهر وهو الزوجة فيما نحن فيه **و اما خامساً**
فلقولهم فالقول قوله في اصل الطلاق والنفقة اللاحقة وقولها في النفقة السابقة الخ فيما ان تدعي الزوج حرمة واحدة وهو طلاق سنة ثلث
سنين مثلاً وينكرها الزوجة فانا كان القول قوله في اصل الطلاق والمفروض انه ادعاه في بدو ثلث سنين واذا حلف على ذلك فيسقط نفقتها
لسنتين والنفقة ثابتة للطلاق ولا تدعي الزوجة تأخره بل تنكر ما يدعيه الزوج **فنقول** الاصل عدم الطلاق فيقدم قولها للاصل والاستصحاب
فاذا حلفت فيستحق النفقة السابقة ايضاً ورواية السكوني منزلة على الخبر الزوج بطلاق الطلاق مع جحدها للمسبوقية او على انكار الزوجة لاصل الطلاق
ايضاً **و تحقيق** المقام ان قول الزوجة مقدم في انقضاء العدة بالوضع والحيض للنص الصحيح الدال على ان الحيض والحمل والعدة الى النساء واما انقضاؤها
بالاشهر فهو وان كان مقتضى كونها من جملة ادعاء انقضاء العدة كذلك **و لكن** لما كان يرجع الى الاختلاف في زمان الطلاق فيجيء الاشكال من جهة
كونه فعل الزوج وهو اعرف به ومن جهة الاصل **و** لذلك وقع الخلاف فيه **و اما** اصل الطلاق فلا كلام فيه في تقديم قول الزوجة للاصل والاستصحاب
وعدم ورود نص عليه وعدم تحقق اجماع فيه **بل** نقول لما ورد من النص من الاية والاخبار يدل على تقديم قول الزوج خصوصاً بعض ما في الاقرار بالنكاح لا
قال الله عز وجل ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فان ايمانهن في الكتمان يدل على قبول قولهن وروى في مجمع البيان عن الصادق
في تفسير الاية انه قال قد فوض الله الى النساء ثلثة اشياء الحيض والطهر والحمل وروى الشيخ في الصحيح عن زرارة عن عليه السلام ان العدة والحيض الى
النساء والكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن زرارة عنه عليه السلام قال العدة والحيض للنساء اذا ادعت صدقت ولم يعلم لنا ان في الحيض سنة
انها يقبل قولها بلا يمين ان لم يكن نزاع واشكال مع اليمين اذا وجد المنازع **الا** ان التقييد في النص قريب جداً كقبول غير المتهمة الاشهاد اربع
من النساء المطلقات على باطن امرها **و** استدل الظاهر الروايات **و القوي** جداً ما رواه الشيخ عن السكوني بسند قوي والصدوق مرسلاً عن علي
عليه السلام انه قال في امراة ادعت انها حاضت ثلث حيض في شهر واحد قال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان
شهدت صدقت والا فهي كاذبة **و** حملها الشيخ على المتهمة **و** وجهه واضح **و** لا يبعد العمل على الرواية لقوة سندها وحملها على بادرة المتهمة وغير المعتادة
من الاطلاقات **و ان كانت** من ذوات الحمل فادعت الوضع فالمشهور ايضاً قبول قولها بلا يمين اذا فقد المنازع ومع اليمين لو وجد لظاهر الاية والاخبار
المتقدمة وقيل يلزمها البينة وتقدم قولها لو انكرت الوضع وادعاه ايضاً للادلة السابقة مضافاً الى اصالة العدم **و** لو ادعت انقضاءها بالاشهر فقد افتى
جماعة بعدم قبول قولها لو انكره الزوج لانه يرجع الى الاختلاف في وقت الطلاق بل يقدم قول الزوج المنكر لاصالة تأخر الطلاق **و** منه يظهر
تقديم قولها لو انعكس الفرض وادعت تأخرها **لكن** يظهر من كلام بعضهم تقديم قول الزوج وان ادعى التقدم **و انت** خبير بان مقتضى النصوص
الدالة على ان العدة الى النساء تقديم قولها مطلقاً **و** الظاهر ان دعوى تقدم الطلاق وتأخره يرجع الى دعوى انقضاء العدة وعدمه **و** الظاهر ان المراد
من النصوص تفويض امر العدة والحيض الى النساء نفياً واثباتاً لا اثباتاً فقط **الا** ان يقال بعد ما ضعف ظواهر النصوص الدالة على ذلك في مثل الصورة
التي وقع النزاع في تقدم الطلاق وتأخره فالاصل دليل قوي يجب اتباعه الا في صورة اندرجت تحت تلك النصوص **و** لذلك اختلف كلماتهم في
تقديم قول الزوج في دعوى الانقضاء بالاشهر لا بالوضع ايضاً كما عرفت **بل** ربما ينقل عن بعض عبارات الشيخ في ظاهر العدة في الحيض ايضاً و
الاعتماد على الاصل فيه ايضاً **و الغرض** من الطلاق الكلام في هذا المقام ان الاعتماد على كلمات جماعة من الاصحاب الذين قدموا قول الزوج في وقت
الطلاق لا يجدي في اثبات تقديم قوله في اصل الطلاق لعدم تمامه في نفسه فضلاً عن بناء غيره **اذا** عرفت هذا **فرجع** الى كلام التحرير
**فنقول** يمكن ان يكون مراد العلامة من اصل الطلاق في مقابله قصد الطلاق من الصيغة يعني انه كما يقدم قول المطلق اذا قال زوجتي طالق ثم قال لم
اقصد الطلاق كما هو المشهور فيقدم قوله على مكذبه وكذا اذا قال قصدت به الطلاق لا الهزل او اردت طلاق فلانة لا فلانة الاخرى ونحو ذلك فكذلك
يقدم قوله في وقت الطلاق فلم يحصل الطلاق بان مراد العلامة في اصل الطلاق هو قصده بلفظه عند صدوره **و** يؤيده ان صورة الاختلاف التي هي مفروض
المسئلة انما هي بعد تحقق الطلاق في الجملة **و** يمكن ان يكون مراده ان القول قوله في اصل الطلاق لو انكره للاصل ولانه فعله **و** هذا وجه قريب
لان الغالب في نزاع الزوجين في وقت الطلاق هو دعوى الزوج تأخره لاجل دعوى عدم انقضاء العدة ليتمكن من الرجوع ويقبل نفقتها
ونحو ذلك فيناسبه ذكر دعوى عدم الطلاق **و** يشهد بذلك كلام الشيخ في المبسوط على ما نقل عنه انه قال في موضع منه اذا كانت المرأة معتدة
بالشهور فلا يحتاج الى ان يرجع الى قولها الا ان يختلفا في وقت الطلاق فيكون القول قول الزوج كما لو اختلفا في اصل الطلاق لان الاصل
لا طلاق هذا كلامه ره **و** يظهر من كلامه قبل هذه العبارة انه فرض المسئلة في دعوى الزوج عدم انقضاء العدة وان كان يمكن الاستدلال على
تقديم قوله بانه فعله وانه اعرف بفعله **و لكنا** اكتفينا بكونه اسلم من الاشكال **و** لا ينافي ذلك استدلاله ره في موضع آخر في كتب بنفس ... منه بذلك



قول الزوج بان الطلاق من قبله فاذا اختلفا في وقت فعله كان القول قوله مع ان تفريعهم المسألة ثمة انما هي فيما ادعى الزوج تأخر زمان الطلاق
او لعله من باب المسامحة اعتمادا على الاصل لكونه موافقا له والحاصل ان عموم كلامه هذا يفيد تقديم قول الزوج وان ادعى التقدم ولكن لا
يدل على تقديم قوله في دعوى اصل الطلاق لان الظاهر من هذا الكلام والمسلم منه هو ما كان هناك فعل متحقق الوقوع ادعى فاعله وقوعه على وجه
خاص لا ادعاء صدور فعل منه او ثبوت حق عليه بخلاف كلامه الاخير الذي استند له غير الاصل فانه صريح في ان مرجع تقديم
بان القول قوله في اصل الطلاق اذا ادعاه والاقلم يكن معنى لقوله لان الاصل ان لا طلاق و يؤيده ما سيجيء من عبارته المنقولة عن كتاب الرجعة
فانه لم يعتمد بقول الزوج اذا ادعى تقدم الزمان مع انه فعله فاذا صح تمسك الزوج بالاصل في عدم الطلاق فيصح من الزوجة ايضا اذا انكرته وادعاه
الزوج فيقال ان القول قول الزوجة لان الاصل ان لا طلاق سلمنا عدم ظهور كلام العلامة فيما ذكرناه لكن ظهوره فيما اراد المستدل به او
لم سلمنا ظهوره فيه و لكنه دعوى لا دليل عليها بل منافية للدليل المطلق من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وعليه فلا يثبت ان
مدعي الطلاق مدع بما يخالف الاصل و الظاهر من استصحاب بقاء الزوجية وصدق عليه تعريف المدعي بجميع معانيه و قال الشيخ ايضا في المبسوط
في كتاب الرجعة على ما حكي عنه فيما اذا كانت معتدة بالشهور ولا يرجع في ذلك الى قولها لانه شاهد الآن يختلفا فقال الزوج طلقتك في شوال
وقالت لا بل طلقتني في رمضان فالقول قوله مع يمينه لان الاصل عدم الطلاق وان كان بالعكس من هذا فقال الزوج طلقتك في رمضان وقالت
لا بل في شوال فالقول قولها لانها تطول على نفسها العدة غير انه تسقط النفقة عن الزوج فيما زاد على ما يريده الآن وهو يتم بينة كما اذا اختلفا فقال
الزوج طلقتك قبل الدخول وقالت بعد الدخول فانه يقبل قول الزوج في سقوط نصف المهر فيسقط عنه ويقبل قول الزوجة في وجوب العدة
لانه تضر بها و كذا نقل عن ابن البراج ويحيى بن سعيد ما يؤدي مؤداه و استند الى الاصالة عدم الطلاق يفيد ما ذكرناه و كذا في تقديم قولها في
صورة ادعاء التقدم مع انه فعل بل و تقديم قول الزوجة لادعائها التأخر وانما الزمت الزوجة بالاصل لظهوره من العبارة السابقة و يشهد له ان
الشيخ استند في ذلك ايضا بالاصل و مراده تقديم قولها في التأخر للاصل تصريح المحقق بذلك حيث قال في احكام الرجعة واذا ادعت انقضاء
العدة بالحيض في زمان محتمل فانكر فالقول قولها مع يمينها ولو ادعت انقضاءها بالاشهر لم يقبل وكان القول قول الزوج لانه اختلاف في زمان ايقاع
الطلاق وكذا لو ادعى الزوج الانقضاء فالقول قولها لان الاصل بقاء الزوجية او لان الاصل تأخره ما ذكره و مثله ذكر العلامة في القواعد وفاد به تمام في
شأن المبسوط في نقل الفتوى ثم الوارد و القول له الاستشكال و اما الفرق بطول العدة واستثناء اسقاط النفقة فهو كلام في لوازم الدعوى
لا في نفسها فقد عرفت سابقا الفرق بين الدعوى و الاقرار والجمع بينهما و افتراقهما فالكلام هنا في نفس الدعوى في تقديم قول الزوج في الفرض الاول
لمطابقته للاصل وتقديم قول الزوجة في الثانية لذلك و اما بيان اللوازم فالزوج وان كان لا يقبل قوله في صورة ادعاء التقدم من جهة الدعوى
لكن لما كان دعواه مستلزما للاقرار بوجوب النفقة اكثر مما تدعيه المرأة فيجب عليه الانفاق وان لم يقبل منه وقوع الطلاق في الزمان الذي ادعاه
و الزوجة وان كان يسمع قولها في تأخر الطلاق لكن بسبب استلزام دعويها سقوط النفقة في زمان يستلزمه دعوى الزوج فهو اقرار على نفسها
فيجب على الزوج اداؤها و على المرأة ترك اخذها بمقتضى اقرارهما وكذلك يستلزم دعوى المرأة تطويل عدتها وهي ماخوذة باقرارها و ذلك لا
ينافي كون معتمد الشيخ في تقديم قول الزوجة هو الاصل كما لا يخفى و يمكن ان يكون مراد الشيخ من قوله غير انه تسقط النفقة عن الزوج الخ ان الزوج
وان كان مصدقا في تأخير الطلاق و ماخوذ بسبب اقرارها على تطويل عدتها و لكن لما كان يمكن الاختلاف في مدة المسألة بسبب طريان الحيض
في خلال الشهور و ملاحظة اسبق الامرين من الحيض الثلث و الاشهر الثلث كما قرر في محله فربما يزيد العدة بعد فرض قبول قولها ويتقدم قول الزوج
على ما يريد الزوج ويعترف به فقد يكون الزوج معترفا بكون العدة ثلثة اشهر بعد الشاحل قول المرأة وهي تدعي ازيد من ذلك من جهة طريان الحيض في
انقضاء الثلث بيوم مثلا فيجب الترافع و لا يقبل قول الزوجة الا بالبينة فلا وجه لما قد يتوهم ان مراد الشيخ في المسألة تقديم قول الزوج
لانه من فعله و مراده من تقديم قولها في العدة خاصة لا في تأخر الطلاق نظرا الى الاستدلال و تنظيره بحكاية دعويهما في كون الطلاق قبل الدخول
او بعده و لو كان مراد الشيخ الاعتماد على الاصل في تقديم قول الزوجة لجاز مطالبتها بسبب النفقة ايضا و اما قوله كما اذا اختلفا الخ فلعل
التنظير للصورة الاخيرة يعني كما انه يسمع قول الزوج وينفك في دعوى كون الطلاق قبل الدخول بمقتضى الاصل لاصالة عدم الدخول ولا يسمع قول
المرأة ومع ذلك يعمل على اقرارها واللازم لدعويها وان اخرها فان اقرار الزوجة بكون الطلاق بعد الدخول مستلزم لوجوب العدة عليها فكذلك في
صورة ادعاء الزوج التقديم في الطلاق والزوجة التأخير لا يقبل قول الزوج لمخالفته للاصل ويعمل على قول المرأة واقرارها وان لم نعتن بها مع تقديم
قولها في الطلاق من جهة الاصل ولكن يسقط نفقة الزوجة عن الزوج فيما زاد على ما يقربه الزوج يعني بعد تقديم قول الزوجة وبناء اول العدة

في المسألة الثانية انما هو تقديم قولها



من شوال فيكون في النفقة التي هي مراد الزوجة في هذه الدعوى على ما اتفقا الزوجان عليه لا بما يريد المرأة وتطويل على نفسها وان كان ذلك
التطويل ما خوذا عليها من جهة اقرارها وتكليفا لها به ولازم ذلك ان في الصورة الاولى ايضا تصح دعوى الزوج التاخر لاجل الرجوع لا يمكنه
الرجوع في زمان يتفقان عليه بعد البناء على قول الزوج ولحفظ العدة من شوال فاذا اراد الزوج الرجوع بعد الزمان المتفق عليه بانها
بقاء العدة وطولها فعليه البينة فوجه التشبيه والتعليل بما هو اعمال الاصل وسماع الاقرار ولاجل التوهم ان يتوهم ان الشيخ ان قول الزوج في دعوى
تقدم زمان الطلاق مسموع كما انه مسموع في دعوى تاخره لكن يلزم على الزوجة تطويل العدة وسقوط زائد النفقة باقرارها بل كلامه كالصريح في تقديم
قول الزوج ويشهد ان العلامة في التحرير اوجب عليها اليمين مع تقديم قولها في الطلاق وكان المراد محض الاخذ بالاقرار فلا يبقى لليمين معنى
مع الاخذ من جهة الاقرار وحمل كلامه على السهو سهو وقد ذكر الشيخ اليمين اعتمادا على ما قيل هذا في الصورة الاولى وعلى الفاضل المسلم في ادعاء
وانت بعد ما عرفت ما بيناه في توجيه كلام العلامة في التحرير تعرف الكلام فيما يؤدي مؤداه من كلماتهم مثل كلام والده في الايضاح فانه في
شرح كلام والده حيث قال ولو اتفقا على زمان الوضع واختلفا في وقت الطلاق هل كان قبل الوضع او بعده قدم قوله لانه اختلاف في فعله
فيه اشكال من حيث ان الاصل عدم الطلاق والوضع فكان قول منكرهما مقدما قال هذا الاصل يتفرع منه مسئلتان وهما انه قد اتفقا على زمان
الوضع فكان قول منكرها مقدما قال هذا الاصل يتفرع منه مسئلتان وهو انه قد اتفقا على زمان الوضع بانه كان يوم الخميس كذا من الشهر مثلا ثم اختلفا
في وقت الطلاق فهنا مسئلتان الاولى ان يدعي الزوج تقدمه كيوم الاربعاء في المثال المذكور فيثبت انقضاء العدة ويدعي توابعها وتدعي
هي بل يوم الجمعة في المثال فيعكس نفيه واثباته فيقدم قول الزوج لان الطلاق من فعله وتعارض الاصل عدم الطلاق يوم الخميس فالاصل بقاء حق
الاصح عنده الاول لان الطلاق بيده فيصدق في اصل فعله وفي زمنه الثانية عكس الاولى فيقول طلقتك يوم الاربعاء فيقول هو يوم الجمعة ففي
حقه يثبت هو وههنا قوله مقدم قطعا لان الطلاق من فعله وهو بنفيه وقوله والوضع عطف على الطلاق اي الاصل عدم الوضع وهو اشارة
الى انه لو اتفق الزوجان على زمان الطلاق واختلفا في زمان الوضع فانه يحتمل ان يكون القول قول نافيه لان قوله يوافق الاصل وهذا معنى المنكر و
يحتمل تقديم قولها لانه من فعلها انتهى والحاصل انا لا ننكر وجود القائل بتقديم قول الزوج في تقديم وقت الطلاق من جماعة من الاصحاب
لكنا نقول ذلك لا يدل على لزوم تقديم قوله في اصل الطلاق الذي هو موضوع مسئلة الرسالة واما الكلام في تقديم قوله في وقت الطلاق
فمع دعواه التاخر لا يلجأ اشكال الامر جهة ظواهر النصوص الدالة على ان العدة مع النساء وقد مرت الاشارة الى بعضه من ان النصوص لا يتعرض الى مثل
دعوى المرأة تقدم الطلاق لا بقاء العدة واما مع دعوى النفقة فلا ريب في تخصيص القول بتقديم قولها من لزوم تجرد كون العمل لاجل كون

| | | | |
|---|---|---|---|
| لو عرفت لا يقاوم الاصل واستصحاب | رسالة في الطلاق بعوض عن الخلع | | لبقاء الزوجية وتوابعها تمت |

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله اجمعين اما بعد فهذه كلمات مستخرجة في مسئلة معضلة قد اشتبه على مرها
سنتان وثمانية وهي مسئلة افتراق الطلاق بعوض عن الخلع ووقوع الفراق به بدون الكراهة منه واختصاصها بالزوج بعد ما استقر الراي على بطلانه
من راس منذ اربعين سنة وفاقا للفاضل السيد محمد ره في شرح النافع ولقد كنت في هذا الحين جوابا بانه لا يمين السنين من اثنين والعشرين
القمين لبلوغ السن مقارب الستين وتزويد النوائب المرخشة والامراض الجسمانية المقربة الى الحين فوق ما يحركني باليمين او يعزم بالساعة و
لكوني رايت الان من وافق للفاضل المذكور وجعل طريقة السابقين عليه كالمهجور وجعل جماعة كثيرا من الطلاب في ذلك كالمغرور فكتبت في ذلك
رسالة في شقيقة الطلاب بابقاء البحث حقه في مقتضى الاصحاب في تحقيق القول فيه ويشتمل على رسم مقدمات المقدمة الاولى في تحقيق مقتضى
شمول قواعد العقود واستدلال الفقهاء في تصحيح العقود ولزومها فانهم قد تداولوا في ذلك في جميع الاعصار والامصار وقد يشكل بان المراد
ان كان ما يصح عقده فيلزم ان يكون كلما يخترع ويصدق عليه انه عقد يجب الوفاء به والتخصيص بالصحيح منها يستلزم التخصيص الغير المرضي
فان الباقي في جنب المخرج كالمعدوم وان اريد العقود المتداولة المتعارفة في زمان الخطاب فغير معلومة ويمكن دفعه بان العقود المتعارفة المتداولة
في زماننا هذا والاصل عدم التغيير والتبدل لانهم يرجع الى اثبات هذه العقود ويتكون بها تصحيح هذه اذا شك في اشتراط شيء فيها او وجود
مانع عن تاثيرها ونحو ذلك لا تصحيح عقد براسه واما مثل شركة الابدان والمفاوضة والشغار ونحو ذلك فانه لم يحصل من تتبعها هذه العقود بل ثبت
بطلانها من جهة فقدان شرط او وجود مانع فلا يلزم من اخراجها التخصيص الغير المرضي كما لا يخفى والظاهر ان المراد بالايفاء بالعقد العمل على مقتضى
مدلوله فلا ينافي وجوب الايفاء كون بعض العقود جائزا كالشركة والمضاربة ونحوهما وبالجملة الظاهر ان المراد من الامر وجوب نفس العقود كما لا

ولا وجوب الالتزام بها ابدا الجواز المنتفي في اللازمة منها بالتقايل في الطلاق او غيرهما وكذا في الجائزة فالمراد هو وجوب الايفاء على مقتضاها مما دامت باقية لا ابطالها ثم ان الخطاب في الاية لكل واحد من المكلفين على ما هو التحقيق من افادة صيغة الجمع العموم الافرادي لا المجموعي من حيث المجموع ويلزم منه في العقود بانه ضد في العقد من الايجاب والقبول اذ لا يصدر من كل واحد الا العقد الا مع تعدد الحيثية كما لو اتحد الموجب والقابل فيكون من باب وقع العهد يوفون بالنذر ويكون المراد الايفاء على مقتضى الايجاب والقبول والمراد وجوب الايفاء على مقتضى نقل العقد الحاصل من الايجاب والقبول فلا يكون من باب نسخ بعهدهم يوفون بالنذر على اي تقدير فيصح الاستدلال بها على صحة الفضولي ولا يرد بانها لا معنى لوجوب الوفاء على البائع فضولا لانه لا مقتضى بعد فان الايفاء على الاحتمال الثاني واضح بعد تمامه بالاجازة وكذا على الاول لان مقتضى ايجاب البائع فضولا العمل على مقتضى بيعه ويجب عليه ان يعتقد كون المبيع مال المشتري بعد اجازة المالك ويترتب عليه ثمرة هذه الماحققه في مسائل الزمان في وجه الاستدلال بالاية ولكن الذي يظهر لي الان بعد التامل ان ذلك لا يخلو عن اشكال بملاحظة اللفظ وان الحمل على حقيقته في العموم لا العهد في بملاحظة تداول لفظ الاستدلال بها على الاطلاق وملاحظة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العقد وهو الاصل بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال والمراد بالعقد هنا العهد الموثق على سبيل المجاز تسمية المتعلق باسم المتعلق فالعقد هو التوثيق بالشد في الاصل ويستعار للعهد في غيره قال الجوهري عقدت الحبل والعهد والبيع فانعقد فالمراد بالعقود هنا العهود الموثقة كما صرح به جماعة من المفسرين ويمكن دفع الاشكال الاول مع التزام ارادة مطلق العقود والعهود الموثقة نظرا الى المعنى اللغوي بان لزوم التخصيص الغير المرضي او سلمنا الكثرة الغير المسلم لو في الشرع انما هو اذا اريد بعموم العقود العموم النوعي وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادي فاذا لوحظ الافراد فلا ريب ان افراد العقود المتداولة اكثر من افراد غيرها سيما في مثل من افراد البيع والاجارة والنكاح فبعد ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ العقد فيبقى على عمومه المعنى اللغوي كما انه ثبت بالدليل كالميسر والازلام والربا والرهان بغير ما جوز في محله والمعاهدات ونحوها فيخرج ويبقى الباقي والى ذلك نظر استدلالهم بهذه الاية في ازوم العقود اللازمة وفي الجواز في مثل الوكالة والمضاربة والشركة ونحوها انما ثبت بالمخصص والا فالمنا باللزوم فيها ايضا ولذلك تأمل بعضهم في بطلان شركة الابدان والوجوه ونحوهما لو لم يكن اجماع فلا يلزم وجود الدليل في كل واحد من خصوصيات العقود وصحته ولزومها بل المحتاج اليه الدليل والجواز ولا بد في هذا المقام من معرفة ان العقد الذي هو من احكام الوضع يتوقف على التوظيف من قبل الشرع وكون الاصل اباحة العقد اذ به انما يتم في البيع والنكاح ونحوهما بمعنى انه لا يترتب الاثر الذي هو معنى العقد والبحث عنه هنا فان مقتضى اصل الاباحة والبراءة وان كان جواز المعاهدة والمعاقدة وحصول الاثم مترتب عليها عند العقلاء ولكن لا يثبت بمجرد ذلك عدم انفكاك الاثم من الاثر واسند لزوم الوفاء بها بحيث لو تخلف الوفاء عنها لكان لوامحا لمشيئتين واما بعد ثبوت تجويز ذلك المحمل من الشرع فيلزم ترتيب الاثار على المؤثرات ولا يجوز التخلف فمعنى الصحيح الذي هو حكم من احكام الوضع هو حكم الشارع بلزوم الترتيب يحصر قد يلزم الترتيب بدون حكم الشارع فيما يستقل به العقل في الحكم بلزوم نحو رد الوديعة واداء الدين وا كثير من الاحكام الشرعية مما يستقل بحكمها العقل فلو فرض ان اهل العرف قد وضعوا البيع وجعلوا من اثاره تملك كل من المتبايعين ما كان في يد الاخر وتلقينا من الشرع الحكم بذلك الترتيب او لزوم وجوب تسليم كل منهما ما في يده الى الاخر مع استرداد ما كان له اولا بدون رضا الاخر فيقتضي اصل البراءة والاباحة جواز المعاقدة وجواز الاعتقاد بالتملك بها وجواز التصرف المالكي في كل من الطرفين واما ثبوت الملكية الواقعية في نفس الامر وعدم جواز الاخذ منه من دون عوض اليه بدون رضاه وامثال ذلك فيتوقف على حكم الشرع وهو معنى الصحة فلنرجع الى تفسير الاية وبيان محتملات الاية وهو الاول ان المراد بيان وجوب العمل على مقتضى كل عقد يعقده ومطابقته لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد والالتزام كما يشير اليه قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم فهذا ايجاب الوفاء بكل عهد وشرط الا ما اخرج بالدليل فانه مقتضى دلالة الاية على الوجوب بند اللزوم وهو مستلزم للتشريع والتسنين فهنا الاصل في اللزوم انما يظهر من الشرع وهذا يعم في مجهول الحال ولا يجب تتبع احوال اهل العرف في انه بناءهم كان على اللزوم او الجواز فلابد من الاية اصل الرخصة والايجاب في اللزوم الا ان يثبت المنع والاستحباب وعدم اللزوم من الخارج الثاني ان المراد بيان الصحة وترتب الاثر التي كانت منظورة للمتعاقدين يعني كلما تعاقدون عليه بينكم فقد اجزته ورتبت عليه الاثر الذي يريدون منه شرعيا بان يكون الامر من باب دفع الحظر واثبات محض الرخصة وجواز ما يفعلون ويلزم ان يصير كلما كان عندهم على وجه اللزوم لازما وعلى وجه الجواز جائزا ولكن هذا يحتاج الى تتبع احوال اهل العرف ومتابعتهم في اللزوم والجواز ولا يثبت من الاية عموم الوجوب واللزوم الثالث ان المراد انما جوزنا لكم وصححنا وتبنا عليه الاثر من العقود فيجب عليكم الوفاء بمقتضاه مثل ان عقد البيع في العرف كان هو نقل عين بعوض معلوم وتحصيل الشرع وجوزنه ورتبنا عليه الثمرة التي ارادوه بقولهم الهذا البيع ومثل عقد المضاربة الرجوع بقولها الان تكون تجارة عن تراض





منكم ثم قال اوفوا بعهودي بعهد بعد الوفاء على مقتضاه من انتقال بعوض واستقرار ملكية الطرفين لما ملكاه فهذا يثبت اللزوم في جميع العقود المجوزة ولما
العقود المحرمة كالربوا والميسر ونحوهما فلا معنى لوجوب الوفاء فيها **الرابع** ان المراد بما تبينا لكم جوازه من العقود وشرعنا وبيّنا اللازمة منها عن
الجائزة والراجحة عن المرجوحة فاوفوا بها على مقتضاها فعقدها اللزوم اللازم ما عملوا بمقتضاه وهكذا اوفوا بجميع العهود الموثقة والمواثيق
المحكمة من الايمان بالله واليوم الاخر وتحليل ما احل وتحريم ما حرم والعمل على مقتضى ما فرضه من الفرائض والاحكام والحدود فيكون الاية من باب
الارشاد والوعظ والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا من باب انشاء الحكم واحداثه **فعلى** المعنى الاول يكون الاية مؤسسة للحكم فتقتضي احلية كل
عقد وترتب ثمرته التي ارادها ولزومه خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي فنقول معنى اوفوا بالعقود يجب الوفاء بكل عهد موثق بينكم وبين الله
كالنذور واشباهها وبين انفسكم بعضكم مع بعض كالبيع واشباهها وبين انفسكم مع انفسكم كالالتزامات والاشتراطات على النفس من غير جهة النذر
او من الله اليكم كالايمان بوفي ما امر الله به فيقتضي الاصل وجوب الوفاء بكل عهد موثق وهو المسمى بالعقد خرج ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة
فانه وان كان صحيحا بسبب قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض وداخل تحت عموم الاية ولكنه ليس بلازم بسبب الاجماع وغيره وكالمعاطاة وكالشرط
الابتدائي فانها ممنوعة واما بدليل خارجي فكلما يندرج في التجارة عن تراض ثبت صحته ولزومه بهذه الاية وما لا يندرج فيه كالطلاق بعوض
ان قلنا الا انه تجارة ثبت صحته ولزومه بهذه الاية **بل** نقول ثبت الصحة واللزوم معا في جميع العقود بالاية خرج ما خرج من الصحة واللزوم
من تلك الاية وبقي الباقي **هنا** ذكره في بعض المقامات من المنع من جهة ان العقود من الوظائف الشرعية وموقوف على التوظيف ولا بد من
نص بالخصوص مثل ما ذكره في الملك للشاوي في المعادية وما افعلوا عن عموم الاية او عموم النصوص عموما اليه **و**لذلك تفطن بعضهم لذلك
ورد ويمنع هذا التوظيف مستندا بان عكد ورود النص الخاص لا يدل على هذا التوظيف لثبوته من العموم **و**نظير ذلك في الفقه كثير كما انه منع جماعة
عن اخراج المؤن في الزكوة مستندا بعدم النص ورد عليه اخرون باستفادة ذلك من نفي الضرر والحرج **و**كذا الكلام في منع خيار الغبن في
البيع او في غيره من الاجارة واشباهها مستندا بدليل اللزوم وعدم نص خاص عليه **و** رد بان الدليل على لزوم الضرر **بل** يمكن ان يقال لا يبعد التمسك
في صحة المعاملة باصل الاباحة واصل البرائة اذ هو من الادلة الشرعية **و**هو ايضا كثير في كلامهم حتى ان السيد رحمه الله في الانتصار جعل من ادلة
المسئلة اصل الاباحة واصل البرائة فاذا انحصر وجه جواز اصل البرائة والاباحة في اخراج العبادة من الاصل والاجيز تقييد العبادة بما ليس
في زيادة بعض الاجزاء او شرط في وجوبه في العبادة كما حققناه في محله **ولكن** يعرف انه يمكن اثبات صحة المعاملة بما ان الاصل الاباحة فيما يتعارف
الناس بينهم ويلتزمونه فاذا ثبت الاباحة بها ينضم اليه هذه الاية ويثبت لزومه فحينئذ يمكن التمسك بهذه الاية في لزوم كل عقد الا ما يثبت من الجواز
حينئذ من الشرع او عدم ترتب الاثر عليه واما على المعنى الثاني **ثم اعلم** ان الاوامر الواردة بالصلوة مثلا على قسمين مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس
الى غسق الليل الاية فان اثبات الحكم الاولي وتشريع الصلوة **و**اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما فانها من باب التاكيد والتنبيه والردع
عن تركهما مثل ان الامر بالمعروف اذا قال لواصلوا او زكوا انما يريد به الامر بما ثبت وجوبه من الدليل بل والمخاطبون عالمون بالوجوب والولي اذا قال
للطفل صل واغسل كذا وكذا فهو لاعلام الاصل الوجوب وتعليم لادائها فح نقول المراد باوفوا بالعقود اما بيان تشريع العقود ابتداء او لزوم على سبيل
بما كانوا يفعلون من دون مستبق تعليمهم اياها من جانب الشرع والا امرا لهم بالعمل والوفاء على مقتضاها فيكون مثبتا للحكم والالزام معا و
اما بيان ان العقود التي ثبت من الشرع ومنها والالتزام بها فاعملوا بها كما بين حكمه نظير تنبيه الامرين بالمعروف او بيان كليهما اعني التنبيه في البعض التشريع
والتنبيه في البعض فعلى الاخير يلزم استعمال اللفظ في حقيقته وهو غير جائز الا بارادة عموم المجاز وهو بعض مجازي الاصل عندهم **و**لما كان
المائدة اخر ما نزلت فالارادة نظير الامر بالمعروف الصلوة والقيام ولكون ارادة الفعل المشترك لا تم فائدة **و**يمكن ان يقال ههنا هو تعيين بان يكون
من باب التنبيه عما ثبت قبل ذلك فكان التعليق بالوصف اعني وصف العقد يشعر بان وجوب الوفاء انما هو لاجل انه ورد به الشرع قبل ذلك كما
ما يريد به الامرون بالمعروف حيث يقول ايها المؤمنون لا تتركوا الصلوة والزكوة وبادروا الى الصلوة في اوقاتها والى الزكوة حين وجوبها ضيقة
الغلات ونحو ذلك **مع** ان ذلك اية الامر حال مسلوقية الصلوة والزكوة لا ابتدائها فيهما **والحاصل** ان مقتضى الامر طلب ايجاد الوفاء
بالعقد اي العهد الموثق وعموم العقود فجواز الاستدلال بها في اصل تشريع العقد وصحته ولزومه **و**هو الذي يتداوله العلماء في الاعصار
والامصار **وظهر** بذلك فساد ما قيل من ان ارادة نفي الحظر من الامر وارادة التنبيه والتاكيد كما في الامر بالمعروف من ارادة كل من
المعنيين على البدل من ارادة الفعل المشترك بينهما بمعنى الفعل لهما او لحد المشترك بينهما كما في عموم المجاز فتعيين ضمن طلب الفعل مع الالزام
الذي هو المعنى الحقيقي وان كان المطلوب به القدر المشترك بين ما هو معلوم الحكم والجواز او الالزام ابتداء قبل ذلك وبين غيره وهذا القدر المشترك

جواز الجعالة واخواتها بمقتضاها

في تحقيق الكلام في ...

تنبيه

عقد الاجل انه ... فليس الامر بالوفاء امرا شرطيا انه تاسيس ولا الشرط امرا بل الاشتراط وبمقتضاها بيان التشريع والتنبيه هكذا او نحوه اساسا الحكم بهذا اللفظ ... مما يتوقف ذلك

تحقيق حاصل الكلام في المقام

غير العقد المشترك الذي قدمنا انه هو العقد المشترك في الطلب وهذا هو المطلوب **فان قلت** استدلالهم بهذه الاية في تصحيح العقود فيما اختلف فيه من افرادها لاجل ادخال ما اختلف فيه في ضمن العقد العام المأذون فيه كما انهم استدلوا في تصحيح الصلح الابتدائي بذلك لان الصلح عندهم من العقود المجوزة من الشارع بقوله الصلح خير والصلح جائز بين المسلمين وهذا من قبيل الوفاء به لانه صلح لا انه من جملة افراد مطلق العقود وهكذا من استدل في تصحيح عقد الشركة اذا اشترط لاحدهما زيادة الربح مع تساوي المالين او بالعكس بعموم هذه الاية مراده ادخال ذلك في انواع عقد الشركة اذا اشترط لاحدهما زيادة الربح المجوز من الشارع **قلت اولا** ان هذه الاية في مثل عقد المغارسة في كلام من استشكل في بطلانها مستند لا باشال هذه الاية في عقد المغارسة لم يثبت تجويزه في الشرع بنص حتى يندرج هذه فيه وتوهم كونه من المساقات بعيد **وثانيا** ان دخول الصلح الابتدائي والشركة المذكورة في مطلق الصلح والشركة المجوزين مم والا فالاولى ان يستدل بتلك الاطلاقات ولا حاجة الى الاستدلال بهذه الاية مع انهم ذكروا في تعريف الصلح انه عقد شرع لقطع التجاذب وكلما ورد فيه من الاية والاخبار ايضا ظاهرة فيه ولم يثبت في الصلح الشركة حقيقة شرعية ولا عرف خاص يحمل كلام الشارع عليه فدخول ذلك في اطلاق الصلح محل الكلام اذ هو انما يتم لو ثبت وضعه لما يشمل ذلك وكذا الشركة المذكورة وكذا سائر المواضع المختلف فيها **فعلم** ان مرادهم بالاستدلال بعموم الاية من جهة انها عقد لا انه من جملة هذا العقد **ومن جميع** ما ذكرنا ظهر ان حمل الاية على جميع العهود الموثقة اولى سواء كان من العقود المتعارفة بين العباد وسواء كان من العقود المتداولة في الفقه وغيرها وسواء ورد التجويز فيها بنص خاص او عام اولا وسواء كان مما عهده الله الى عباده في عالم الذر حيث قال الست بربكم من الايمان به وبانبيائه واوليائه او في عالم التكاليف الظاهرية من الايمان وتحليل الحلال وتحريم الحرام وفرض الفرائض والحدود والاحكام وسواء كان مما عهده العباد الى الله تعالى من النذر والايمان والعهود او عهد العباد بينهم من المعاملات والمعاوضات ويكون ذلك تاسيسا للاحكام وان كان من باب التاسيس فيما بينه **ويظهر** ذلك من كلام المحقق الطبرسي ره في مجمع البيان حيث ذكر اولا ان المراد بالعقود العهود ونقل عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم نقل اقوالا اربعة في معنى العهود **الاول** ان المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا على النصرة والمؤازرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوء وهي الحلف عن ابن عباس وجماعة من العامة **الثاني** انها العهود التي اخذ الله سبحانه على عباده بالايمان به وطاعته فيما احل لهم او حرم عليهم نقله ايضا عن ابن عباس قال وفي رواية اخرى قال هو ما احل وحرم وما فرض وحد في القران كله فلا تتعدوا ولا تنكثوا قال ويؤيده الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله سوء الدار **الثالث** ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم **الرابع** ان ذلك امر من الله لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله تعالى عن ابن جريح وابي صالح **ثم** قال واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله تعالى التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف مع ان الاية تدل على صحة كل عقد يحصل بين العباد بينهم سيما على القول بدخول عقد اهل الجاهلية بل ولو عم الا ما كان معاونة على قبيح وفي ظاهر الاستثناء انه متصل ولا ريب ان الله تعالى لا يجوز القبيح الا ان يقول مراده العقد المشترك بين تلك العقود المرخص فيها في القران مثل البيع النكاح ونحوهما والمستثنى هو المحرم منها بسبب فقد شرط من شروطه او وجود مانع وان صدق عليها تلك المفاهيم ولكن لا يناسب ذلك دخول العهود الاول في قول ابن عباس الاخر الذي اراده مع ان اطلاقات العهد المرغوب اليه في القران يشمل على كل عهد من حيث انه عهد ولا يستلزم كونه العنوانات المتعارفة مثل قوله تعالى والذين هم لعهدهم راعون فيرجع الى ما ذكرنا من حسن الوفاء بكل عهد ويكشف في لفظ العهد حقيقة شرعية عنه في المعنى المتعارف الذي هو مذكور مع النكاح واليمين **وبالجملة** فكلامه لا يخلو من المسامحة بل التساهل وكذا يظهر من المحقق الاردبيلي ره قال الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العهد والعقد العهد الموثق المشدد بين اثنين فكل عقد عهد دون العكس لعموم لزوم الشدة والاثنينية قال وفي الكشاف العقد العهد وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف انتهى ويحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التي بين الناس وغيرها كالايمان فالايفاء بكل واجب فالاية دليل وجوب لكل فيها بعمومها ان الاصل في العقود اللزوم انتهى **وقد** يتوهم المنافاة بين اخر كلامه واوله وليس كذلك لان مراده من مقتضى العقد في اول كلامه مدلوله لا الجواز واللزوم حتى ينافي انه يتفاوت بتفاوت العقود لزوما وجوازا كالبيع والشركة **وقال** في الصافي بعد ذكر الاية القمي عن الصادق عليه السلام اي بالعهود ثم قال اقول الايفاء والوفاء بمعنى والعهد الموثق ويشمل هنا كل ما عقد الله على عباده والزمها اياهم من الايمان به وبملائكته وكتبه

في نقل كلام الطبرسي في معنى العقود



ورسله واوصيائه من تحليل حلاله وتحريم حرامه والاتيان بفرائضه وسننه ورعاية حدوده واوامره ونواهيه وكل ما يعقد المؤمنون
على انفسهم لله فيما بينهم من عقود الامانات والمعاملات الغير المحظورة انتهى اقول وان اراد من الغير المحظور ما لم يرد منع شرعي فيه بيّنه حمل الآية
مؤسسة الحكم الابتدائي في كل عقد ما لم يرد منع بالخصوص من الشرع وان اراد منه الجوزة فلا انما هو ترغيب فيكون من باب الارشاد والامر المعروف
وقال البيضاوي الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك الايفاء والعقد العهد الموثق قال الحطيئة قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا
العناج وشدوا فوقه الكرباء واصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله تعالى على عباده والزمها اياهم
من التكاليف وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحوها مما يجب الوفاء به او يحسن ان حملنا الامر على المشترك بين الوجوب
والندب اقول وفي كلامه تهافت لان قوله مما يجب الوفاء الى آخره ان كان بيانا لمجموع ما سبق فلا يلائم كلمة الزمها اياهم وان قال ان
المراد بالالزام ايجاب العمل على مقتضاها اقتضى بعضها بالوجوب كالايمان والصلوة والزكوة وفي بعضها بالندب كالعبادات المندوبة والحاصل
انه الزم على عباده اقتضاءا لوجوب في الواجب والندب في المندوب والاباحة في المباح وهكذا فلا يتم كلان حملنا الامر على المشترك لا يصح الحمل
على الوجوب بالمعنى المتقدم والى ذلك ينظر كلام الزمخشري حيث قال بعد ما نقلنا عنه على ما نقل عنه ان هذه الآية كلام قدم مجملا ثم عقب
بالتفصيل وهو قوله احلت لكم الآية وهو اشارة الى بعض تفصيل العقود وقال في مجمع البيان امين الشرع في تفسير المائدة لما ختم الله سورة
النساء بذكر الاحكام الشرعية افتتح سورة المائدة ايضا ببيان الاحكام واجمل ذلك بقوله اوفوا بالعقود ثم اتبعه بذكر التفصيل فان احلال
الانعام ليس من الامور التي يتصف بالوجوب فالايفاء الواجب عليه هو اعتقاد حل اكلها ونحو ذلك وان كان ذلك بيانا لعقود الامانات الى
آخره مثل الدين والبيع والوعد على الشيء فلا يلائم السابق ولا مرجح لاختيار التفصيل فيها دون التكاليف مضافا الى صحة الحمل على الوجوب بالمعنى
المتقدم مع ان حمل النهي على الفساد المشترك ليس باولى من التجوز في المادة بارادة العمل على المقتضى بل الظاهر انه لا تجوز فيه والعمدة بيان الاستشهاد
بكلامه فيما نحن فيه وهو لا يتم الا بارادة ما لم يرد فيه نهي من الحسن ولما ان يراد كان المراد ما امر به على جهة الندب كما هو مناسب لجنس فلا
يتم الاستشهاد وايضا في استشهاده بشعر الحطيئة نظر ظاهر وهو قريب من مثله ولكنه سهل وعن الراغب العقود باعتبار المعقود والعاقد
ثلثة اضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد بين الله ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر ثم قال بعد كلام طويل لا طائل في ذكره
وظاهر الآية يقتضي كل عقد سوى ما كان تركه قربة او واجبا ثم انك بعد ما عرفت الاستيناس بما ذكرنا بوجه عدم الوفاء بالوعد كما هو المشتهر بين الا
وان ورد بوجوبه رواية صحيحة وبعكسه وعدم لزوم المعاطاة وان قلنا بتسميته بيعا واليه يشير اضافتهم العقد الى البيع وما تقدم من كلام المجمع
في عقد البيع اذ ليس فيها ميثاق فان الصيغة بمنزلة التوثيق في البيع والنذر والعهد المصطلح ونحوها وكذا يمكن الحكم بلزوم كل ما وضع له
حصل التعهد فيه وجرى الصيغة كالوجه وعن فرسا بثمن او ضيعة ببستان فان ادرجهما في البيع وان امكن بجعل احدهما ثمنا والآخر مثمنا ويكون
الثمن ما دخل عليه حرف الباء ولكن لما كان الغالب ان الثمن انما هو من النقود في غير بيع الصرف من بيع سائر الاجناس فسلب اسم البيع في العرف
حيث اخذه من عامل فرسا بفرس بعتك فرسك يقول لا بل عاوضته بفرس فوق على هذه القاعدة تغلبه والالفاظ البيع ويجوز ادخال الباء على كل منهما
ويكون صالحا القبول بعد الايجاب من احدهما ولا يلزم ان يقول الآخر اشتريته عاوضته بعتك بفرسك وان شئت جعلته من اقسام البيع اذ لا يجب
ان يكون الايجاب بلفظ البيع والشراء بل يجوز بكل ما يفيد التمليك وان شئت جعلته معاملة برأسها ثابتة صحتها ولزومها بعموم اوفوا بالعقود ومثل
مثل قوله تعالى والذين هم لعهدهم راعون على مطلق العهد وان لم يكن موثقا ومن جملة ذلك الوعد وهذه الآية لا تدل الا على مدح المؤمنين بهذا
الوصف ومثل قوله تعالى والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله سوء الدار وعلى العهود الموثقة كما هو صريح الآية كالعقود بل في الآية
اشارة الى عدم وجوب الوفاء بمطلق العهد لان مفهوم الآية انه ليس لهم سوء الدار اذا لم يكن هناك ميثاق العائدة الثانية في تحقيق معنى قوله
عليه السلام المؤمنون عند شروطهم واستدلال العلماء به في اثبات لزوم العقود والشروط والتحقيق انه يمكن الاستدلال به على وجوب الوفاء
بالشروط المذكورة في ضمن العقود فان المراد بالشرط الابتدائي يكون هو مطلق الالزام والالتزام ليوافق استدلالهم بهذه الرواية في جميع الموارد لا
خصوص ما يتوقف الشروط بانتفائه كما في الصوم المشترط على الضيعة لانه لا يجري في كثير من موارد الشرط التي لا يقولون فيه بالخيار كاكثر شروط النكاح
ولا كل واحد من المعنيين على البدل لعدم جواز حمل التحقيق وعلى هذا فيتم الاستدلال به في جميع العقود الملزمة وهذه الرواية وردت بطرق العامة
والخاصة اما الاول فبهذه العبارة المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله في بعضها والمؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله
في آخر وقد يستشكل في هذا لانها على الوجوب وربما يحمل على الاستحباب ولا وجه كما بيناه في رسائلنا المكتوبة في مسئلة الشرط في ضمن العقد

في نقل كلام البيضاوي والزمخشري

في نقل كلام الراغب

العائدة الثانية في تحقيق معنى قوله المؤمنون عند شروطهم



الا من الجمل الخبرية في الوجوب يعني لا بد ان يكون المؤمن ثابتا عند شروطه وانما بتقطير وجعلنا اسرها انما يقتضي مكانا يجب ان يكون ملصقا و لا يحدث
احدهما بجانب ولا يصح حمله على الوصف والمدح مثل كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون ومثل قوله عليه السلام المؤمن غر كريم
سيما مع ملاحظة قرينة الاخرى وهو والمنافق خب لئيم انا ما شرط الاستثناء فان المؤمن لا ينبغي ان يشترط ما يخالف الكتاب حتى يكون من
علما الوفاء به و مقتضى الحمل الذي ذكرنا ان شرط المخالف لكن لا يفي به وهو كما ترى و اما الحمل على الوجوب فلا حزازة فيه مع انه في كثير من
الروايات المسلمون عند شروطهم والحمل الذي ذكر فيه ضعف مع انه قوله عليه السلام الا من عصى الله وفي الرواية الاخيرة وعلى تقدير ارادة الملك
مستثنى متصل من المؤمنين و مقتضى لزوم السياق بجملة العقد الشرط وهو معنى الوجوب وكذا لو اريد به الحكم وجعل المستثنى منقطعا و ان اريد
بالا من عصى الله في الشرط بان شرط ما خالف الكتاب فهو اشبه لا بما سبق المدح و يرد عليه ما سبق ولا حزازة فيه اذا اريد الحكم هذا …
الفقهاء … في جميع ابواب الفقه اعظم شاهد على ذلك و لم نقف على من قدح في ذلك بل يظهر من تاويلهم بعض الاخبار المذكورة
فيه بهذا اللفظ في بعض الشروط وحملهم على الاستحباب ان الاصل فيه الوجوب مثل موثقة منصور بن يونس عن ابي الحسن عليه السلام الدالة على لزوم العمل
بمقتضى شرط الزوج ان لا يطلقها وان لا يتزوج عليها مستندا الى قول رسول الله صلى الله عليه وآله المسلمون عند شروطهم فان الشيخ
حملها على الاستحباب و اما الثالث فكثير ومنها صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب
الله عز وجل فلا يجوز ولا يجوز على الذي اشترط عليه و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل و مما يدل على ارادة الوجوب قول علي
عليه السلام في رواية اسحق بن عمار انه كان يقول من شرط لامراته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما

المقصد الثالث في المفارقة بين الزوجين لم يحصل بالفسخ كما في المفارقة بسبب ثبوت رضاع بينهما او بالسبب في الارتداد و نحوها و اما
بالطلاق و هو ازالة قيد النكاح بينهما بلفظ طالق مجردا او بالخلع والمباراة او بغيرهما كالظهار واللعان اشتهر ان الفقهاء بوبوا الكل منها بابا
فجعلوا بابا للطلاق وعرفوه بازالة قيد النكاح بلفظ طالق واوردوا المجرد وبابا للخلع والمباراة وعرفوهما بازالة قيد النكاح بفدية بصيغة
خلعت في الاول … مع فرق بينهما و لكنهم ذكروا في باب الطلاق وجعلوا من اقسامه الخلع والمباراة فقالوا انه ينقسم باعتبار الى الواجب والمكروه

اقسام الطلاق

والمستحب و باعتبار اخر الى البائن والرجعي وذكروا للبائن اقساما منها الخلع والمباراة فجعلوا في الكلام استعمالا حيث ارادوا من لفظ
الطلاق في عنوان بابه ما كان بلفظ طالق مجردا و من … في قولهم ينقسم الى بائن ورجعي المعنى الاعم الشامل لهما ولغيرهما بان يكون مشتركا
بينهما لفظا والمراد منه الطلاق المجرد وما في حكمه كالخلع المجرد على القول بكونه طلاقا كما سنذكره ثم اختلفوا في لزوم ذكر صيغة الطلاق
مع الخلع وعدمه و الاظهر عدمه كما هو المشهور و الظاهر عدم الاشكال في كونه طلاقا يعد من الطلقات بمعنى انه يجري عليه احكامه و بعد هذا
كله فاعلم انهم بعد ما اشترطوا في الخلع كراهة الزوجة فقط الى حد يخاف منها مخالفة حدود الله بلا خلاف و لزوم الايجاب و القبول
… من عقود المعاوضات … يتحقق بلفظ الطلاق بعوض بان يقول … خلعتك وكذا انت طالق بكذا … الا …
من مذهبهم … ولا يخفى ان مرادهم هنا ضد الخلع المعهود المشروط فيه الكراهة على الوجه المعهود بهذا اللفظ والاكتفاء به وهو قسم من
الخلع على هذا فالخلع اعم من الطلاق بالعوض على هذا المعنى … و الحاصل ان الخلع قد يقع بلفظ الخلع فقط و قد يقع به مع ضم الطلاق



و قد يقع بلفظ طالق بكذا … الخلع والمباراة يكون من اقسام الفراق … لا فان تحقق له مصداق اخر كما فيما لم يكن كراهة
اصلا او كانت مختصة بالزوج فيكون النسبة بينه وبين الخلع عموما من وجه و سيجيء الكلام في تحقيقه و ما تقدم من كون الخلع قسما منه
اذا لم نقل بثبوت مصداق اخر له بل يكون من الالفاظ الموجبة للخلع … و المباراة … اذا عرفت هذا فالظاهر ان الطلاق ان اطلق اريد
المعنى الاخص هو المغاير للخلع والمباراة وهو الذي عنونوا الابواب وافردوا له كتابا و عرفوه بازالة قيد النكاح بلفظ طالق … من دون … الشامل
بل … و نظيره … في ذلك حيث افردوا الخلع والمباراة … ان تقول ان مرادهم هنا حيث جعلوهما من باب الطلاق انه يجري عليه حكمه
وان لم يكن طلاقا حقيقيا والظاهر … ان ما ذكرنا من فرض ثبوت مصداق اخر لقوله انت طالق على كذا غير الخلع فهو داخل في الطلاق بالمعنى



الاخص فيكون من باب الشرط الخارج عن الماهية والقيد … بل ويمكن ادخاله فيه بالمعنى الاعم ايضا كما لو ارادها بشرط عوض خارج عن
المباراة و سيجيء تمام الكلام اذا تحقق لك هذه المقدمات فنقول قد ظهر لك ان الاشكال في ان الطلاق بعوض هل هو مغاير للخلع و
المباراة وليس الا الفرد المشترك بينهما و الاظهر … انهم جعلوا … على الخلع … انهما قسمان من اقسام الطلاق …
و الحاصل انه يمكن تحقق فرد من الطلاق بعوض لم يكن احدهما و هو الظاهر من كلام جماعة من الاصحاب بل لم نقف على مخالف الا …



وفيها تحقيقات جليلة أصولية

السيد محمد في شرح النافع وبعض من تأخر عنه كالفاضل الاصفهاني في شرح القواعد واما ما يتوهم ان فيما ذكره المحقق ومن وافقه حيث قالوا
لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة تصريحا بان الطلاق
بعوض ليس له فرد الا الخلع والا لما حكموا بعدم تملك العوض ففيه ما لا يخفى اذ يحتمل ان يكون مرادهم بانه لو طلقها بعوض حيث يراد الخلع
كما اذا التمس الزوجة خلعها فقال انت طالق بكذا والاخلاق ملتئمة بل انما هو الظاهر منهم كما سيأتيه ونوضحه في التصحيح ومن
جملة عباراتهم عبارة ابن ادريس حيث انه بعد ما ذكر اشتراط كراهة الزوجة فقط في تحقق الخلع وكراهتهما معا في المباراة قال فاما اذا كان
الحال بين الزوجين عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له ذلك فكان محظورا لاجماع اصحابنا على انه لا
يجوز خلعها الا بعد ان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك حدا ولا وطئن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها
فعلا وهذا مفقود هيهنا فيجب ان لا يجوز الخلع ويقرب منها عبارة ابن البراج في المهذب فلنذكر كلام الجماعة حتى يتبين الحال فمنهم فخر
المحققين قال في الايضاح في تعريف الخلع بانه ازالة قيد النكاح بعوض منها وكراهتها للزوج دونه بلفظ خلعت ثم قال وعرفه المصنف بانه
ازالة قيد النكاح بفدية وقال المراد بفدية لازمة لماهيته فلا يرد النقض بالطلاق بعوض ومراده ان اعتبار الفدية في الخلع داخل في ماهيته بخلاف
الطلاق بعوض فان العوض ليس بداخل في مفهوم الطلاق بل هو قيد لاحق به فالطلاق بالعوض قد يصير خلعا اذا اجتمع شرائطه من كراهة
الزوجة ونحوه وقد لا يصير وذلك مثل الهبة المعوضة المشروط فيها العوض فانهم ذكروا في تعريف الهبة انها تمليك عين منجز مجرد عن العوض و
القربة واجاب عنها جماعة منهم المحقق الثاني والشهيد الثاني رحمهما الله عن نقض العكس بالهبة المشروط فيها العوض بان مرادهم في التعريف تجردها
عن العوض في ماهيتها لا مطلقا فلا ينافي اشتراط العوض ووجه التمثيل والتنظير ان نضع الطلاق المجرد الذي هو القسم الثاني من الاقسام المذكورة في
المقدمة الثالثة موضع الهبة المطلقة المعرفة بالتعريف المذكور وهي ماهية مجردة عن العوض ونضع الطلاق بعوض المبحوث عنها موضع الهبة المشروط
فيها العوض فلنقدم الكلام في الهبة المطلقة والمشروط فيها العوض لتسهيل الامر فيما نحن فيه فنقول انهم ذكروا ان الهبة تمليك عين
لم يكن العوض داخلا في ماهيتها سواء لم يكن هناك عوض او كان لكن لم يكن داخلا في ماهيتها كالهبة المشروط فيها العوض فان العوض ليس داخلا في ماهية
الهبة بخلاف البيع فانه تمليك عين دخل العوض في ماهيته لعدم تحقق حقيقته الا بالعوض والحاصل ان الانشاءات المملكة في العقود بعضها
حقيقتها اعطاء فائدة نقل مال من المنشئ وانتقال عوض اليه ولها صيغة تدل على ذلك كالبيع بان يريد بلفظ بعت نقلت هذا العين اليك بان ينتقل
ذلك العين اليك وان ينتقل ذلك العين الي ومن لفظ قبلت قبول النقل من البائع والانتقال من المشتري بل وانشاء النقل من المشتري ايضا وبعضها
يشتمل حقيقتها على افادة نقل مال من المنشئ مع تجرده عن انتقال عوض اليه من الاخر ولها صيغة تدل عليه كالهبة واشتراط انتقال العوض حينئذ
في الثاني مخالف لمقتضى العقد كاشتراط عدمه في الاول واما شرط عوض لذلك النقل المقترن بالانتقال في المقترن بعدم الانتقال فهو غير
مضر كشرط عقد اخر لانه خارج عن حقيقتهما فكما صح ان تقول وهبتك هذا الفرس وشرطت عليك ان تعاوضني من هذه الهبة بشيء فهذا الشيء
خارج عن العقد في الموضعين ولا فائدة في اشتراطه الا لتغير الهبة المشروط فيها العوض فعلم ان العوض الماخوذ في البيع هو العوض الداخل في الماهية
التي يفهم انتقاله الى البائع بلفظ بعت والماخوذ في الهبة المشروط فيها هو الخارج عن الهبة كما عرفت والسر في ذلك ان البيع بجوهر لفظه يدل على
عقد المعاوضة مع قطع النظر عن قول البائع بكذا وقوله بكذا لاجل تعيين العوض لا لافادة نقل العوض بخلاف الهبة واتصافها بالتجرد في مفهومها
اعتبار العوض فنقول مرادهم في البيع انه نقل مال معين الى الاخر بعوض لانه ماهيته ولهذا الهبة المشروط فيها العوض كانت انه اعتبر في ماهيتها
تجردها عن العوض كما صرحوا في تعريفها وظهر مما ذكرنا الجواب عن نقض تعريف الهبة بالهبة المشروط فيها العوض اما بان يقال ان المعاوضة
في الهبة المشروطة انما هو بين الفعلين فلا يرد انه تمليك شيء في ازاء عوض لان ذلك الشيء مجرد عن العوض في تعريف الهبة المطلقة ومن اعظم الشواهد على
ذلك انهم يعرفون الهبة مع قيد التجرد عن العوض ثم يعرضون الخلاف في ان الهبة هل يقتضي الثواب والعوض ام لا فان اقتضاءها للثواب ينافي
تجردها عن العوض او يقال ان العوض في الهبة المشروطة ايضا هو الموهوب الثاني ولكن انتقال العوض لم يستفد من نفس الايجاب والقبول بل من
الجاعل وانشاء ما جديد فصارت الهبة المشروطة مجردة عن العوض الا بملاحظة العقد كما هو كان في البيع وهو المقصود في تجرد الهبة فهو دليل على
في تعلق الهبة والحاصل ان البيع هو عقد يوجب تمليك عين في عوض عين بحيث يقتضي نفس العقد اعني مجموع الايجاب والقبول استحقاق
العوض من كل من المتبايعين الاخر والهبة المطلقة تمليك عين مجردا عن ذلك العوض ويخرج الهبة المشروط فيها العوض لانها لم يعتبر فيها كون
العوض عوضا عن العين بل انما هو عوض عن الهبة لان العوض عن العين ولكن لم يحصل الانتقال بنفس الايجاب والقبول بل يحتاج الى انشا

في تعريف الهبة المطلقة والمشروط فيها العوض



جديدا اما هبة اخرى او عمل الخ بخلاف البيع فانه يحصل العوضية عن العين في الانتقال كليهما بمجرد العقد فلا ينتقض طرد البيع بالهبة المشروطة لان الذي فيها انما هو ضمن العين او يكون ولكن لا ينتقل العوض بمجرد العقد ولا عكس تعريف الهبة المطلقة بها لان المعتبر في الهبة المطلقة تجردها عن العوض الذي يحصل الانتقال اليه بمجرد الصيغة **فان قلت** اذا سلمت جواز ارادة كون العوض عوضا عن العين فما الفائدة في جعلها عوضا عن الفعل وجعلها هبتين وعدم جعل ذلك معاوضة بين العينين **قلت** قد يكون مرادهما اظهار التودد من الجانبين مع عدم القبض لاحدهما فيجعلان ذلك في قالب الهبتين مع شرط الهبة فيحصل الموادة ونفي العوض كلاهما نظير الفرار عن الربا بهبتين في المماثلين كأنه يهب عشرة امنان من الحنطة على ان يهبه عشرين منا من الشعير او يقرضه عشرة دنانير ويبيعه منديلا يساوي درهما بدينارين بدون شرط تحصيل للعوض من دون عقد معاوضة بين العينين صريحا وان حصل اعتبار العوضية عن العين ضمنا **والحاصل** ان العقود الشرعية متباينة وان كان كثير منها انما تلتزم في كثير من الاحكام مع مخالفتها في بعضها فقد يتوسل للفرار عن مقتضى بعضها الى ارتكاب بعض كالفرار من البيع الى الصلح فرارا عن دعوى الشفعة وعن معاملة المثلين مع التفاضل الى الهبتين متفاضلا او الى بيع محاباة وهكذا **ومن** هذا يظهر لك الفائدة في القول بكون الهبة بهبتين مجردة عن العوض مع دخول الهبة المشروطة فيها العوض فيها والقول بكون البيع بهبتين من جانبه وجعل البيع مهية على حدة والهبة المشروطة فيها العوض مهية عليحدة والمميز بين المهيتين كون العوض داخلا في مهية البيع دون الهبة وان اتحد في انتقال العين منها الى الاخر في عوض عين الاخر ولو بالشرط في الثمرة وهو اظهار الموادة في الثاني حيث يجعل النقلان في قالب النقل بلا عوض ولا يجعل في البيع وكذا الثمرة في الصلح مع معاملة المثلين متفاضلا الى ما ذكرنا من الحيل للفرار من الحرام الى الحلال فان الانتفاع من المال امر مباح شرعا ولكن حصوله في قالب الحرام والحلال كليهما فيمكن الفرار من الحرام بتبديل صيغتها بصيغة الحلال **فتحصل** هذا ودع عنك ما ذكر في هذا المضمار **و** اجمعها ما ذكره جماعة من المحققين من ان المراد بالتجرد عن العوض في الهبة هو عدم لزوم العوض يعني ان الهبة عقد يفيد التمليك من غير لزوم عوض فيه كما يلزم في البيع ولا يشترط في تحققه عدم العوض بل يكون عدم اشتراط العوض ويكفي في صحة التجرد عن العوض **و** غاية توجيه هذا الكلام ان يرجع الى ما حققنا في معنى العوض يعني انه لا يعتبر فيه عوض لازم لمهيته وان اعتبر فيه عوض خارج عن مهيته كما في المشروطة بالعوض عن التعريف **وفيه** ان هذا انما يتم في عدم العوض في مهية الهبة كما حققنا وهو ظاهر عباراتهم **و** لا احتياج الى ابتنائه على عدم اعتبار العوض والخروج عن ظاهر عباراتهم **وانما** قلنا غاية توجيهه ذلك لانه يحتمل ان يكون مراد الجماعة ان الهبة هو عقد يفيد التمليك بلا اعتبار عوض واشتراطه في تحققه فقد يتحقق مع اعتبار العوض كالهبة المشروطة وقد يتحقق بدونه كالمطلقة والمشروطة فيها عدم العوض **و** لا يخفى ان فساد الكلام ح اكثر من ان يخفى **و** من مفاسده ان التعريف يرجع ح الى التقسيم وذكر الاقسام في مقام التحديد اذ لا بد ان يكون الحد امرا مشتركا بين الاقسام يصدق على جميعها ويحمل عليها وحمل عدم اعتبار قيد العوض على ما يعتبر فيه متناقض بخلاف ما حققنا اذ لا تناقض فيه اصلا **و** من مفاسده انتقاض قولهم الاول الذي هو بشرط العوض بالبيع ويعني **ثم** ان ما ذكره الجماعة مع مخالفته العرف المناسب للحد مخالف للغة والعرف **ففي** مصباح المنير انه قال وهبت لزيد مالا اي اعطيته هبة بلا عوض **وعن** الراغب في المفردات الهبة ان تجعل ملكك لغيرك بغير عوض وفي القاموس ... والمتبادر من هذه الكلمات هو التمليك بلا عوض لا بلا لزوم العوض كما ذكر الجماعة **ومن** الغرائب ما وقع من بعض الشافعية حيث ذهب الى ان الهبة في المشروطة بالعوض مجرد تسمية وليس المراد معناها كما اختاره ذلك في صلح الحطيطة وغيرها مما لا عوض فيه او جعل فيه العوض بعض مال المصالح كما لو صالح المدعى عليه الا مع اعتراف المدعى عليه بالخمس ... وكما لو صالح احد العبدين من ... مع اعتراف المدعى عليه باحدهما فانه لا يصح حينئذ الصلح بلا عوض ولا ببعض هو من عين مال المصالح **و** اما نحن فنصحح الصلح لانا لا نقول بكونه مقابلا هو معاوضة اذا اشتمل على العوض **و** الظاهر عدم الخلاف فيه بيننا كما يظهر من التذكرة فاصل الصلح انما هو الرضا والاتفاق وانما يصير معاوضة لو وقع الاتفاق على عوض فهو مثل قولنا ملكتك فانه ان اطلق فيه العوض ويقال بكذا يصير بيعا وان عرى عنه يصير هبة **اذا** عرفت هذا فلعلك ان كلمنا سيجيء في الهبة المشروطة بالعوض انه لا تؤدى بكلمة الباء العوضية الداخلة على العوض فلا يقال وهبتك هذا بهذا انما المناسب للبيع فان قلنا بجواز مثل هذا اللفظ لقاصد البيع فيصير بيعا لا هبة والمناسب ان يؤدي بكلمة على فيقول وهبتك هذا على ان تهبني ذلك او تفعل لي هذا العمل اعتمادا على هذه المعاملة او يقول وشرطت عليك ان تفعل احد المذكورات **اذا** تحقق هذا فلنرجع الى الكلام في الطلاق **و** نقول وان للمستعمل اثنين **احدهما** الطلاق الاخص وهو ازالة النكاح بلفظ الطلاق مجردا عن العوض وهو مقابل الخلع والمباراة فالطلاق بعوض **وثانيهما** الطلاق بالمعنى الاعم ايضا ... كونه بلفظ الطلاق وشبهه كلفظ الخلع ... الطلاق في الخلع على القول بانه طلاق ...





ويتميز ما يجرد عن العوض وما اعتبر فيه العوض كالخلع على القول بكونه طلاقا والمبارأة والطلاق بعوض وعلى هذا لا يكون الخلع من الطلاق بالمعنى الاعم كدخول الانسان في الحيوان ولا ينافي ذلك اشتراط تحقق الاثنين بالناطق مع كون الناطق داخلا في ماهية الحيوان واما الخلع على القول بكونه فسخا فهو لا يدخل في الطلاق في شيء من الاستعمالين وان شارك الطلاق في كثير من الاحكام والشرائط وقد ظهر من ذلك ان الطلاق بعوض لا يدخل في الطلاق بالمعنى الاخص بل هو من اقسام المعنى الاعم واما الطلاق على عوض مع اشتراط العوض فيه فيمكن ان يكون من اقسام الطلاق بالمعنى الاخص وهو دخول الهبة المشروطة فيها العوض في الهبة المطلقة المأخوذة فيها عدم العوض اذ المراد بالطلاق بالمعنى الاخص هو ما يجرد بماهيته عن العوض وصح الاسناد الى الطلاق بعوض بعض فقهائنا والفقهاء العامة في تصحيح الهبة المعوضة بخلاف الطلاق بعوض المشتمل على كلمة الباء المعوضة فهو لا يتحقق الا مع الطلاق بالمعنى الاعم ومخصص في صورة ارادة الخلع وجامعيته لشرائطه مع الاختلاف في نظائرها وكان بطلانه لو اراد الطلاق بالمعنى الاخص منها فانه لمفهومه **اعلم** ان الكلام في مقامات ثلثة **الاول** في انه هل يصح لو اريد به الطلاق بالمعنى الاعم في غير صورة ارادة الخلع وجامعيته لشرائطه ام لا وهل يتحقق فرد غير الخلع والمبارأة ام لا **والثاني** ان في صورة التجرد عن كلمة الباء او من صيغ المعاوضة نظير المعاوضة في البيع والخلع واقترانه بكلمة على ونحوها هل يصح ام لا **والثالث** انه على فرض الصحة هل يقع بائنا او رجعيا وتختلف في المقامات اما الكلام في المقام الثاني فيتوقف على بيان معنى الطلاق المضاف الى العوض وموارد استعماله **فنقول** يحتمل هذا اللفظ معاني **احدها** ان يقول الزوج انت طالق بكذا على نهج بعتك بكذا فيكون الطلاق احد العوضين في العقد والطرف الآخر هو البذل كالخلع والمبارأة **وثانيها** ان تهبه الزوجة شيئا على ان يطلقها بان يكون هبة معوضة يكون عوض الهبة فيها هو الطلاق **وثالثها** ان تصالحه الزوجة مهرها او شيئا آخر على ان يطلقها فيصير عليه الطلاق في عوض شيء **ورابعها** ان يجعل الطلاق شرطا في ضمن عقد لازم كان يصالح المهر بشيء ويشترط في ضمنه ان يطلقها **وخامسها** ان يجعل المهر او مطلق العقد موجبا للبذل على الطلاق **وسادسها** ان يجعل البذل شرطا في الطلاق كما يجوز في العتق بلا خلاف **نعم** ان المناسب في ما عدا القسم الاول ان يجعل كلمة مقام الباء او ما يؤدي معناها من الاشتراط وفي القسم الاول كلمة الباء الدالة على المعاوضة كما في البيع والخلع ونحوها **لا يقال** كلمة على ليس من ادوات الشرط بل تعلق في المعاوضة كما في قوله تعالى حكاية عن شعيب ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا﴾ لان مرادنا من الشرط هنا ليس الشرط بمعنى التعليق بل بمعنى الالتزام ولا ريب ان كلمة على ظاهرة فيه وان كان قد تستعمل في المعاوضة **مع** ان في ارادتهما من الآية تأملا مع ان تصحيحهم حكم بطلان ما لو قال طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا تنطلق الا بشرط كان للبطلان **والحاصل** ان معنى قول القائل بكذا عاوضتك هذا العين بهذا ومعنى وهبتك هذا ملكتك بلا عوض فاذا قال بكذا وارادة المعاوضة بين العينين فهو مناقض لو اريد بها المعنى الحقيقي ولا يمكن تصحيح الا بارادة المعاوضة العقد في الاعيان او تبديل كلمة الباء بكلمة على وما في معناها وبيع مجازي لو اريد بها المعاوضة بين العينين مجازا اما ما كان فهو قابل للارادة المعاوضة بين العينين فيتم البيع والهبة في حمل عليها اذا تحرز لاجل انعدام العوض **والظاهر** انه لا ينبغي الاشكال في صحة ما عدا القسم الاول الى السادس **ومجرد** عدم تعرض الفقهاء لهذا القسم انها ليست في خليفة كتاب الطلاق **بل** يستفاد حكمها من قواعدهم المذكورة في ابواب العقود **واما** ما ذكروا في الهبة المعوضة فانهم لم يشترطوا فيها كون العوض شيئا خاصا **بل** يظهر منهم الطلاق وكلماتهم جواز كل شيء من هبة اخرى او فعل من الافعال كخياطة ثوب او صناعة من حاتم مقتضى الوجود في كلماتهم في باب الصلح في مقام الاستدلال على لزومها بانها هبة معوضة عنها مما يتقرب الى الله وان كان لنا فيه كلام **وممن** صرح بالتعميم استاذنا المحقق طاب ثراه في بعض رسائله **واما** قد يتوهم بعض عبارات تم من ان الهبة المشروطة فيها العوض على الهبة هبة اخرى حيث قالوا انه لا بد من الايجاب والقبول في الاخرى في الشروط لانهما بمنزلة هبتين فهو ليس كذلك لانه من باب المثال **هنا** نذكره في المسالك في شرح قول المحقق فان اثاب لم يكن للواهب الرجوع حيث قال معناه مشترط انه له الرجوع مع عدم الاثابة ونحكيه كذلك حتى اثاب وامتاز الرجوع فيلزم المتهب الثواب لم يجب عليه قبوله بل يجوز له الامتناع من الرجوع في هبته لاصالة البراءة واطلاق النصوص الصحيحة بجوازها الى ان قال لا يتحقق الثواب الا مع قبوله لانه عين ماله خاصة لانه بمنزلة هبة جديدة ولا يجب قبولها اتفاقا كلامه ليس فيه دلالة على ان عوض الهبة هبة لا غير ولا على اشتراط العقد جديد مطلقا **بل** المراد انه امتنع الواهب عن الثواب لو عمل بعين كلا انه له الان لم يحصل بعد بعقد ما وجب لانتقال ما اثاب به الى الواهب فحصل لزوم القبول لاجل لزوم القبول مثل الثواب بمنزلة هبة جديدة تفتقر قبوله وعدمه **والحاصل** ان مراده متوجه الى تحقق القبول لا الى ان القبول المعتبر بالايجاب المعتبر في العقود في الثواب فيكفي حصول الشرط المذكور في ضمن الهبة الاولى في ايجاب نقل الثواب وكذا في قبولها وعدم في قبول ايجابه وذلك لا ينافي اشتراط الايجاب والقبول اذا اشترط في ضمن العقد هبة مستقلة او بيعا او غيره فذلك ملزم امتناع الواهب عن القبول **فالمراد** لا يظهر منها الوفاء الا ...

الفرس وشرطت عليك ان تثيبني ثوبا فاذا اعطاه وقبله الواهب فلم يرتد تحقق الثواب اما لو قال وشرطت عليك ان تهبني الثوب الفلاني او
نفسه او نحو الصيغة فيلزم الايجاب والقبول المعهودان في العقود والايقاعات في الهبة **واذا** تاملت فيما ذكرنا **عرفت** ما في كلام العلامة في التذكرة
حيث قال في مسئلة هبة الحلي بشرط الثواب في المجلس لان الهبة عقد مستقل فيما فالتفاضل واشتراط القبض انما هو في البيع **ثم** نقل مواضع تعرض
الشافعية لمسئلة الا بانا لا نجيزه بالمعاوضة في اشتراط العلم بالعوض وكذا في سائر الشرائط ولان بذل الثواب في حكم واهب جديد فكانه يقابل
هبة بهبة **ثم** قال ويضعف انه في بابنا الاشتراط في الثواب لفظ العقد ايجابا وقبولا ولو كان هبة مجددة لاشترط النهي فان تم اذ يبطل الشيئا
مما هو خارجة عن المعاوضة المقصود فيها تبادل العوضين كالبيع حتى لا يجوز التفاضل وترك قبض المجلس بل هما انفعالان متغايران **و**لذلك فات
يقابل ولم ينقل انه هبة حتى يستلزم لزوم الايجاب والقبول وان كان قد يكون مستلزما لذلك لو شرط هبة اخرى ايضا او غير ذلك **خلافا** لما يرد عليه
ايراد العلامة بانه لو كان هبة مجددة لا يشترط فيه العقد فهو معنى صحيح اذ الثواب قد يكون عملا خاصا كالخياطة والكتابة والابراء ولا يحتاج الى
عقد جديد بل لو كان الثواب عقدا كالهبة والبيع ونحوهما فان الهبة لا تحتاج الى العقد اي الايجاب والقبول لاجل انه هبة وبيع لا لاجل انه هبة ثواب
**و**قال في التذكرة في كتاب الحجر وللولي ان يهب مال الطفل بشرط الثواب مع المصلحة اما مع زيادة الثواب على العين او مع تحصيل غرض المنتهب ينتفع
به الطفل نفعا يزيد على بقاء العين ثم قال كلامه **و**الظاهر تحصيل ذلك الاغراض العوض وهو ليس هبة **ثم** انه لا بد هنا من التنبيه على ما يلزم من
لزوم عقد الهبة المعوضة لكونه على صحيحه فيما نحن فيه **فاعلم** ان الواهب اذا اوجب الهبة وشرط العوض وقبل المتهب وقبض الموهوب وحصل
بمقتضى الشرط فيصير العقد لازما من جانب الواهب والمتهب كليهما ولا يجوز لاحدهما الرجوع الى ما كان سابقا **و**يدل عليه مضافا الى الاجماع
عموم مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود وسواء جعلنا العقد شيئا واحدا مشتملا على نقلين وانتقالين او قلنا بان الهبة الاولى عقد والتعويض بهبة عقد
لانه عبارة عن نقل المشروط الى الشروط له بقصد العوضية وقبول المشروط له كذلك بالمعنى الذي ذكرنا في القبول **واما** الاستدلال بالروايات الدالة
على لزوم الهبة المثاب عليها فانما يتم في الهبة الاولى لصدق الهبة المثاب عليها بلا اشكال **واما** في التعويض فلا يتم اذا كان العوض غير هبة **و**
**اما** اذا كان هبة فصدقها عليها خفي ايضا لان المتبادر من المثاب عليها تاخر الثواب عنها والمفروض تقدم الثواب **الا** ان يقال ان قبول الواهب
الاول لها بقصد العوضية يجعل الهبة الاولى عوضا منها بعد القبول **هذا** كله اذا تحقق الهبة الاولى والتعويض معا **واما** اذا تحقق الاولى
ولم يتحقق الثاني بعد فالواهب الاول مخير العدم تحقق الثواب وصدق الاتيان بالقبض والاخبار الدالة على لزوم هبة غير ذي الرحم والمثاب عليها
وهي مخصصة لعموم اوفوا بالعقود ولا يجبر الموهوب على دفع العوض لانه مخير بين رد الموهوب ودفع المشروط **و**لا مجال لتوهم وجوبه لانه شرط في
ضمن عقد لازم اذ هذا الشرط انما وقع في ضمن عقد لانه جائز وهو الهبة الاولى والذي يجب الوفاء به انما هو اذا كان في ضمن عقد لازم **و**في كلام
صاحب المسالك ان العقد من جانب المتهب لازم مندفع بان العقد من جانب المتهب متولد من هذا الشرط فلا معنى لكون الشرط في ضمنه و مراده
اللزوم من جانب المتهب انه لا يجوز له فسخها او يجب عليه الشرط بان يملك الموهوب عوضا عليه من الشرط الا انه يجب عليه التزام العوض وان رد
الموهوب بل هو مخير قبل الاتيان بالشرط بين رد الموهوب وبين دفع المشروط كما صرح به في المسالك ايضا **هذا** كله في الهبة المشروط فيها العوض
**واما** في الهبة المطلقة التي عوض عنها المتهب وحصل التقابض فالدليل على لزومها بعد الاجماع ظاهر اي عموم اوفوا بالعقود بالتقريب المتقدم
فان الهبة الاولى وان كانت جائزة اذا كانت لاجنبي بسبب الاخبار الدالة على عدم اللزوم اذا كانت في غير ذي رحم او مثاب عليها ولكنه بعد حصول العوض
بقصد العوضية وقبول الواهب الاول بهذا العقد كل منهما هبة مثاب عليها اما الاولى فظاهر واما الثانية فلان القبول بقصد العوض يجعل
الاولى ايضا عوضا عن الثانية كما اشرنا **اذا** عرفت هذا **فنقول** اذا وهبت الزوجة مهرها ثم وقع الطلاق قبل ان تطالب بعوضها ويقبل
الزوج قبلت فانت طالق مع هذا فيصح الطلاق ويملك الزوج الموهوب كله على هذا الاجل الاشتراط بالعوضية لانه لا يتم الا بقصد العوضية فلو
علم القصد في القبول من الطرفين فلا حاجة اليهما ولا يجب المقارنة بين قول الزوجين كما كانت معتبرة في الخلع اذ لا يشترط في الهبة المعوضة مقارنة
العوض في الخارج **و**لا اشكال في جواز المقارنة اذا حصل القبض قبل الطلاق **واما** لو قارن الطلاق ايجاب الزوجة الهبة وقبولها من الزوج
بدون قبض الموهوب **ففيه** اشكال اظهره عدم الصحة لان القبض في الهبة شرط الصحة على الاصح فما لم يتحقق الهبة بسبب عدم القبض فلا يتحقق التعويض
وقصد كون العوض عوضا منها فليس لاحد ان يقول ان الهبة وان لم يتحقق بعد لكنه يجوز ان يعوض العوض بالهبة التي يتحقق بانضمام القبض لان
هذا ليس بداخل في الهبة المعوضة **بل** انما هو من باب القسم الاول من الاقسام الستة المتقدمة والقسم السادس **و**كلامنا الان ليس فيه **واما**
وجه الصحة فهو عدم لزوم المقارنة بين العقد والقبض اذا كانت قاصدة للابراء من صدق عليه انه عوض الطلاق عن الهبة **وفيه** ما لا يخفى من الدقة

اعم من قصد القبض كفاية القصد ثمة **تعمم** لم يجب ان قلنا بان القبض كاشف عن الصحة اولا ولا يحضرني الان قول به من الاصحاب اذ ظاهرهم كون
القبض جزء السبب **تعمم** نقل في التذكرة قولا للشافعي **هذا** كله على المختار **واما** على القول بكون القبض شرطا في اللزوم لا الصحة فيكون صحيح
الهبة المعوضة اذ كان القبض على هذا القول يوجب اللزوم فكذلك التعويض وان كان بين اللزومين فرق اذ المراد في الاول هو فيما يتحقق فيه الكرد
نظر **والحاصل** ان تطلبنا ثم فيما لو حصل القبض قبل التعويض وان كان سبب كونها لو هو في يد الزوج **بل** ويمكن الاكتفاء بهبة ما في ذمته
ايضا مثل الصداق والدين يجوز هبة ما في الذمة وان جعلناها من باب الابراء فان الظاهر ان احكام الهبة جارية فيه كما يستفاد من الخبر الصحيح الوارد في جواز
هبة ما في الذمة فان الظاهر من اطلاق الهبة هو اجراء احكامها فيه من اشتراطه بالقبض والفرق بين ذي الرحم وغيره والمعوضة وغيرها كما يستفاد
من صحيحة صفوان المجوزة لهبة ما في الذمة لغير من هو في ذمته قال سألت الرضا عليه السلام عن رجل كان له على رجل مال فوهبه لولده فذكر له الرجل المال الذي له عليه فقال
انه ليس عليك فيه شيء في الدنيا والاخرة فطيب ذلك له وقد كان وهبه لولده قال نعم يكون وهبه له ثم نزعه فجعله لهذا فانها محمولة على ما اذا
القبض في حق الولد **ولا** يلزم ان يحمل الحديث الصحيح الوارد في جواز هبة ما في الذمة لمن هو عليه على الابراء بل يصح جعلها هبة حقيقة ويكفي كونها في ذمته
عن قبضه **وقد** علم من صحيحة صفوان المذكورة ان كون المال في الذمة لا ينافي وقوع الهبة به وصحته اذ لا معنى للابراء ثمة فالبذل المعوض بالطلاق يراد به
الاعم من العين والدين بل يمكن جعل بذل ما في الذمة من باب الابراء دون الهبة **لكن** لا دليل على بطلان المعاوضة في الابراء **وتوهم** ان الابراء لا
يقبل الشرط الفاسد اذ المسلم منه هو بطلان التعليق لا مطلق الشرط فيصح ان يقول انت بريء مما في ذمتك على ان تطلقني مما في ذمتي لك **ولكن** هذا
ليس من باب الهبة المعوضة التي نحن بصدد بيانها الان بل هو داخل في القسم الرابع على وجه **وسيجيء** الكلام فيه **وقد** ظهر لك مما ذكرنا تصحيح طرد
العدة من دخول الطلاق بعوض بقيد الفدية بالازمنة المتهيئة وتصحيح ان الطلاق قد يستلزم تمليك الفدية في غير صورة الخلع اذا اوجداه في باب
الهبة المعوضة **واما** انه هل يفيد البينونة ام لا وان البينونة فيه هل هو في معنى البينونة في الخلع ام لا **فنقول** انه
يفيد البينونة بمعنى الانقطاع ولكن ليس في معنى الخلع مطلقا اذ البينونة هنا حاصلة بمعنى اللزوم الحاصل من الهبة المعوضة فمقتضاه عدم جواز استقلال
احدهما بالرجوع للزومها من الطرفين فلا يمكن الرجوع الا بالتقايل بخلاف الخلع فانه يجوز استقلال المرأة بالرجوع دون الزوج ولكن اذا رجعت المرأة
فيجوز للزوج الرجوع ايضا اذا لم يكن هناك مانع خارجي كون ما اصبر عدة او بائنة او غير ذلك **ومن** ذلك يظهر جواز التقايل في الخلع ايضا
لكنه لا حاجة الى اعتباره لكفاية رجوع الزوجة في جواز رجوع الزوج **نعم** هنا كلام اخر وهو ان الهبة المعوضة وان اقتضت اللزوم من الطرفين
ولكن الزوجة قد يكون مدخولا بها من ذوات الاقراء وعموم ما دل على جواز الرجوع فيها يشملها فالنسبة بينها وبين هبة المعوضة عموم من وجه
مقتضى الهبة المعوضة يجعل العوض محض اجراء الصيغة وهو لا ينافي عدم حصول البينونة **وجوابه** ان الغرض ان المرأة تريد الخلاص من تسلط
الزوج والفطام تسلطه عليه فمرادها من جعل الطلاق عوضا عن بذل الخلاص الذي لا يستقل الزوج بالرجوع فيه لا مجرد اجراء صيغة طلاق
وان جاز له الرجوع في العدة من ساعته وبهذا يتحقق البينونة **فان قلت** ان هذا يستلزم التشريع وجعل ما جعله الشارع جائزا لازما فان طلاق
الذي تريد المرأة عوضا عن البذل اذا كان طلاق المدخول بها ذوات الاقراء الغير المكره للزوج شرعا فهو طلاق رجعي فكيف يصير بائنا **قلت** ان مراد
ان الزوجة تريد اسقاط حقه الثابت له بالشرع لا جعل ما هو حق غيره لا رفع حق فكانها تقول بذلت هذا المال لك على ان تبذل في عوضها
طلاقا يسقط فيه ما لك من حق الرجوع اذا صالحت الزوجة بعد الطلاق مهرها ونفقتها اياه العدة باسقاط حق الرجوع وابطلنا نظير هذا الابراء
ثم منعنا انه ليس لاحد ان يقول ان الزوج ليس له جعل ما هو جائز ويستحق فيه الرجوع بحيث يصير لازما وغير مستحق فيه الرجوع لانه يسقط حقه الثابت
بالشرع من جهة جعله الرجعة لا انه يجعل الطلاق الرجعي الذي جعله الشارع مما يستحق فيه الرجوع **فتدبر** **فظهر** من ذلك انا لا نلتزم كون كل طلاق
بعوض بائنا فانه يتبعض قصد الزوجة الذي من شأنها طلاقها ان يكون وجها ببذل مال في عوض طلاقها وان لم يشترط البت والبينونة لغرض من الاغراض
**بل** نقول انه ربما قد يحصل البينونة في غير الخلع **والحاصل** ان مرادنا هنا بيان تحقق فرد من الطلاق يحصل تملك العوض غير الخلع والمباراة لا
خصوص ثبات كونه بائنا كالخلع وقد ثبت التحقق فيما ذكرنا سيما اذا كان الطلاق بائنا من جهة اخرى **واما** انه داخل في الصلح فان يجعله عوضا
**فنقول** انه ربما ضعف هذه الفدية بان تطلقني وطلقها في عوضه ويشمله عموم ادلة الصلح وانه جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا
**بل** في كلمات الصلح لا يجوز الصلح على ما لا يجوز الا الاصحاب اشارة الى ذلك في خصوص الموضع **فمنها** ما قال العلامة في التحرير في كتاب الصلح
على ما لا يجوز اخذ العوض عنه مثل ان تصالح امرأة لتقر له بالزوجية ولو دفعت اليه عوضا ليكف عن هذه الدعوى فالوجه الجواز فان اصطلحا
على ذلك ثم ثبت الزوجية بالبينة او باقرارها كان النكاح باقيا ولو ادعت ان زوجها طلقها ثلثا فصالحها على مال لتنزل عن دعويها لم يجز

ولو دفعت اليه عوضا ليفسخ بطلاقها او يملكه بخلاف ما لو بذلت عوضا ليطلقها **أقول** وهذا الكلام ظاهر صريح في جواز الصلح على الطلاق
فهذا طلاق بعوض **فان** المراد من قوله بذلت عوضا في اخر كلامه هو بيان حكم الصلح المشتمل على ان يطلقها **و**كذا المراد من قوله دفعت اليه عوضا
بقرينة ما قبلها اذ الكلام والبحث في جواز الصلح على ما لا يجوز اخذ العوض عنه وما يجوز **وتوضيح** مطلبه ان البضع مما لا يملك بالمعاوضة
فكما لا يجوز بذل المرأة بضعها لسقوط دعوى الرجل وكذا اعراض الرجل عن البضع الذي يدعيه وجعل المرأة في مقابلة عوض فلا يجوز الصلح عليها
ايضا فان هذا الفعل الذي لا يجوز ونصالح عليه فكما هو حرام فلا يترتب عليه ثمرة فاذا ثبت الزوجية بالبينة او باقرارها يكون النكاح باقيا
وكذا لو ادعت ان زوجها طلقها ثلاثا مريدة بذلك انها مالكة لبضعها ومحرمة على الزوج فكما انه لا يجوز بعد اقرارها كونها محرمة على الزوج
تسليم بضعها للرجل في اداء عوض ولا يجوز بعد نكاح الرجل كونها مطلقة ثلاثا مريدة بذلك انها مالكة لبضعها ان ياخذ عوضا عنها ويحل بضعها
لها ويحصل خبر نهاية ابيدها فكذا لا يجوز المصالحة بخلاف ما لو بذلت عوضا ليطلقها فانه جائز والمصالحة عليه جائز **فان قلت** لعل مراده
من قوله ليطلقها ليخلعها بقرينة كلامه في التذكرة قال يصح الصلح عن كل ما يجوز اخذ العوض عنه عينا كان كالدار والعبد او دينا او حقا كالشفعة
والقصاص ولا يجوز على ما ليس بمال مما لا يصح اخذ العوض عنه فلو صالحت المرأة على ان تقر له بالزوجية لم يصح لانه لو ارادت بذل نفسها بعوض
لم يجز ولو دفعت اليه عوضا عن دعوى الزوجية ليكف عنها فالاقرب الجواز والمنع بالنسبة اليها لان المدعي ياخذ عوضا عن حقه من النكاح فجاز كعوض
الخلع والمرأة تبذله لقطع خصومته وازالة شره فجاز فان صالحته ثم ثبتت الزوجية باقرارها او بالبينة فان قلنا الصلح باطل فالنكاح باق بحاله
فانه لم يوجد من الزوج سبب الفرقة من طلاق ولا خلع **وان** قلنا صح الصلح فكذلك ايضا وعند الحنابلة انها تبين منه باخذ العوض لانه اخذ عما يستحقه
من نكاحها فكان خلعا كما لو اقرت له بالزوجية فخالعها وليس بشيء ولو ادعت ان زوجها طلقها ثلاثا فصالحها على مال لتنزل عن دعواها لا انه
لا يجوز لها بذل نفسها لمطلقها بعوض ولا بغيره ولو دفعت اليه مالا ليقر بطلاقها لم يجز والمنع بالنسبة اليها احدهما الجواز كما لو بذلت له مالا ليطلقها
انتهى **والتقريب** ان يحمل قوله بخلاف ما لو بذلت عوضا ليطلقها اشارة الى بطلان قياس الحنابلة وانحصر فيه بالخلع يعني انه لا يجوز هنا ولا يصح
خلعا كما قالت الحنابلة لعدم ثبوت الزوجية ومعنى الخلع هو خلع الزوج الزوجية الثابتة الزوجية عن نفسه بعوض وقد ورد به الكتاب والسنة فلم
فيما نحن فيه جواز اخذ الفدية على دعوى الزوجية الغير الثابتة بان يقر بطلاقها فمراده ان هذا مخالف في الحكم في البذل بعوض الطلاق الثابت فلا
يقاس عليه **فلا** يستفاد من هذا الكلام انه قائل بجواز اخذ العوض في مقابل غير الخلع وصيرورته قسما اخر غير الخلع **قلت** مع كمال بعده عن
اللفظ وعدم ما يوجب تنزيل الطلاق في كلام مصنف في كتاب اخر لو قوع المخالفة من شخص واحد في مصنفاته المتعددة بل في كتاب واحد **و**سيما مع ظهور
المخالفة في المسألة الاولى حيث استقرب الجواز في التذكرة **و**استوجه عدمه في التحرير انه لا ينفع في شيء اذ غاية الامر انا سلمنا ان مراده بالطلاق الخلع
ولكن ينتج المقام حيث صرح في التذكرة بصحة الصلح عن كل ما يجوز اخذ العوض عنه منطوقا وفي التحرير مفهوما ان يجوز الصلح في الخلع بان يصالح
الزوجة مهرها او شيئا اخر لزوجها على ان يخلعها **و**لم يعهد ذلك منه في كتاب الخلع عقدا مستقلا ولم يذكر جوازه بان صيغتها بعنوان الصلح
**فكما** انك لا تسلم كون الطلاق بعوض قسما مغايرا للخلع والمباراة لعدم ذكره في طي اقسام الطلاق **فنحن** نقول الخلع على سبيل الصلح لم يذكر
في كلماتهم في طي اقسام الخلع **فان** قلت نعم اجماعا هو من جهة عمومات الصلح **نقول** بمثله في الطلاق بعوض حرفا بحرف **فبقي الكلام** في بيان
وجه اختيار جواز اخذ الزوج شيئا عن الزوجة ليكف عن دعوى الزوجية في التذكرة وعدمه في التحرير **اما** وجه عدم الجواز فقد اشرنا اليه من انه
بانكاره الطلاق معترف ببقاء الزوجية لا يجوز بذل بضع زوجته بازاء العوض **واما** وجه الجواز **فاما** ما ذكره من قوله لان المدعي ياخذ عوضا
الى اخره انما يناسب مذهب الحنابلة **واما** على مذهبنا فلانه قياس مع الفارق ولعله انما ذكره لاحد وجهي الحنابلة ولذلك اخره عن ذكر الوجهين
نعم ويمكن توجيه الجواز بحيث يناسب مذهبنا بان اخذ العوض انما هو لترك الدعوى لا لترك البضع الذي هو مالكها باعترافه **والتقريب** انه لا يبذل
بضعها الذي هو مالكها باعترافه حتى يجوز لها الزوج بالغير ليلزم الاعانة على الاثم ولا يستلزم جواز اسقاط الدعوى في مقابل شيء رضا بالزوج
تبعيض المحرم اذ قد لا يعرف الزوجة بالحال لوقوع النكاح في حال صغرها ولا ينسد دون طلاقها ولا يتمكن الزوج من اثباته لعدم البينة وعدم امكان
تحليف المرأة لعدم علمها بالحال او اعتمادها على اصالة فساد النكاح فلا يحصل في تزويجها تحريم ولا يريد المرأة الزوج بالحاح لكن فراقها يحصل
الخلاص عن التجاذب والخصومة فتبذل لها شيئا للخلاص عن الخصومة وهو ياخذ لاجل ترك التجاذب **الا** ان يقال ان اليمين يوجد في مثل هذا المقام على
المدعي لعمومات ما دل على ان قطع النزاع باحد امور منها اليمين واختصاصها بالمنكر فيما كان منكرا صريحا مع امكان اثبات الزوجية المدعاة كيف
يتركها وياخذ في عوضها شيئا **وكيف** كان فاثبات الجواز في غاية الاشكال **فالاظهر** ما اختاره في التحرير **ومنها** ما نقله العلامة في المختلف عن ابن

لزوجها

كلامه في كتاب

فانهم جعلوا الخلع

الاشكال

الجنيد انه لو صالح امرأته على ان يطلقها على ان ترضع له ولدا سنتين حتى تفطمه وعلى ان تزاد ها ثوبا بعينه قيمته قدر مهر مثلها فتلف الثوب فاستهلك وارضعت الصبي سنة ثم مات رجع عليها بنصف قيمة الثوب وبنصف مهر مثلها ان كان دخل بها وان لم يكن دخل بها رجع عليها بقيمة الثوب وربع مهر مثلها ولو كانت زادته هي مع الرضاع شاة قيمتها مثل قيمة الثوب رجع عليها بربع مهر مثلها وربع قيمة الثوب ان كان مدخولا بها رجع عليها بثمن مهر مثلها وثمن قيمة الثوب ولو استحقت الشاة وهي مدخول بها رجع عليها بثلاثة ارباع قيمة الثوب وثلاثة اثمان مهر مثلها ولو كانت غير مدخول بها رجع عليها بربع مهر مثلها وبقيمة الثوب وفي صحة هذا الصلح نظر من حيث ان الصلح انما يثمر على ما يملك ولو سلم فقد جعلت في مقابلة الرضاع بضعا وثوبا فاذا لم يسلم اليه الجميع كان عليها اجرة الرضاع للمدة المتخلفة ويحتمل ما قاله من الرجوع بنصف المهر لانه عوض البضع وكذا في باقي كلامه نظر وبالجملة فهذه المسئلة لم يتعرض لها احد من علمائنا غيره انتهى كلامه برمته واخذ هذا الكلام بعينه ان يحصل الطلاق وجعل المصالحة وان يكون احد طرفي الصلح الطلاق والثوب والشاة في الرضاع والعلامة وان رده وانكر عليه ان كان جريان الصلح على الطلاق ولذلك ذكر المسئلة في كتاب الصلح وربما يوهم ان مراد ابن الجنيد من الصلح هنا ما يعطى في وجه الخلع فالمراد من المصالحة المعاقدة بعوضية ثم ذكروا في كتاب الخلع مسئلة جعل الفدية رضاعا واستشهد على ذلك بما رواه البقباق عن الصادق عليه السلام ان المختلعة ان رجعت في شيء من الصلح يقول لارجعن في بضعك فهذا في غاية البعد لما ذكرنا ولانه لا وجه لضم الثوب اذ الفدية انما يكون من الزوجة واطلاق الصلح على الفداء في رواية البقباق مجاز بمناسبة ان اصلاح الحكمين بين الزوجين الذين وقع الشقاق بينهما قد ينجر الى الطلاق بالخلع فيصير الكلام في بيان مطلب ابن الجنيد والعلامة ولا يخفى ما فيهما من التعقيد وظاهر عبارة ابن الجنيد انه يرجع الى منقول وغاية توجيهه ان الطلاق لما لم يكن من الامور المتقومة القابلة لان يكون في ازاء عمل واجرة بفعل بل انما هو لفظ لو لم يعتبر ما يترتب عليه كان وجوده كعدمه فاحد طرفي المصالحة انما هو تصرف وسلب اختيار الزوج عنها وجعلها مالكة لنفسها الذي يترتب على هذا اللفظ فالحقيقة احد طرفي المصالحة هو البضع والثوب والاخر هو الرضاع فاذا لم يتم الرضاع بسبب موت الولد وبقي نصف العمل فيرجع الى نصف العوض يعني نصف البضع ونصف الثوب لما لم يمكن استيفاء الثوب لاجل استهلاك الثوب وعدم جواز تملك البضع الذي خرج من يده بدون نكاح جديد فيرجع الى نصف قيمتها ونصف قيمة الثوب عنوة ولكن لا في نصف قيمة البضع وجعل ابن الجنيد نصف مهر المثل بمناسبة ان تقويم البضع يتيسر في مثل الدخول بالشبهة وفي مثل المفوضة بعد الدخول وغير ذلك فيناسب ذلك ما ذكروه في كتاب الكفالة ان المكفول اذا كان زوجة المكفول له وعجز الكفيل عن احضارها فلما كان الزوجية مما لا يمكن استيفاؤها من الكفيل فيرجع الى بدلها وهو مهر مثلها واما فرقه بين الدخول وغير ذلك فجعل قيمة المدخولة تمام مهر المثل ولغير المدخولة نصفه فلعله مبني على ملاحظة مناسبة ان الطلاق قبل الدخول انما يوجب نصف المسمى في العقد وبعد الدخول يوجب تمامه فكأن المرأة المدخولة قيمتها تمام المهر وغير المدخولة نصفه وطرد الحكم فيما نحن فيه وانت خبير بان كل ذلك تخيلات واهية ومناسبات غير مرتبطة بدليل وقياسات مع الفارق ولعل العلامة رحمه الله ايضا فهم من كلامه ما فهمناه فقال في صحة هذا الصلح نظر لان الصلح انما هو على ما يملك عوضه وفي مورد المعاملات المالية والا فصح الطلاق التمليك عليها بسبب النكاح والتحليل الذي بعث وتمليك المولى بضع مملوكته انما هو بتبعية تملكها انما من حيث انها بضع فاذا لم يتم الكلام لملك لم يصح التقويم ورد نصف قيمتها ثم قال ولو سلم صحته فقد جعلت في مقابلة الرضاع بضعا وثوبا فاذا لم يسلم المرأة الى الزوج جميع الرضاع كان عليها اجرة الرضاع للمدة المتخلفة يعني كان عليها نصف اجرة مثل العمل وليس له مطالبة نصف اجرة المسماة وفيه نظر لان هذه المصالحة ليست الا العقد الاجارة بعد تسليم صحتها بسبب تسليم جواز ملك البضع وجعل البضع متقوما فنصفها الزوج الى نصف الاجرة المسماة فان الاجرة تملك بالعقد ولكنه لا يستحقها الا بتمام العمل فاذا نقص من العمل شيء يرد ما يساويه بل لعله كما ذكره في الاحتمال بعد ذلك نعم كما يتم ما ذكره في الخلع اذا جعل الفدية رضاعا لعدم امكان الرجوع للزوج قال في القواعد في صورة موت الولد يرجع عليها باجرة المثل يعني اجرة مثل بقية المدة وقد يوجد في بعض الحواشي على الخ توجيه اخر لكلام ابن الجنيد وحاصله ان فرض الكلام فيما لو لم يكن مهر في في المهر وفرض الكلام فيما لو طالب الطلاق على ما يستقر في ذمته بعد الطلاق من المهر واجرة نفسها للرضاع وثوب مما يستقر عليه من المهر بعد الطلاق وح فاذا لم يتم الرضاع فيرجع الزوجة الى نصف ما استقر عليه من المهر ونصف قيمة الثوب وح ان كانت مدخولا بها فيه ان كانت غير مدخولة يتم الكلام الى الخ وفيه ايضا ان هذه الفدية اشكلها خلافا للعلامة مع ان المهر في المفوضة لا يستقر في ذمة الزوج ان كانت غير مدخولة لا كله ولا نصفه والكلام في البينونة وعدمها مثل ما مر في الهبة المعوضة واما اذا جعل في ضمن الشرط المذكور في ضمن العقود اللازمة كان تصالح معها بشيء ويشترط في ضمنها ان يطلقها او تهبه شيئا ويشترط في ذلك فلا ينبغي الاشكال في صحة هذا الطلاق لانه طلاق في مقابل عوض يحصل تملك العوض

بالطلاق وان الشرط هنا من الثمن والكلام في البينونة كما مر واما اندراجه في الجعالة فمعنى ان يجعل الفدية جعالة الطلاق على ان يرتضيه عليه
ايقاع الطلاق في مقابلة العوض وحقيقة الجعل على الطلاق مصرح بها في كلماتهم حتى ان الشهيد الثاني ذكر في نفي الاشكال في تصحيح بذل المتبرع
اذا اراد الجعالة لانه عمل محلل يتعلق به غرض صحيح كما اذا اراد تخليص الزوجة عن الشدة والمحنة بل لا اشكال في تصحيحه خلعا فلا مانع من ان يقول الزوج
لزوجها طلقني على الف على ان تطلقني على الف او طلقها الزوج في اثناء الالف ويستحقه بالطلاق قال في القواعد في طلب الخامس في سؤال الطلاق ولو
قالت طلقني ثلثا على ان لك علي الفا فطلقها قيل لا يصح لانه طلاق بشرط والوجه انه طلاق في مقابلة عوض فلا يعد شرطا فان قصد الثلث
ولاء لم يصح البذل ولو طلقها ثلثا مرسلا الى ان قال ولو قصد ثلثا برجعتين صح فان طلق ثلثا فله الالف وقال الفاضل الاصفهاني في
شرح العبارة الاخيرة لان البذل على افعال صحيحة شرعا فان طلق ثلثا كان له الالف فان المعنى على الجعالة لا على الخلع والا لزم من الخ
لا ايجاب عن السؤال وجواز رجوع الزوج في الخلع من غير رجوعها في البذل ثم ذكر توجيهها الا ارجاعا على الخلع فيه تكلف ثم قال بعض [illegible]
بعد العبارة الاخيرة وان طلق واحدة قيل له الثلث وفيه نظر لان مقابلة الجميع بالجملة لا يقتضي مقابلة الاجزاء بالاجزاء وانت اذا تاملت في
عقد المطلب لبيان احكام سؤال الزوجة الطلاق ولاحظت هذه العبارات يظهر لك ان عندهم فردا من الطلاق بعوض غير الخلع والمباراة و
لم يجعله من باب الجعالة الرابعة وهذا الكلام منا قد اعترض في البين للتنبيه فلنعد الى الكلام في الجعالة ونقول لا ينبغي الاشكال في صحتها
من الزوجة كما يصح من الاجنبي فقد يكون للمرأة مرتبة الطلاق لاجل مصلحة من المصالح من دون كراهتها للزوج فتبذل للجعالة على ان تطلقها
فحصل غرضها بالطلاق ونعلم انها يحصل الطلاق تصير بائنا لكونها غير مدخولة او يائسة مثلا فليس ما بينها وبين مقصودها الا الطلاق وتحصله
بالجعالة واما لو كانت مدخولة من ذوات الاقراء فقد تعلم من حال زوجها انه لا يرجع اليها او تجاهل بجواز الرجوع ولا يعلم بذلك حتى
اصله فيحصل طلبها اليه واما لو كان الزوج عالما بالمسئلة فان اراد الزوجة البينونة فلا يتم بمجرد الطلاق اذ له الرجوع في العدة وليس للمرأة
الرجوع الى البذل لعدم تمام العمل نعم يعقد الجعالة على الطلاق وعلى اسقاط حق الرجوع وتعهد بما فلا يجوز الرجوع وتحصل البينونة
فقد يحصل وقد لا يحصل واما ما قد ينافش في صحة الجعالة فيما نحن فيه من جهة عدم شمول ادلتها لذلك من جهة ان موضوع الجعالة هي
الافعال التي يفعلها الانسان ويقوم بها عن غيره ولذلك لا يقع في سائر العقود والايقاعات لانها ليست من الوكيل فيما يصح فيه الوكالة
انه لو لم يكن هناك دليل الاعتبار او قوانا العقود ونحوها الكي ان تلك العمومات كما يفيد وجوب الوفاء بها يفيد صحتها فاية الامر هو لزوم الجعالة
ووجوب الوفاء بها بدليل خارجي فيها الذي رفع جوازها وهذا ليس من باب نفي الوجوب المستلزم لرفع الجواز كما لا يخفى على المتدبر والا فانظر الى
كلماتهم منطبقة في جوازه على كل امر محلل لم يكن واجبا على المكلف واما ما ذكر في حصر مشروعية موضع الجعالة في الافعال التي تتعلق بها
الانسان عن غيره ففيه منع ظاهر اذ موضوعها الافعال التي يقوم بها الغير لا عن غيره بل استثنوا الواجب ايضا انما يسلم في الواجبات العينية بل
التوقيفية منها ولذلك ذكروا ان قوله من قتل قتيلا فله سلبه من باب الجعالة وان كان الجهاد من الواجبات لكونه توصليا وكفائيا وذكروا ان مثلها
كل من دخل داري فله درهم فالطلاق اذا فعله الزوج بازاء الجعالة فهو فعل يفعله الغير وهو الجاعل لا عن غيره ثم ما ذكر من انه لا يقع في شأن
العقود والايقاعات ممنوع افترى انه لا تقول بصحة الجعل بازاء النكاح اذا اراد رئيس قبيلة ان يواصلهم رجل عظيم ويتزوج منهم امرأة
ليشتد ازرهم ويرتفع امرهم ويزداد فخرهم مع وقوع النكاح بمهر امثال الزوجة بدون نقص فاذا جعل الزوجة او الاجنبي جعالة للزوج على
ان يطلقها لغرض صحيح فهو فعل محلل وقع للغير ولا يلزم ان يكون عن الغير حتى يمكن ان يقال ليس الطلاق من شأن الزوجة والاجنبي حتى يكون
فعلا نيابة عن الغير وكيف كان الكلام في الجعالة على البيع والشراء وغيرهما من العقود والايقاعات ولا فائدة فيها اصلا ثم انك قد عرفت ان مرادنا
في هذه المقامات اثبات فرد من الطلاق يؤخذ العوض في ازائه لا خصوص صيرورته بذلك طلاقا بائنا وانه لا يلزم مغايرته الطلاق بالهبة
والصلح والجعالة وغيرها ولم نلتزم لزوم ذكر العوض حين انشاء صيغته بل انما هو اذا اريد التنبيه على العوضية ومع ظهورها تنفذ من الجانبين
يكتفي به عن ذكره فلا يرد علينا بعض المناقشات المبنية على توهم ذلك مثل ان الجعالة تابعة للعمل المجعول عليه فان كان الطلاق بائنا فانه تم
العمل ايضا بائنا وان كان رجعيا فرجعي فلم يحصل من الجعالة الطلاق بعوض بائن مغاير للخلع والمباراة ومثل انه لا يشترط في الجعالة مقارنة العمل
بالجعل بحيث لم يحصل الفصل كما اعتبر في الخلع ومثل انه لا يشترط في العمل ذكر العوض وامثال ذلك غاية الامر انا نقول قد يكون صيرورته
بائنا بنوع من التصرف من اسقاط حق او رضا الزوجة وقد يكفي في المقام حصول البينونة التي هي مقتضى اصل الطلاق كما في الصغيرة واليائسة وغير
المدخولة ونعاطي هذه العقود من الهبة والجعالة وغيرها لحصول الطلاق الذي يلزمه البينونة وان لم يكن ذلك من مقتضيات هذه العقود كما انه

طلقها

لانه فعل العمل وهو الطلاق لا الا ان يعلم ان مراعاتها الآن وعدم الرجوع تحقق الجعالة لاجل ذلك تحقق المرأة الزوج [illegible]

موضوع

وفيه تحقيقات شيقة جليلة

اليه سابقا **و** اما الكلام في القسم الاول وهو الذي ينبغي ان يبحث في مسئلتنا المبحوث عنها عليه ويحمل كلماتهم في هذه المقامات عليه **وتحقيق** الكلام فيه يحتاج الى تمهيد مقدمات **الاولى** ان الخلع بناء على ما عرفوه بانه ازالة قيد النكاح بفدية من الزوجة بلفظ خلعت لا يتبدل بذكر الطلاق معه و على ذلك يترتب الخلاف في ان الخلع هل هو فسخ او طلاق وعلى كونه فسخا ليس بطلاق ولا يعد من الطلقات وان يبرح الاقوال في ذلك تصور ذكر الطلاق معه **الثانية** ان ما ذكره من كفاية لفظ الطلاق بعوض مجردا عن لفظ الخلع وان الخلع يقع بهذا اللفظ انما يصح على الاطلاق وعند من يقول بكون الخلع طلاقا وان تجرد عن لفظ الطلاق واما من يقول بان الخلع المجرد فسخ لا طلاق فكيف يصح هذا اللفظ عنه لانه انما اريد به الفسخ الذي هو معنى الخلع المجرد فانا الطلاق لا يكون فسخا ابدا لا يصح للقائلين بان الخلع المجرد فسخ لا طلاق ان يقولوا ان الطلاق بعوض يجزي عن الخلع انه يفيد فائدته من البينونة لا انه خلع حتى يصح انه يوافقه فسخا بينه **و** يتفرع على ذلك انه لو لا انما اذا ارادوا ان لا يعد خلعهم من الطلقات وكان مقصودهم ايقاع الخلع مجردا عن لفظ الطلاق لا يجوز لهم الطلاق لا اكتفاء بلفظ الطلاق بعوض انه يعد من الطلقات جزما وليس الطلاق من الفاظ الفسخ **الثالثة** ان الطلاق مما يمكن ان يكون عوضا من جهة الاصل والعموم مما يصح المعاوضة عليه **و** ناهيك ان الشيعة جعلوا الخلع والمباراة من عقود المعاوضات ولذلك اشترطوا الايجاب والقبول والمقارنة بينهما او شبه العوض وغير ذلك من شرائط المعاوضات فيصح اندراجهما تحت عموم اوفوا بالعقود وتسليمهم الامور المذكورة بكونه عقد معاوضة يوضح جواز ملاحظة ذلك في الطلاق بعوض من دون كراهة من احدهما **و** قد عرفت في المقدمة الاولى من انه يثبت الجواز والاستدلال بها على حجية المعاوضات الا ما اخرجه الدليل **الرابعة** انما مما ذكر في بيان كفاية الطلاق بعوض يعني لفظ انت طالق بكذا والخلع والمباراة من ان الطلاق بعوض فيكفي هذا اللفظ فقال المحقق في الشرائع في المباراة ولو اقتصر على قوله انت طالق بكذا صح وكان مباراة اذ هي عبارة عن الطلاق بعوض وهو مثل قوله انت طالق بكذا او كون مدلول هذا اللفظ ايقاع الطلاق بازاء عوض فان نقول المباراة طلاق بعوض وكل طلاق بعوض صيغته الدالة عليها مطابقة مثل قوله انت طالق بكذا او يقع بتلك الصيغة فمع تسليم كلية الكبرى لا ينبغي مجال لانكار كون الطلاق بعوض صحيحا وكونه اعم من الخلع والمباراة **فان** قلت ان الاوسط في الصغرى مقيد بالمنافاة بين الزوجين فلا جرم انه مقيد في الكبرى فلم يثبت الكلية المدعاة **قلت** هذا القيد لاجل تصحيح الحد ليتميز المباراة عن الخلع وغيره لا لتتميم القياس بتوسيم الاوسط فان المنافاة بين الزوجين مع انه لا دلالة لالفاظ انت طالق على كذا على اعتبار الكراهة منهما باحد من الدلالات لا العقد ولا لامر فاما الاول ان خطرا واما الثالث فلعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ في هذا المعنى **فان** قلت ان مدلول هذا اللفظ ايقاع الطلاق بعوض مع ثبوت الكراهة في الجملة سواء كان من الزوجة فقط او منهما فيتم القياس في المقامين لثبوت القدر المشترك للاوسط في كليهما فنقيد المنافاة بين الزوجين انما هو لكون احد الامرين منهما او من الكراهة عنها فقط **قلت** لو سلمنا ذلك فلا بد من منع ثبوت الحقيقة الشرعية في ذلك فيصير مجازا ولا مجال لاثباته سيما مع ملاحظة ما ذكروه من ان الطلاق بعوض يجزي من الخلع وانه يفيد فائدته ولم يقولوا انه هو **فان** قلت لم يرد المستدل الاستدلال على طريق الشكل الاول بل مراده التنبيه على دخول الجزئي في الكلي يعني ان المباراة عبارة عن الطلاق بعوض في ضمن اي لفظ دل عليه ولفظ انت طالق بكذا من جزئيات اللفظ الدال عليه **قلت** المقدمة الاولى مصادرة او نحن الان في مقام اثبات ان اي لفظ يجزي وايا لا يجزي فكيف يدعى العموم وظني ان هذا المطلب لا يحتاج الى التوضيح اكثر من ذلك **اذا** تمهدت هذه المقدمات **فنقول** ان المستفاد من مجموع هذه الكلمات ان الطلاق بعوض بهذا المعنى اعم من الخلع والمباراة وليس قسما من اقسام الطلاق حتى تمسك بانهم لم يذكروا غير الخلع والمباراة شيئا من اقسام الطلاق بعوض على انا نحن نقول الخلع والمباراة ايضا من حيث انهما فردان من اقسام الطلاق بعوض ليسا من اقسام الطلاق بل صيرورتهما قسما مستقلا انما هو من جهة خصوصيتهما والحق ان الطلاق بعوض قسم من اقسام المعاوضات يوجد في جميع اقسام الطلاق مع الخلع والمباراة كما سنشير ولذلك اكتفوا في بعض موارد الخلع والمباراة بانهما من افراد الطلاق بعوض الذي هو قسم من المعاوضات من حيث افادته فائدتهما لا من حيث انه خلع ومباراة حقيقة **فنقول** وانه يجوز الطلاق بعوض وما يترتب عليه من الثمرات والتوابع مثل جواز الرجوع فيما يمكن فيه الرجوع وغيره الا ان الزوجة بعوض كما انه يجوز ذلك في الخلع اذ الاصل في هذا النقل الاعتبار والاعراض اما الاول فظاهر سيما مع ملاحظة تعين الخلع والمباراة واما الاخير فلعدم المنع منه شرعا **فان** قلت ان احكام الشرع توقيفية يحتاج ثبوتها الى الدليل على صحتها فان الاصل يكفي في ذلك العموم **قلت** مع ان التمسك بالاصل فيه تمام كما اشرنا اليه في المقدمة الاولى نقول ان الدليل موجود وهو عموم اوفوا بالعقود ولا شك انه يصدق عليها في تلك المقدمة ولم نقل ان الاحكام لا بد فيها من النص الخاص كما ورد في الخلع والمباراة بل يكون في ذلك العموم **اذا** عرفت هذا **فنقول** ان العموم يقتضي الصحة والامر بالوفاء بالعقد يقتضي اللزوم انه قد بينا في تلك المقدمة ان الاصل فيها اللزوم الا ما خرج بالدليل وهذا العموم مخصص بعموم ما دل على جواز الرجوع في الطلقات الرجعية اذ هذا العقد

## في انفراد الطلاق بالعوض عن الخلع

ورد عليها لما ذكرنا انه من ضواري الاقسام الطلاق فكما تقبل يجوز الرجوع في المطلقات الرجعية الا انها وقع عقد المعاوضة عليها **قال** قلت
ان الفرق بين تلك العمومات وبين ما دل على جواز الرجوع في طلاق غير ذوات الاقراء المدخول بها عموما من وجه فبعد تسليم جواز الرجوع في المطلقة المذكورة
اعم من ان يورد العقد المعاوضة او لا يكون ولزوم عقود المعاوضات ايضا اعم من ان يكون احد العوضين فيها طلاق تلك المطلقة ام لم يكن فما وجه
ترجيح عموم المعاوضات **قلت** نعم بينهما من جهة المعاوضة هذا العقد الذي يقصد فيه تمليك البضع للمرأة بحيث لم يكن رجوع للزوج كما
المخالعة ولذلك تراهم يستدلون للابانة بالخلع بعمومات المعاوضات وان الاصل فيها اللزوم كما ذكر في المسالك **و** قال ابن حمزة في مسئلة رجوع
المرأة في البذل يجوز ان يطلقها الخلع وان تعيد المرأة بالرجوع فيما افتدت به والرجل بالرجوع في بضعها فان طلقها لم يكن لاحدهما الرجوع بما للآخر
برضا الآخر فان قيل انه يحل اما لو تمها العدة ولو تلوم فانه يتم منها جاز الرجوع ما لم تخرج من العدة فان خرجت منها او تكون العدة لم يكن لها رجوع
بما لها الا بعقد جديد ومهر مستانف **و** احتج لمنع الخلع بانها معاوضة فتعتبر رضاهما ونفى عنه الباس **و** استجوده بعض المتأخرين **و** ايضا التقرير
في اعتبار الايجاب والقبول معا انه من ثمرة الخلع انه عقد معاوضة **قال** قلت انه مجرد قصد ذلك في العقد لا يكفي اذ ترتب جواز الرجوع لبنيتها
من بدليته في المدخول بها وذات الاقراء من احكام الشرعية الوضعية ولا يرتفع بمجرد قصدهما ولو لم يكن في المخالعة النص الخاص على الابانة ونحو
تسلط الزوج لقلنا فيه ايضا بجواز الرجوع فيما لم يكن فيه مانع خارجي وجواز رجوعه بعد رجوع المرأة في البذل بعد وجود النص الوارد فيه بل يحتمل
رجوع الزوجة هنا اشد اثباتا بالنص الى لزوم العموم ولو لم يكن النص من اثبات اللزوم بالعقد المذكور **قلت** مع ان الادلة الدالة على جواز الرجوع
عمومها كان في مقابل عوض موجودة بل ليس فيها عموم انما هي اطلاقات وردت في بيان احكام الرجعة والاطلاق انما ينصرف الى العموم حيث ...
بيان حكم المطلق من حيث هو ... استعمال ... احتمال الطلاق بعوض من الاحتمالات الظاهرة في الاذهان فيها واظهر العمومات في هذا الباب قوله
تعالى وبعولتهن احق بردهن ولا ريب ان الضمير يعود الى من يكون في حقها الرجوع وكون المدخولة وذوات الاقراء التي خلعت بعوض من جملتها اول
البحث سلمنا جميع هذه المراحل ولكن القول في ما دل على لزوم المعاوضات اقوى دلالة من هذه **و** بعد تسليم ذلك ايضا **نقول** غاية ذلك
الطلاق بعوض مجردة لا يفيد الابانة واما اذا وقع عقد الذي اشتمل منها بان الزوج ... العدة في ازاء ابانة الزوج اياها بالطلاق بحيث لم يجز له
الرجوع بمعنى ان الذي هو ممكن للزوج بان يفعل حقه من الرجوع او يصالحه فكانها تقول بذلت هذا لان تطلقني طلاقا يسقط فيه حقك من
الرجوع او تصالحه فاذا قبل الزوج ذلك ... بعقد المعاوضة فلا يجوز له الرجوع **مع** انا لو سلمنا عدم امكان ذلك **و** لكنا قد اشرنا سابقا الى
فائدة الطلاق بعوض يتصور في امرين احدهما تملك العوض والآخر البينونة فاذا لم يحصل الفائدة الاخيرة فلا مانع من الاولى سيما اذا كانت
الزوجة يائسة او صغيرة او نحو ذلك فانه يحصل البينونة ايضا وان كانت من جهة اخرى **و** يظهر الثمرة فيما لم يكن تطلقها الا ببذل العوض فحصل
فائدة تملك العوض والبينونة ايضا وان كان من جهة اخرى **بقي** الكلام في انه هل يجوز للمرأة الرجوع في البذل كما يجوز في الخلع ام لا فيه اشكال
لان المجوز لرجوع المرأة في الخلع انما هو النصوص وهي مفقودة هنا وايضا الخلع خاص مقتض عموم المعاوضة في جانب الزوج من اجل ادلة جواز الرجوع
فما يمكن فيه على فرض تسليمها انما هو في جانب الزوجة ولا جاء الملاحظة المسالك الجواز **و** هو مشكل الا على سبيل التقابل وهو ايضا مشكل لفوات الطلاق
وعدم كونه متقوما والاشتباه البضع ليس بنفس العوض ولا شبهة ولا قيمة **قال** قلت انه قولهم بان الطلاق بعوض يجري مجرى الخلع يقتضي ان يجري فيه ذلك
الخلع **قلت** هذا غلط فاحش اذ مرادهم ان الخلع لما كان من افراد الطلاق بعوض ولفظ اسقاط ... لكنا يفيد هذا المعنى فمجرده عن لفظ الخلع
من حيث افادة المفارقة بعوض او بينونتها ايضا ولكن لا يستلزم ذلك ان يكون ترتب سائر احكام الخلع مثل جواز رجوع المرأة في البذل مع امكان
رجوع الزوج وجواز رجوع الزوج بعد البذل ونحو ذلك من جهة انه فرد من الطلاق بعوض بل انما استفيد من كونه هذا الفرد الخاص من الطلاق
بعوض الذي له احكام خاصة وثبوت احكام الفرد الخاص لاجل الخصوصية لا يقتضي ثبوتها للعام فقولهم ان الطلاق بعوض يجري مجرى الخلع يفيد
حكما اما يراد به مجرد الابانة او انه باضمام خصوصية المقام من كراهة المرأة فقط وقصد الخلع يفيد ذلك لان هذا اللفظ من حيث هو يجري مجرى الخلع
حتى يوجد فيه حكم الخلع حيث ما يوجد شرائطه **ثم** ظهر لك مما ذكرنا من لزوم القصد مع ما حققنا من جواز تعبير الطلاق بعوض لم يكن خلعا الا ...
انه لا يكفي مقارنة الصيغة لشرائط تحقق قسم من الطلاق بجعله في ذلك لا بد من القصد ولا يتبع مع شرائط تحقق قسم منها على جواز الآخر مع امكانه فتحقق
الطلاق الرجعي في صورة كراهة الزوجة فقط وكراهتهما معا ايضا ويصح الطلاق بعوض غير الخلع والمباراة في صورة تحقق شرائط احدهما فيتبع
وفي صورة ... نقصد الى احدهما لا اعتبار بالنية ... لم يعلم القصد ووقع النزاع بينهما فان ادعى ايهما فيرجع الى ما يقتضيه المرافعة **و**
لعلنا نشير الى حكمه بعد ذلك **و اما** الكلام في القسم السادس وهو ان يجعل البذل شرطا في الطلاق فان يقول طلقتك على ان ...

على الابانة انما هو بسبب النص

وفيه تحقيق شريف في حقيقة جليلة

الطلاق فقال بعدم البطلان و مرّ تصريح المحقق بانه لا يقدح فى لزوم تجريد الطلاق عن الشرط على مخالف من الاصحاب و لكن نسب القول الى الشهيد
الى ضعف المستند و قال فى المسالك فى البطلان لعدم ثبوت الاجماع و ان عدم الوقوف على المخالف لا يقتضى كونه اجماعا و لعموم الادلة و ان نسب
لزوم تجريد التعليق فى الظهار و يمكن ان يكون نظر الشارح الى منافاة التعليق للانشاء الذى تقتضى ثبوت مقتضى الايجاب حال التكلم و اعلم ان جماعة منهم فى
الظهار لاخبار الواردة فيها و يظهر هذا النوع من الاشكال عن جماعة من الاصحاب فى مواضع شتى و صرحوا باشتراط التنجيز فى الخلع ايضا
حتى انهم فرقوا بين قولك انت طالق بكذا و على كذا و استشكلوا فى كلمة على من حيث انه اسم الى كلمة ان فان فيها شائبة التعليق بخلاف الباء نظرا
الى ان اسما الهاء الشرط و فى مثل قوله هل الثمن على ان تعطينى ما لا ستر و اجيب بمنع ذلك لامكان ارادة الجملة الخبرية بقوله ثم فصل
التخريجات ان تجعل تبيانا و بينهم مستفادا فى ارتيان ان الكلام الحكى اللفظين على ان تابعوا فى الترجيح وربما يفرق بين تلك صور الهاء مع
فعل الاول يشبه الجملة الدوطية الثانى فيه شائبة الشرط و فى هذا الكلام اهمال لاحتمال الشرط بمعنى الالتزام كما هو مفهوم فى الشروط فى ضمن العقود
فقد وقع الاجمال فى كلام المحقق فى الشرايع حيث ذكر ولا الشرائط التعريف فى الخلع ثم ذكر انه لا يضر الشرط اذا اقتضاه شرط العقد كما لو قال
ان رجعت فى البذل رجعت او قالت بذلت لك فى الرجوع فى العدة ثم قال لنا ما لو قال خالعتك ان شئت لم يصح و ان شئت لا سيما
مقتضيا و كذا لو قال ان ضمنت لى الفا او ان اعطيتنى او ما شاكله و كذا متى او مهما او اى وقت او اى حين فان نظره فى كلامه انما هو فى التعليق و نسى
فى الشرط بمعنى الالتزام و الالتزام المؤيد ولو اسمنا لى فى العقود للايقاعات و يشترطون ان لا يكون مخالفا لمقتضى العقد و لا الكتاب و
السنة فالظاهر ان المثال الاول اعنى ان رجعت فى البذل رجعت فيه يعنى الالتزام و الالزام فى قالب التعليق و لكن العقد غير معلق عليه كما هو
موضوع المسئلة بخلاف المثال الثانى فانه مشروط وغير قالب التعليق و فيما ذكروه اخيرا فى التعليقات من التعليل بانه ليس من مقتضيات شى
فالاولى الاستدلال بما ذكرنا من منافاته للجزم فى الانشاء او بالاجماع لو ثبت ثم ان الشهيد الثانى ره استشكل هنا فى الفرق بين قولها
ان شئت و ان اعطيتنى و امثال ذلك بين قولها خالعتك بكذا مع تقدم سؤالها فان الخلع هنا ايضا معلق على قبولها الايجاب و قال الفرق
ان فى قولها خالعتك بكذا الايقاع فى اللفظ و ان كان معلقا فى المعنى فهو فى صورة الجزم ولا يضر ذلك كما فى البيع فاذا قال بعتك بكذا فانه
معلق على قبول المشترى و صحيح بخلاف ما لو قال ان قبلت و لا ريب انه تكلف فى نفسه ثم رغب فى آخر كلامه من الاستبعاد و جعل المثال الاول مثالا
مناط الاحكام الشرعية اذا لكلام فى العقود متحدا اقول و الاولى ان يجعل المناط هو الجزم البادى فى النظر و ان كان فى العقود و ان حصل التردد
و التشكيك بعد التفطن و نظائر ذلك كثيرة فمنها ان المسافر اذا قصد ثمانية فراسخ لزعم انه اخيرا فى راس الثمانية و لا غرض له سوى ذلك فان خرج
وقطع بعض من المسافة فاذا اخبر بمجيء اليه وصل الثمانية و رجع فيجب القصر عليه اما ما هو الجزم و الذى المنتهى الى المسافة ولو كان احد يقول له ان فى
المسافة صادف الخيانة بين الطريق يترجم الانفصال نعم فان تكليفه القصر ما دام جازما فى البادى و هو المناط و كذلك الامر فى ايجاب العقود فان
البائع حين الايجاب جازم بانه يقبل و ليس له تردد حتى يحصل له تعليق فى نظره و ان لم يكن تصريح اللفظ و لو جهل الحال و حصل التردد فى نطاق
هو صورة الجزم فقد نمنع خلافه فيدخل و يتعلق قول المنكر الثانى على الحكم ثم قال ره فى بيان الفرق و بطلان التعليق فى الامثلة المذكورة انه ان
فى الامثلة المذكورة محضا فانه كونها معلقة على القبول انها معلقة على شيء آخر و هو المشية و يزيد عليه فى قولها ان اعطيتنى انه قابل لان يكون الا
عوضا عن الطلاق كما هو مقتضى الخلع او غيره ثم قال ره بعد البحث فى تعليق الاستدلال على الشرط و قد تقدم القول بجوازه و فى المعر لو قالت
ان طلقتنى واحدة فلك على الف فطلقها فالاقرب ثبوت الفدية و هو تعليق محض الا ان يقال بان الاستدلال فيه ثم لم يخص بلفظ الخلع
الخلع الواقع من الزوج و فى الحقيقة كل لفظ يتعلق منهما فهو معلق على الاخر و من ثم ظنا انه مع تاخير القبول من جانبها يكون فى الخلع شائبة الشرط
الا انهم اعتبروا فى نفس الخلع الذى هو عبارة عن اللفظ الواقع من الزوج تجريده عن صورة الشرط بخلاف اللفظ الواقع منها و لو جعلنا الخلع عبارة
عن المركب منهما اشكل الفرق و على ما ذكر فى تعريف الخلع فى الصحم من انه عبارة عن بذل المراة المال للزوج فدية لنفسها يقوى الاشكال
خصوصا فى حكم المحكى حكيناه هنا منه كلامه ره و ان اريد بالشرط المتداول فى السنتهم فيما اشترط فى ضمن العقود فهو الملتزم على حيز
العقد هو نحو الالزام و الالتزام مع قطع النظر عن كونه استقرار مقتضى العقد معلقا على وجوده بحيث لو انتفى لسقط الشرط على فرض ثانيهما
اراده فالمنع كون بعض استمراره معلقا عليه كلاهما موجودان فى ابواب العقود فى البيع و النكاح و غير ذلك و الغالب فيما اطلقوا عليه هو
المعنى الثانى فيشمله كالبيع و الخيار الحاصل بسبب انتفائه فيعدونه من جملة الخيار بخيار الاشتراط فالاولى ان يراد بالشرط هو المعنى المشترك و هو
المعنى الاول سيما مع الاختلاف استدلالهم فى المقامات كلها بقوله المؤمنون عند شروطهم المفيد للاطلاق فظنهم يجوزون الشرط فى

العقد ويقولون بلزومه ووجوب الوفاء به من دون ان يكون استمراره معلقا على تحققه كاشتراط السكنى للمرأة في بلد خاص ولا يقولون بتسلطها
على الفسخ ان اخرجها الزوج من البلد ولم يصرحوا بالتسلط على الفسخ عند انتفاء الشرط كما لو تزوجها على انها حرة فظهرت امة او على انها بنت
مهيرة فظهرت بنت امة او على انها بكر فظهرت ثيبا او تزوجته على انه حر فظهر عبدا او لو ان ذلك هو مقتضى الشرط وبالجملة لا دليل على الخيار لو اريد بالشرط
محض الالزام والالتزام بدون الخيار في الفسخ فلا يلزم علينا القول بان المرأة اذا رغبت بالعوض في الطلاق بعوض ان يكون للزوج الرجوع كما نقول
في الخلع بجواز رجوعه لو رجعت في البذل بدليل مخصوص وان له ضايق من ان يشترط الرجوع قبل انقضاء العدة وان لم تتمكن منه لكون الطلاق بائنا
ولكن هذا لخروج عن المقصد انما الكلام في الرجوع الى الحال السابق وحينئذ عند تحقق الشرط فلا دخل للبينونة والرجعية في ذلك ولكن لما ثبت انه لا
رجوع في البائن فهو خرج بالدليل فان ما يدل عليه اقوى مما يدل على العمل بمقتضى فائدة الشرط فخصصها به ثم انه لا بد من بيان معنى الالزام
والالتزام في الشروط المذكورة ليحصل الفرق بين الشرط والوعد حيث يوجبون العمل بالشرط دون الوعد على المشهور بين الاصحاب وجملة الكلام في
ذلك ان الالزام والالتزام ما يكون من باب نفس العقود لعموم العهود الموثقة بين العباد باقسامها ولا ينفك غالبا من معاوضة ولو ضمنا فانها
الزامات والتزامات وعهود موثقة يجب العمل بها والتزامها الا ما خرج بالدليل كما اشرنا في المقدمة الاولى ولذلك تراهم يستدلون في اكثر
العقود بقوله عم المؤمنون عند شروطهم كما فعل العلامة في التذكرة في المساقاة واما ما يكون بالشرط في ضمن عقد لازم بحيث يصير جزء منه وانما
الاشكال فيما نحن فيه ذلك لانها في الايقاعات ويمكن القول بادائه كما ذكروه في العتق وتوجيهه اما بالمعاوضة الضمنية فان العبد مملوك للمولى
نفسه ومنفعته فاذا منع من ان يخرج بعض ما في تحت يده ويبقى البعض لنفسه ثم يعاوضه باعطاء شيء بعد العتق او خدمة مدة معينة فكانه عوض
المنفعة الممكنة المحصول منه من المال والخدمة التي هي حقه في حال الرقية بما يساويها في حال الحرية فهذا التزام للعبد بشيء في عوض ما كان لازما
عليه للمولى والتزام المولى كانها لم تبعد العتق لاجل سلطنته السابقة وهذا الكلام يجري في الطلاق ايضا فلا مانع من ان يقول للمرأة انت طالق
على ان تعطيني كذا او يلزمها المرأة في عوض حقه الثابت من حبسها في حباله ابدا وتسلطه على ذلك حيث يخرجها ويخلصها من الحبس بالطلاق

و شرط عليك ان تطيعي الله او تطلقي

ويلزمها الزوج بذلك على تقدير الطلاق فهنا يتحقق معنى الالزام والالتزام في الايقاعات ويدل عليه عموم قولهم عم المؤمنون عند شروطهم
والخلع ايضا في الحقيقة يرجع الى ذلك وان امكن جعله من باب المعاوضة الصريحة ايضا واما في الوعد فليس شيء يوجب الالزام والالتزام وليس من باب
المعاوضة الصرفة ولا المعاوضة الضمنية في مقابل شيء من الحقوق اللازمة فيمكن في الايقاعات القول باجراء المعاوضة الصريحة
كالخلع وباجراء المعاوضة الضمنية كالعتق وبابقاء اللزوم السابق بحاله ولما ذكرنا ان الالزام والالتزام مطلقا يوجب خيار الاشتراط مطلقا فلا يرد علينا انه
لو كان هذا الشرط صحيحا لجرى فيه خيار الاشتراط وجاز العود الى الطلاق لعكسه وفاء الزوجة بالشرط وهذا المعنى غير معنى الرجوع في البذل في الخلع
ولذلك تراهم بعد ما اتفقوا على صحة الشرط السائغ في العتق مثل خدمة سنة او اعطاء مال مستدلين بقوله عم المؤمنون عند شروطهم وقيل انه
لا يرجع الى الرق بالاخلال بل يبقى وجوب الوفاء وفي شرح اختلفوا في جواز اشتراط العود الى الرق بالاخلال مع صحة العتق والشرط لعمل رواية وخبر
رواية اسحق بن عمار او بطلانه لان فساد الشرط وهو عود الحر الى رقية يستلزم فساد المشروط واختاره المحقق ورد رواية اسحق بالشذوذ وضعف السند
ومخالفتها الاصول المذهب فدعوى ثبت حرية الحال الرقية غير جائز ولا معهود ولا يرد ذلك في الكتابة لعدم تحقق الحرية بتمامه فهو عود الى الرق
المحض بعد ما ثبت بالحرية لا الى الطلق الرقية بعد تحقق الحرية او يصح العتق ويبطل الشرط لانه عتق وشرط ويمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فلا
يستلزم فساد احدهما فساد الاخر ولان العتق مبني على التغليب وفيه منع الانفكاك فان القصد بالعتق انما وقع مع ذلك الشرط ولم يثبت القصد
الى العتق بدونه فمن ذلك ظهر بطلانه الا انه بناء على التغليب انه مسلم فيما لو تحقق العتق وهو لا يتم مع عدم القصد فقد ظهر من جميع ذلك ان
الشرط المعهود في السنتهم يجري في الايقاعات ولا اقل من عدم الاستدلال بقولهم عم المؤمنون عند شروطهم في العتق ولم يتأمل احد في شمولها هذا الا
وهذا اقوى من ان نفس الرواية عام والتخصيص محتاج الى الدليل ولم نقف في كلامهم على تصريح ببطلان الشرط في الطلاق ولا دليل بل انما ذكروا
اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط وهو معنى اخر وهو مرادهم من الشرط في ذلك تعليق الطلاق ونفس الايقاع على شيء بل يظهر من المحقق الثاني في الذي
اجتماع حكمه وقوعه على المخالف في شيئية في المسالك واستاذ لم يا الظهيا كما مر بل يظهر من المحقق ان الشرط المعهود الذي نحن فيه غير نص في الخلع
بل وفي غيره ايضا كما مر والحاصل انا نقول بصحة الشرط في الايقاعات بهذا المعنى ولكن لا يلزم ان يكون من باب الشروط التي يستلزم انتفاؤها
ثبوت خيار الاشتراط مطلقا بل بمجرد الالزام والالتزام واما لو صرح حين الشرط بحصول الخيار بانتفائها فيمكن بذلك فلا يمتنع ايضا ثم ان الكلام
هنا مما يجري على بيان مراد فخر المحققين ره في بيان تعريف والده ره للخلع وبيان كيفية انتقاض تعريفه بالطلاق بعوض والجواب عنه وقد

وفيه تحقيق شريف جليل

بان تقييد تعريف العلامة يدل على اندراج الطلاق بعوض في الخلع الذي يتناول المباراة ايضا في بعض اطلاقاتهم و غرض فخر المحققين حيث اخذ
في حده لفظ خلعت وحكم بالاكتفاء به عن الطلاق هو الفرق بين الخلع المحض والطلاق بعوض بدونه وان كان احدهما كانه حيث اخذ فيه فنسبة
العوض المأخوذ في الطلاق بعوض الى مطلق الطلاق كنسبة النطق المأخوذ في ماهية الانسان الى الحيوان والغرض ان العوض ليس مأخوذا في ماهية
الانسان الا الحيوان والغرض ان العوض ليس مأخوذا في ماهية الطلاق ولانه ماهية الهبة بحيث لا ينفكان شرعا بعد عنه بخلاف الخلع فانه
ونحوهما **اقول** ولا يخفى ان الحد وانما يذكر للمفاهيم لا الالفاظ واشتمالها في الشكل والطرد انما يكون بالمفاهيم لا الالفاظ فلو لم يكن المراد من
الطلاق بالعوض المفهوم المغاير لمفهوم الخلع لم يكن نقض لانتقاض طرد حد الخلع به وكذا ما يذكر فيه من الالفاظ الدالة على المفاهيم والغرض الموضوع
لها لا بد من التمايز بينها فيحصل الدلالة الا مع الاشتراك ويحصل القرينة فما ذكره في دفع نقض طرد الحد انما هو كتقيية الهبة فاسواها من الاشياء
المغايرة لها الا للتمييز بين مدلول لفظ خلعت ولفظ طالق فمراد فخر المحققين ان قيد اذا انه انما هو لاخراج الطلاق بعوض **وحاصل** ان الخلع هو
ازالة قيد النكاح مستتبع في مهيتها الفدية والطلاق بعوض ايضا ازالة النكاح من دون اعتبار الفدية في مهيتها وان كانت معتبرة في الخارج
بالتقييد **فعلى هذا فقول** الزوج هي مختلعة بكذا او خالعتها بكذا لفظ بكذا فيها البيان نقل العوض ايضا لمحمد لا الزام الوقوع عليه وتجرد
كونه مأخوذا في مفهوم الطلاق فاذا اريد اتحاد المفهوم الذي يدخل العوض في مهيته باللفظ الموضوع له حقيقة بالوضع الشخصي توقفا فيها بكذا
فاكتفى بذكره انهم يجوزون ان يستعمل لفظ طالق بكذا بان يستعمل اللفظ الدال على ان المفهوم الذي لا يدخل في مفهومه الوضع العوض في المفهوم الذي يدخل في
مهية العوض **ولذلك** قال الشهيد رحمه الله بعد ما ذكر ان حقيقة الخلع خالعتك انه ولو اتى بالطلاق بعوض اغنى عنه **وان شئت قلت** مفهوم الطلاق بعوض
اعم من الخلع ويستعمل اللفظ الموضوع له في فرد بقرينة المقام وحمل على تقدير صحة الاحتراز وتصحيح الطرد بما ذكره فخر المحققين واما ما ذكره
القائل فلا افهم معناه فان ما ذكره من اندراج الطلاق بعوض في الخلع الشامل للمباراة عند العلامة مرة لو سلمنا فلا يصح كلام فخر المحققين في
تعريفه فسادا وبيان مراده والدليل الخ فان كان الاول **ففيه** ان فخر المحققين ايضا ان كان مراده الاستدلال والرد من دخول الطلاق بعوض في الخلع
بالمعنى الاعم فمع انه لا يناسب كلمته وعدم صحة الاحتراز به في التعريف فان كان غرضه الدخول في الخلع مطلقا بمعنى امكان تحققه في ضمن فرد آخر فهو
يخرج بلفظ خلعت اذ هو يخرج ما جامع الطلاق بعوض كراهتها للزوج في الرجاء منها **و**ما ذكره من ان مراده بيان الفرق بين الخلع المحض والطلاق
بعوض **ففيه** ما لا يخفى من الخلط فان الفرق بين الخلع المحض والخلع الذي هو الطلاق بعوض انما هو بلفظ خلعت والا فهما متحدان في المفهوم وما
عنده على ما فهمه القائل فجعل اخذ العوض داخلا في مهية الخلع المحض دون الطلاق بعوض موجبا للفرق عند القائل لما تراه يفهم بين خلعتها بكذا
وبين طالق بكذا ولا بين خلعتها وبين هي طالق مطلقا ليس لان الطلاق بعوض لا ينفك عن العوض هو مطلق الطلاق والذي هو المقصود الفرق بين المحض
وغير المحض من الخلع ولا بين الخلع والطلاق **ففي** حمل مراد فخر المحققين من تعريف الخلع بيان الفرق بين لفظ الخلع ولفظ الطلاق اجنبي بالمقام
**بل** مراد فخر المحققين من تعريف الخلع معنى المباراة **و**احترز بقيد العوض عن الطلاق بغير العوض وبقيد كراهتها عن الطلاق بالعوض من دون كراهة
وتطليقه عن المباراة وبقيد لفظ خلعت عن الطلاق بعوض مع الكراهة منها وحده فان ازالة قيد النكاح مع كراهة الزوجة بعوض بلفظ طالق
يجري عليه احكام الخلع الشرعي خلع ولا اجبار عليه وان كان مراده الثاني كما هو الظاهر بجمل كلامه حيث في كلام القائل ها الخلعية الا انه
حينئذ ان مراد فخر المحققين بنسبة اشتراكه في لفظ خلعت في التعريف ان مراده بيان الفرق بين محض الخلع والطلاق بعوض بان مراده الفدية الا في
الهبة ليكون تعريفا للخلع المحض عن الفدية داخلة في مهيته دون الطلاق بعوض المراد بمرادف الخلع فيرد عليه مضافا الى ان ذلك ينافي جعل الخلع في
تعريفه دالا على المباراة تهوينا في الاكتفاء بلفظ خلعت في تعريف نفسه شيئا مع ضميمة كلمته ونحو ذلك لا يناسب الحد المقصود هو المهيات لا
الالفاظ كما مر وقد ذكر القائل ان العلامة يقول بدخول الطلاق المتعوض في الخلع **مع** ان بيان الفرق بين الخلع والطلاق بالعوض كما اشرنا **و**قع
كل فخر بعليها وعلى كل من خالف حد وفها ان كنت تعريف الخلع فكان عليها ان يجعل التعريف بحيث يشملهما جميعا او افراد تعريف لكل
القسم الاخر واما نحن فنعزل عن هذا الايراد اذ لا نقول بكون الطلاق بعوض عين الخلع حال جامع كراهة الزوجة فقط **بل** نقول انه في حكم الخلع
يجري عليه احكامه وهو مطابق لعبارتهم وان خالف عبارة المسالك حيث قال فان اتى بالطلاق بعوض اخص من لفظ الخلع **و**قال في ذكر المرفق بالملاك
يقع بالفدية ويفيد فائدة الخلع والمباراة وحكمه حكمهما **و**تأمل فيما ذكره السيد في شرح النافع من انه هو المشهور لهذا اللفظ حتى ادعى
الفاضل الاصفهاني ان الطلاق بالعوض يتناول احكام الخلع **و**قال لعل الا نخلع … بشيء من احكامه لا … في النصوص
المنوط به انتفاء الاطلاق … الحكم **وقول** … لا … هذا ان تعريف الطلاق بعوض … فانه هو الطلاق بما

الاخص او الاعم وكون تعريفهما من تعريفه شيء ثم ان السيد محمد مرزا بعد ما ذكر كلام فخر المحققين الذي قدمناه قال **اقول** وان الطلاق بعوض من
اقسام الخلع كما صرح به المتقدمون والمتاخرون من الاصحاب فلا يرد ما نقضنا عليه **واقول** ان المنقول في كلامهم ان الخلع يقع بقوله انت طالق
بكذا ومنهم الشيخ في المبسوط فانه قسم الخلع الى واقع بصريح الطلاق والى واقع بغيره وقال ايضا انه ان كان الخلع بصريح الطلاق كان طلاقا بلا خلاف ونحو
اية لا تمنع ان يؤدي الخلع بلفظ الطلاق بعوض وذلك لا يستلزم اتحاد الخلع مع الطلاق بعوض وكونهما متساويين بان يكون الطلاق بعوض هو الخلع
لا غير **و**قال ايضا في موضع اخر من شرح النافع ان ظاهر الاصحاب الاتفاق على ان الطلاق بالعوض يتعلق به احكام الخلع لانتفاء نص فيه على الخصوص كما لا
يخفى على المتتبع **اقول ان** اراد من ظاهر اتفاق الاصحاب على ان الطلاق بعوض يتعلق به احكام الخلع ما نقلناه في المقدمة الاولى عن المعروف من مذهب
الاصحاب ان الزوج اذا ادى مفهوم الخلع بلفظ انت طالق على كذا قاصدا به الخلع من دون ضم مثل خالعتك او خلعتك فهو مسلم ولا يبقى الاشكال
في انه في حكم الخلع لا انه خلع سلمنا او لكنه لا يستلزم ذلك ان يكونوا قائلين بان الطلاق بعوض انما هو الخلع لا غير حتى يلزم ان يتعلق جميع احكام الخلع
بالطلاق بعوض الذي من جملتها لزوم كراهة الزوجة **و**ان اراد انهم اتفقوا على ان كل لفظ يدل على ارادة الطلاق بعوض حتى مثل ما ذكرناه في جملة
الاقسام الثلثة فيتعلق به احكام الخلع فهو ممنوع وهذا من باب اشتباه المفهوم بالمصداق فان الانسان قابلية لفظ واحد لاداء مطلبين واشتراك اللفظ في
معنيين فالمايز هو القصد ولا ريب في تغاير المفهومين **قوله** ولولا انه خلع لم يتعلق به شيء من احكامه **فيه** ان اشتراك موضوعين متغايرين
في بعض الاحكام الشرعية غير عزيز في الفقه الا ترى مشاركة الصلح مع البيع والنذر والعهد في كثير من الاحكام وهو لا يستلزم اتحادهما في المفهوم
**مع** انه لا يتم ذلك في كلام من ادرج في تعريف الخلع كونه بلفظ الخلع كفخر المحققين كما عرفت وابن فهد كما ستعرف وقوله لانتفاء نص فيه على
الخصوص فيه انه لا يجب في الاحكام الشرعية التنصيص بالخصوص اذ قد يستفاد كثير من الاحكام من العمومات والقواعد المسلمة وقد عرفتها **و**منهم
الفاضل المقداد في التنقيح فانه قال عرفها العلامة في القواعد بانه ازالة قيد النكاح بفدية اي فدية لانه لو لم يقيده لا يرد عليه الطلاق
بعوض **و**منهم المحقق جمال الدين بن فهد في المهذب قال الخلع بفتح الخاء نزع الثوب وبضمها ازالة قيد النكاح بفدية لازمة مع كراهتها الزوج
دونه بلفظ خلعت فالازالة كالجنس ويشمل الازالة بالفسخ والطلاق والبوائن كالعفو وهي اربعة عشر ويخرج بها الطلاق وبقولنا اللازمة
للمهية يخرج الطلاق بعوض لانه ليس من لوازم العوض بخلاف الخلع وبكراهتها دونه يخرج المباراة فانها يترتب على كراهتهما لانها مفاعلة من
التباري وهو من الطرفين فتبرئه وتبعد بما ابتذل وتبريها وتبعدها بابانتها وبقولنا بلفظ خلعت يخرج عنها الواقع الطلاق بعوض مع كراهتها
فانه لا يسمى خلعا انتهى **و**هذا الكلام يدل على ان الطلاق بعوض مغاير للخلع وانه ينقسم الى ما يكون مع كراهة الزوجة وما لا يكون معها فمراده
بالطلاق المخرج بلفظ الفدية الطلاق المجرد عن العوض ومن الطلاق بعوض المخرج بقيد اللازمة للمهية هو الطلاق بعوض الذي ليس فيه كراهة من
الطلاق بعوض الذي يكون مع كراهتها وما اجروا عليه احكام الخلع وان لم يكن خلعا حقيقيا في اصطلاحهم واصطلاح من وافقه لانه اعتبر خلعت
في تعريف الخلع بخلاف غيره كما سمعت من تعريف العلامة والمقداد وغيرهما **بل** ذكر فخر المحققين ايضا هذا اللفظ كما عرفت فهو لا يجعل
قول الزوج انت طالق على كذا مجردا عن لفظ الخلع خلعا مع حصول الكراهة من قبلها فقط وابن فهد ومن وافقه لا يجعله خلعا حقيقيا وان اجرى
عليه احكامه وهذا اوفق بكلمات الاكثر **و**قد يقال انه قيد بلفظ خلعت في كلام ابن فهد مغن عن قيد لانه للمهية **و**لذلك تركه فخر المحققين
فهذا افضل منه **اقول** ولعل وجهه التنبيه على المخرجات تفصيلا وان كان لفظ خلعت يفيد اجمالا **و**لعل الى ما ذكرناه ينظر كلام المحقق وغيره
ممن وافقه حيث قال في الشرايع لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح الخلع ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه لم يملك العوض وصح الطلاق
وله الرجعة فان مراده من قوله ولو طلقها والحال هذه انه لو خالعها بلفظ الطلاق الخلعي لم يملك العوض لانتفاء شرط الخلع وهو الكراهة ولكن
يقع الطلاق رجعيا بخلاف ما لو خالعها بلفظ خالعت فانه ليس من صيغ الطلاق فالمقصود بالذات من قوله وطلقها الى اخره بيان الفرق بين صيغتي
الخلع في صورة الثاني طلاقا رجعيا دون الاول لا بيان انه لا يوجب الطلاق بعوض تملك الفدية اذا لم يكن هناك كراهة وكانت الاخلاق ملتئمة
لما اشير اليه من عبارة المسالك عن انه ايضا قائل بان مراد المحقق وغيره ممن صرح بمضمون العبارة ان الطلاق بعوض مشروط بالكراهة مطلقا وقال انه
ان كان اجماعيا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخلو من اشكال لان النصوص انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظاهر حال الطلاق بعوض انه مغاير له
وان شاركه في بعض الاحكام انتهى فقد عرفت توجيهه **و**قد يقال ان مراد المحقق ومن وافقه ان الفرقة الحاصلة بعوض لما كانت تقع بالخلع المجرد عنه
لكفى به وضميمة الطلاق عنده من لم يكتف به وبالطلاق المجرد عن الخلع وهو متفق عليه بينهم انما اراد ان يبين حكم الجميع فادخل الاولين في قوله
لو خالعها والثالث في لو طلقها **و**عرضنا ان الكل مشترك في اعتبار الكراهة من الزوجة لانها شرط في حلية العوض مطلقا للاية وغيرها ولا وجه

الخلع ولولا انه خلع لم يتعلق به شيء من احكامه

تنبيه

قصد بلفظ الطلاق

صيغ

فهم الشهيد الثاني ره وغيره من عباراتهم ذلك فالقول بان مرادهم انه لو طلقها بقصد الخلع المعهود لم يملك الفدية بخلاف ما لو قصد
لنا فانه لا طلاق فيه ولعله مناسب من القائلين بالخلع ولانه لا دخل لقصد الخلع المعهود وعدمه في حرمة العوض الذي هو طلاق مستقل بنفسه
لا فرق بينه وبين الخلع الا باعتبار بعض الامور الخارجية ولانه اذا كان الطلاق بعوض مغاير للخلع باعتبار اشتراط الكراهة وعدمه وكان طلاقا
صحيحا بنفسه فاذا قالت المرأة طلقني بكذا وقال الزوج انت طالق بكذا حال عدم الكراهة منها فمقتضى الاطلاق ان يحمل على ما شاء المفتوح
شرائطه فكيف يخصونه من هؤلاء الاعلام الحكم بحرمة العوض ووقوع الطلاق رجعيا او فاسدا **اقول** و لا يخفى ان المحقق ره ذكر اولا ان صيغة الخلع
ان يقول خلعتك على كذا او فلانة مختلعة على كذا ثم قال ويقع به الطلاق مع الفدية بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع مشيرا الى انه يكفي في صيغة الخلع
لفظ الطلاق بعوض منفردا عن لفظ الخلع ثم ذكر في شرائط الخلع حصول الكراهة من الزوجة ثم قال في احكام الخلع او خالعها والاخلاق
ملتئمة لم يصح ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة ومن تامل في هذا الترتيب يعلم ان مراد
المحقق انه لو اوقع الخلع بلفظ الخلع مع عدم كراهة الزوجة بطل الخلع ولا يصح البذل ويسقط حكم اللفظ راسا بخلاف ما اوقع الخلع بلفظ الطلاق
بعوض فانه وان كان يبطل الخلع ولا يملك العوض ولكن لا يسقط حكم اللفظ راسا بل يصح وينحل الى الطلاق الرجعي نظير ما لو ذكر الاجل في عقد الدائم
حيث افتى المشهور بانقلابه دواما كما دل عليه الرواية فظهر من ذلك انه ليس مراد المحقق ومن وافقه من الاصحاب ان مطلق الطلاق بعوض يشترط فيه كراهة
الزوجة واما الشهيد الثاني ره فلا يظهر منه ان مراد المشهور والجماعة ان الطلاق بعوض مشروط بكراهة الزوجة مطلقا حتى في غير ارادة الخلع بل يحتمل
مقصد في الخلع بل لعل مراده ان المشهور والجماعة جعلوا الطلاق بعوض الذي به يقع الخلع هو خلعا كما اختار الشيخ في المبسوط جعل الطلاق بعوض
خلعا صريحا حيث جعل الخلع بلفظ الطلاق بعوض طلاقا صريحا وجعل الخلاف فيما كان بلفظ الخلع هل هو طلاق ام لا ومقتضى ذلك كون هذا الطلاق
بعوض الخاص خلعا لا مطلقا ثم قوله وهذا وان كان اجماعا فهو الحجة في حكمه والا فلا يخلو من اشكال الا يعني ان ما ذكره المشهور والجماعة من بطلان كونه
خلعا وعدم صحة البذل ورجوع الطلاق الى الرجعي لا دليل عليه بل مقتضى اشتراط كراهة الزوجة في الخلع سقوط النسبة هذا اللفظ راسا و لو
سلمنا كونه من باب اسقاط ذكر الاجل في المتعة حيث يرجع الى الدوام لعدم ذكر الاجل الذي هو شرط صحة عقد المتعة فلا بد ان يرجع الخلع فيما
فيه الاجل فقد شرطه وهو كراهة المرأة الى مطلق الطلاق بعوض بملاحظة ان انتفاء الفصل القريب يستلزم بقاء الجنس القريب لا الجنس البعيد
مطلق الطلاق حتى يرجع الى الرجعي بل يبقى الجنس القريب وهو الطلاق بعوض وح نقول انه لا يشترط فيه الكراهة مطلقا فلم يصح البذل الا ان يكون
اجماع على تخصيص القاعدة المقتضية لصحة البذل في الطلاق بعوض في غير الخلع الصحيح بعدم كراهة الزوجة بصورة يحصل في قالب الخلع الباطل
حيث كونه خلعا يستلزم استناد الشهيد الثاني ذلك الى الاصحاب اشتراطهم الكراهة في مطلق الطلاق بعوض كما توهم هذا اذا جعلنا الشرط في صحة الخلع
هو حصول الكراهة من جانب المرأة في نفس الامر وان جعلنا الشرط هو اظهار الكراهة هنا بالالفاظ المذكورة في الاخبار المستفيضة فالامر اظهر
بل حمل كلامهم على تعيين ان المراد من قول المحقق والجماعة انه لو خالعها بلفظ الخلع والاخلاق ملتئمة بمعنى عدم اظهار الكراهة فبطل الخلع ولم يملك
الفدية ولكن نصير الطلاق رجعيا ثم تفريع ايراد الشهيد الثاني عليهم لا يحتاج الى العادة **و** فيما ذكرنا اخيرا تنبيه على انه لا حاجة الى ما تكلفه
الشهيد الثاني في بيان معنى التئام الاخلاق حيث فسره بعدم الكراهة في نفس الامر لعدم الحاجة اليه بل وعدم مناسبته لما استفيد من الاخبار
الفتاوى **و** تنبيه هو انه في اخر كلامه حيث جعل الاقوى لزوم اظهار الكراهة واشتراطه في صحة الخلع وبذلك يندفع ما يتوهم ان كلامه متناقض
لعدم علمه ان البحث في الحكم والفتوى كما ذكره سابقا لا مجرد الاستشكال كما هنا اذ الاستشكال انما هو في موضع خاص وهو ما اريد به الخلع في
الظاهر **و** حاصل الاشكال ان لفظ الطلاق انما اعتبر في صحة الرجعي مع كونه مشروطا بعدم انضمام البذل وكونه مقصودا بلا عوض فكيف لا يعتبر كون
مدلوله انطباقيا ولا يحملونه على مطلق الطلاق بعوض وكيف يندفع ما يقال ان قوله ره ظاهر ان الطلاق بعوض انه مغاير له حال عما يقول عليه في
مقام الاستدلال الثاني ظهوره واي حال على مقام في التبادل لا اقبل شئ منها بلا ارتياب لان مراده ره ان لفظ الزوج في هذا المقام مقتضيا
ذلك اذ لفظ الطلاق بعوض ظاهر في ارادة الخلع حيث عرى عن القرينة وخصوص المقام فاذا كنت تعتبر لفظ الطلاق في هذا المقام وتجعله رجعيا
فلم لا تعتبر الطلاق بعوض ولا تحمله على غير الخلع فهو مرة بائن على الاصل الا انما حكم بكونه خلعا وهو فيما اظهر الكراهة من الزوجة وان شارك في بعض
الاحكام وهو لم يحكم الخلع عليه لما اظهر الكراهة منها وغير ذلك من الاحكام **و** ان ابيت عن ذلك فخلاصته حمل قول المحقق ولو طلقها الخ
على الاطلاق ولم يرد خصوص ما اريد به الخلع فهذا اغفله من الشهيد الثاني حيث حمل كلامهم على الاطلاق ووقع في الاشكال وذكر ما ينافي فيما
نقلته منه من تقسيم [illegible] تعرض لها الاقسام الثلاثة بلا اشكال ولا نقل خلاف وجملة كلامهم هذا لما نقلته منه من عدم ظهور خلاف





فيما ذكره من التقسيم والتحديد سيما من مثله بغير تأييد هذا التفصيل بما سيذكره بعض الملة في المباراة حيث انه بعد قول المحقق ولو اقتصر على قوله انت طالق بكذا صح وكان مباراة اذ هو عبارة عن الطلاق بعوض مع منافاة بين الزوجين قال قد عرفت فيما تقدم ان الطلاق بعوض اعم من الخلع والمباراة فيصح التمييز عن كل واحد منهما ويميز عن الاخر بالقصد فاذا كانت الكراهة منهما واتى بانت طالق بكذا بقصد المباراة اشترط في صحته شروط المباراة وان كانت الكراهة منها واراد الخلع بهذا اللفظ لحقه احكام الخلع وان اتى به لا بنية احدهما بل اراد مجرد الطلاق بعوض فهو احسن لا مراعاة حالهما في الكراهة منهما ومنها والحاقهما بما يقتضيه الحال فيه شرائطه او بعضها نظر وظاهر كلامهم انحصاره فيهما والحسب مراعاة الحال فيه وعندي فيه نظر **و** قد نقلنا الكلام على مثله في الخلع ولو قيل بصحته مطلقا حيث لا يقصد احدهما كان وجيها العموم ما دل على جواز الطلاق مطلقا وعدم وجود ما ينافي في ذلك في خصوص الباب انتهى كلامه رحمه **و لا** يخفى ان في كلامه رحمه اضطرابا في تأدية المراد تأخيرا ولا مقصودا ثم تعرض الى بيان تأييد لما ذكرناه من الغفلة **فنقول** ان مراده ان الطلاق بعوض اعم من الخلع والمباراة ومن غيرهما ويتميز كل واحد من الثلثة عن الباقي بالقصد انما يتميز بالقصد فيلاحظ تحقق شرائط المقصود ففي كل ما قصد من الثلثة اذا تحقق شرائطه فيلحق به ففي كل موضع تحقق الكراهة منها فقط او الكراهة على الوجه المعهود فيه وقصد الخلع فيصير خلعا وكل موضع لم يتحقق شيء من شرائط الخلع والمباراة وقصد الطلاق بعوض الذي هو غيرهما فيصير طلاقا بعوض مغاير لهما **و** قد سامح في ذكر هذا القسم انه ليس بداخل في قوله بعد ذلك ولو اتى به لا بنية احدهما اذ هذا ايضا فيه النية انما يتحقق بنية العدم كما لا يخفى **و** حيث تم الكلام في صورة القصد الى المواضع الثلثة وتبيينها شرع في بيان حكم ما لو لم يقصد شيئا من الثلثة بالخصوص وقال ولو اتى به لا بنية احدهما بل اراد مجرد الطلاق بعوض يعني الفصل المشترك بين الثلثة لا الطلاق بعوض المجرد عن قصد الخلع والمباراة فقط **و** مراده الاتيان به مطلقا يعني سواء كان في موضع يمكن تحقق الخلع والمباراة ولم ينوهما او لم يمكن **ثم** قال فهو احسن مراعاة حالهما الى اخر يعني ان ههنا احتمالين احدهما ان يعتبر الموافقة الاتفاقية بان يكون المقام مقاما يمكن تحقق الخلع والمباراة او غيرهما ولكن لم ينو شيئا من الثلثة فقال ان الطلاق بعوض المقام يصح فيه نية الخلع والمقام يصح فيه نية المباراة او المقام يصح فيه نية غيرهما فيحمل الطلاق بعوض على كل ما يناسب المقام ان لم ينوه فسامح هنا ايضا في ذكر القسم الثالث وثانيهما الحكم بصحته مطلقا يعني لا يلاحظ المقام ولا يتقيد في وصف الطلاق بشيء من الثلثة بل يحكم بصحته ولما كان اول مراتب تحققه هو الطلاق بعوض الذي لا يكون خلعا ولا مباراة وان وافق شرائطهما فحققهما في الخارج بحسب الاتفاق وقال في اختيار الاحتمالين نظر **و قال** ظاهر كلامهم ان الطلاق بعوض منحصر فيهما وان تصويره هكذا النية بسبب مراعاة الحال فان وافق الطلاق بعوض موضعا يمكن فيه الخلع فيلحق به وان وافق موضعا يمكن فيه المباراة فيلحق به وان لم يمكن موضعا لشيء منهما فيبطل لانحصار الطلاق بعوض عندهم فيهما **ثم** استشكل في كلامهم واستوجه الصحة مطلقا ولم يعتبر الموافقة الاتفاقية اذ المعتبر في هو النية وهو مقصود بالغرض والمقصود باللفظ مطلق ويتحقق في ضمن احد الافراد شروطا واحكاما **و** استدل على الصحة بعموم ما دل على جواز الطلاق مطلقا وليس فيها قيد بكونه مجردا عن العوض او في ازاء عوض ومع عدم وجود ما ينافي ذلك في خصوص الباب **و** الظاهر تمسكه بالعموم دفع لانحصار الذي نسبه بعدم وجود ما ينافي ذلك في خصوص الباب منع الدليل على اعتبار مراعاة الحال يعني كون المقام مقام امكان تحقق الباين من الخلع او المباراة مع عدم نيتهما لا يوجب حمل الطلاق عليهما وليس هنا شيء اخر ينافي صحة الطلاق المذكور بحسب العموم فيصح الطلاق بعوض وان كان المقام قابلا للخلع والمباراة كما انه يصح الطلاق الرجعي بعينه على القول بعدم وجوب الخلع فيما اجتمع شرائط الخلع **و** اما وجه التأييد للغفلة فهو ما نسب الى الاصحاب الحصر من الانحصار فان هذه النسبة انما تتحقق فيما طلب فيه الخلع او المباراة مثلا **ثم** اعلم ان عبارة المحقق هذا ايضا من العبارات الشاهدة على تحقق فرد من الطلاق بعوض لم يكن احد الامرين اذ لو قلنا انه فيهما يلزمنا ان القول بكون لفظ طالق بكذا منقولا للفصل المشترك بين الامرين والاصل عدمه وان ثبت انه بيان لذلك لا يستدل على صحة المباراة بهذا اللفظ انه فرد من الطلاق بعوض فيندرج في مدلول لفظ طالق بكذا اذ لا يتم الاستدلال الا بذلك وهو انما يتم اذا كان مدلوله الحقيقي هو الفصل المشترك بين ما يكون للمباراة احدهما والوضع اللغوي لهذا اللفظ لا يقتضي الا الاعم منهما ومن غيرهما الاهما فيسقط **و** الحاصل ان الاستدلال ههنا مبني على دلالة اللفظ الا على كون ذات الافراد من المدلول يصح اشتراطها انها غير صحيح **اذا** تقرر هذا فلا يخفى عليك ما في كلام هذا القائل من الاضطراب الذي يقتضي منه التعجب فان مراده في صدر المقال من الفرقة الحاصلة بعوض ان كان الاعم من الخلع والمباراة فكل منهما من الخلع اعم منهما كما هو واحد منهما انه لا يلائم قوله حد من كفته اذ لو يكف احد بالمباراة فقط فلا بد ان يكون مراده منها هو الفرقة الحاصلة بعوض فلا يصح اعتراضه الاول من قوله لنا فانه لا يلائم لانه فرض ان الشرطين في بيان الاقسام الثلثة الخلع غير الطلاق فكذلك اعتراضه الثاني من حيث مناسبته مع المقابلة بالخلع لا يلائم جعل الشرطين لبيان ما ذكر لان على المناسبة انما تتم لو اريد من قولهم ليخالعها مفهوم الخلع لو اريد به

فيصح التمييز عن كل واحد منهما ومن غيرهما

الى اخره



ايقاعه بلفظ الخاء واللام والعين الذي هو صيغته وقد اعترف بانه غرابتهم هو الشأن ونحن ايضا لم نرد الا ذلك فضم المقابلة انها هي انما ومنه يتبين صحة
الخلع لابين مفهوم الخلع ولحدي صيغته فلا غبار عليه وكذلك اعترافه بانه اذا كان الطلاق بعوض ينبغي ان يرد عليه انه طلاق صحيح واحد لشروط فاقد شرط الخلع
فيكون صحيحا فلا وجه لحكم هؤلاء الاعلام ببطلانه ووقوعه رجعيا او فاسدا و اما اعتراضه السابق على هذا من انه لا دخل بقصد الخلع المعهود الى
اخره فلا يخفى ان معنى شمله لا يفيد امكان تحققه في غير الخلع وفي صورة كراهتهما الا بمعنى انه لا يجزي عن الخلع اذا حصل الكراهة منها فقط فلو اراد
ان بطلان البذل وحرمة العوض بما هو انا قصد الخلع في حال تلائم الاخلاق لان المتبادر من كلماتهم في تحديد وغيره معدا ستر به من الخلع فلا
يصح الطلاق ببطلان البذل مع تلائم الاخلاق الا مع قصد الخلع المعهود وانما اعتبرنا ذلك لرفع المنافاة وايضا انا قلنا ان الطلاق منحصر في الخلع والمباراة
كما ادعاه فمفهوم الشرطية الثانية صحة البذل مع عدم تلائم الاخلاق فان كان من جانب المرأة فقط فخلع صحيح وان كان منهما فمباراة صحيحة وح فلا وجه
للتعرض لبيان شروط المباراة في باب الطلاق بعوض دون ما كان بلفظ المباراة فكما انهما ساقوا الشرطية الاولى لبيان حكم الخلع فقط فلا بد ان يكون
الثانية ايضا فيما كان المراد من الطلاق بعوض والخلع او يصرحوا بحكم المباراة الصريحة كما صرحوا بحكم الخلع و ان تعسف وقلت ان المراد بالشرطية
الاولى ايضا حكم القدر المشترك بينهما اذ قد يطلق الخلع الاعم منه ومن المباراة **فنقول** مع كمال بعد ذلك عن المقام لان المقام مقام بيان الخلع
فبان المراد من الخلع لا بد ان يكون الخلع المجرد عن الطلاق والا فلا بد ان يرجع الى الرجعي مع تلائم الاخلاق الا ان يكون بالطلاق اذ فرض البحث في المباراة
مجردة عن الطلاق وهو مرتبط بالذات لا يحتاج في اثبات البطلان الى التمسك بانتفاء الكراهة مع ان البحث انما سيق لذلك فظهر ان المراد من الطلاق بعوض
هو ما قصد به الخلع لا غير ومنهم الشهيد الثاني رحمه الله في المسالك والروضة اعلى الله روحه فقال في شرح كلام المص حيث قال ولو اتى بالطلاق مع العوض
اغنى عن لفظ الخلع ما هذه عبارته مع توجيهنا المتن ولو اتى بالطلاق مع العوض فقال انت طالق على كذا مع سبق سؤالها له او مع قبولها بعده كان
اغنى عن لفظ الخلع وافاد فائدته ولم يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصة لان الطلاق بعوض لا خلع انتهى كلامه ره **و** قد يتوهم ان مراد المص ره هو الاغناء
عن لفظه لا الخروج عن حقيقته فلا يصح حمل كلامه على مختاره **اقول** ليس مراد الشارح ره ايضا ان مراد المص ره انه لو اتى بالطلاق بعوض فان اراد
الخلع لا يشترط فيه كراهة الزوجة ويخرج عن كونه خلعا ولكنه يفيد فائدته في البينونة وحلية العوض فقط فكيف يتفوه بهذا عاقل فضلا عن
مثله ره في بيان كفاية لفظ الطلاق بالعوض عن لفظ الخلع في الموضع الذي يراد الخلع الذي لا ينفك ماهيته عن العوض ولا عن كراهة الزوجة فقط
وان صيغة الخلع الذي يعتبر فيه كراهة الزوجة على كلام مع الاتباع بالطلاق على مختاره واما لو اتى في اداء الخلع المذكور بلفظ انت طالق على كذا فلا
يحتاج الى اتباعه بالخلع ولا مطلق ذكر الخلع فكيف يمكن ان يكون مراده ره كفاية الطلاق بالعوض مع عدم كراهتها **بل** مراد الشارح ره تفسير معنى الاغناء
في كلام المص ره والتنبيه على ان مراده من الاغناء ليس ان الطلاق بالعوض مرادف للخلع بل انما يفيد فائدته من باب استعمال الكلي في الفرد وعدم
الكراهة من الزوجة انما استفيد من مقام الاستعمال وخصوصية المورد وهو زاده لايجاد الخلع الذي لا ينفك ماهيته عن العوض وكراهتها فقط
**قوله** وافاد فائدته عطف تفسيري للاغناء يعني انه ليس كفاية من جهة الترادف بحيث كلما وجد الطلاق بعوض وجد الخلع فان الطلاق بعوض
لم يفتقر الى كراهتها ولا يندرج ذلك في مهيته بل انما يفيد فائدة الخلع اذا حصل الكراهة منها **والحاصل** ان عدم الكراهة ليس من لوازم
مهية الطلاق بعوض وان كان من افراده وهو الخلع مما لا يتحقق الا بالكراهة فالحاصل ان الطلاق هو ازالة قيد النكاح مجردا عن العوض بمعنى عدم
اخذ العوض في مفهومه والخلع ايضا من مزيلات قيد النكاح ماخوذ في مهيته العوض مع كراهة الزوجة فقط والطلاق بعوض من اقسام مطلق الطلاق
اذ المأخوذ في مهية الطلاق عدم اشتراط العوض لا اشتراط عدمه فلا ينافي كون الطلاق بعوض من افراده فالطلاق بعوض الذي هو من افراد مطلق الطلاق
قد يجزي عن الخلع اذا قارن كراهة الزوجة دون الزوج ويجري عليه احكام الخلع وان لم يكن هو هو بعينه واتفاقهم على انه قد يجزي فائدة الخلع لا
يستلزم اتحادهما في الحقيقة **و** العجب من هذا القائل كيف تصدى في توجيه عبارة فخر المحققين بما قدمنا ولم يعترض بقول الشهيد الثاني ره
**ثم** اعترض هذا القائل بان في كلامه اضطرابا فانه ذكر هنا ما ذكره وقال بعد ذلك شارحا لكلام المص ايضا ولا يصح الخلع الا مع كراهتها له فلو
طلقها والاخلاق ملتئمة ولم يكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او ثالثة
قالها انتهى **و** لا يخفى منافاته لما مر عنه وموافقته لما نقلناه عن غيره من الاصحاب الا ان يخصص في كلامه ثانيا اذا سأل الخلع فطلقها بعوض والاخلاق
ملتئمة **و** هو بعيد جدا وايضا قد عرف الخلع والمباراة بانه الطلاق بعوض مقصود لازم لجهة الزوج وعرف الطلاق بانه ازالة قيد النكاح بغير عوض
بصيغة طالق وتبع المص في حصر البائن منه في ستة منها طلاق المختلعة والمباراة مع عدم رجوعها في البذل ولم يشر الى منع الحصر والحاق الطلاق
بعوض لهم **اقول** و الاضطراب الاول كاشتباه اليس بقوله ولا يخفى منافاته لما مر فيه منع منافاته لما مر عنه كما لا يخفى فلاحظ عبارة المص مجردة عن




الشرح حتى تخرج الحال ثم الكتاب الخلع والمباراة وصيغة الخلع ان يقول خالعتك على كذا او انت مختلعة ثم يتبعه بالطلاق في القول الاقوى ولو اتى بالطلاق مع العوض اغنى عن لفظ الخلع الى ان قال ولا يصح الخلع الا مع كراهتها فلو لم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا انتهى و مراده من قوله ان الخلع الذي هو ازالة قيد النكاح بفدية لا ان المهية التي هي صيغة خالعتك على كذا لا يصح الا مع كراهتها فلو لم تكره بطل البذل بقرينة الكلام في قوله ووقع الطلاق رجعيا و مراده مما ان اللفظ الطلاق في المقام سواء كان من باب الاتباع الذي جعله الاقوى او من باب الطلاق بعوض في ايجاد الخلع المعهود لا الكتاب هل يصير لغوا او ينقلب رجعيا فاختار المشهور وغيره انقلابه رجعيا واختار الشارح ايضا ولا ينافي ذلك ما تقدم منه من كون الطلاق بعوض قد يكون غير الخلع والمباراة ويفيد فائدتهما في البينونة اذ الكلام في الطلاق الواقع في ضمن الخلع لا غيره ثم ان الشارح ره في شرح قول المصنف فلو لم تكره بطل البذل ووقع الطلاق رجعيا من حيث البذل وقد يكون بائنا من جهة اخرى ككونها غير مدخول بها او يكون الطلقة ثالثة انتهى كلامه ره و لا يخفى ان ما اوجب توهم منافاة كلامه هذا مع ما سبق الطلاق في قوله فلو طلقها والاخلاق ثم انه بطل البذل فانه نزل في ما سبق من قوله ان الطلاق بعوض لا يشترط فيه الكراهة ويفيد فائدة الخلع من البينونة و هو توهم فاسد اذ اراد ره فلو طلقها الا انه ابطل كلام المصنف ان لفظ الخلع في قول المصنف ولا يصح الخلع الا مع كراهتها لا يشمل ما ذكر الطلاق كما عرفت لا ان غرضه ان كلام المصنفين فالبذل في المسائل على ترجيح كلام ارباب الاقوال المختلفة لا خصوص محقق المصنف ره ولا ريب ان من الاقوال في المسألة كفاية لفظ الخلع بدون ذكر الطلاق ولا يصح ذكر القول بوقوع لفظ الخلع فقط طلاقا رجعيا مع عدم الكراهة فالشارح اوضح المقام و قال مراد المصنف ره ووقع الطلاق رجعيا هو ان طلقها وصدر منه الطلاق سواء كان من جهة الاتباع او من جهة كفاية الطلاق بعوض عن الخلع والمتوهم فهم منه اطلاق القول بان الطلاق بعوض يرجع الى الرجعي مع عدم الكراهة وان كان في غير الخلع المعهود موافقا للمحقق والعلامة وغيرهما وقد عرفت ان مراد الجماعة ايضا ليس الا الطلاق بل انما اريد منه الخلع المعهود وكذا غرض الشهيد الثاني فيما كان مراده في احد الاحتمالين الذي بيناه و لما الاضطراب الشارح في اشباه بقوله وقد عرفت الخلع والمباراة الى آخره فينبه انه لا يخفى ان غرض الشهيد الثاني في تعريف الطلاق هو الطلاق الذي ليس فيه عوض فيخرج الخلع والمباراة حيث عقد المصنف لهما كتابا آخر بعده وعرفتهما ايضا بما عرفتهما ولكن المصنف لم يعرف الطلاق بما عرفه فيمكن ان يكون مراده من كتاب الطلاق المعنى الاعم الذي يشمل الخلع والمباراة حيث ذكر من اقسام البائن طلاق المختلعة والمباراة ولما الشارح فيلزمه القول بخروج استخدامه حيث في تعريف الطلاق بخروج الخلع والمباراة المختصة موافقة المصنف في تقسيم الطلاق بحيث صار من اقسامه و يمكن ان يكون مراده من قوله بغير عوض بغير لزوم ذكر عوض في ماهيته وان اعتبر في بعض افراده كما عرفوا الهبة بتمليك منجز من غير عوض ثم جعلوا الهبة المشروط فيها العوض من اقسامها و كيف كان فلا ينافي موافقته المصنف في حصر اقسام البائن في الستة المذكورة وحمل المقابلة الطلاق بعوض في اقسامها وذلك تقسيم الطلاق بحسب انه طلاق وبملاحظة اركان الطلاق من كون المطلقة صغيرة او يائسة او غير مدخول بها او كون الافتداء مفصولا في ماهيته مع كراهتهما فقط او كراهتهما او كون الطلقة ثالثة بعد رجعتين و اما الطلاق بعوض فليس فيما حققناه بل هو عقد على حدة الطلاق فيصح بلا شرط لكل واحد من اقسام البائن والرجعي سواء جعلناه عقدا مستقلا منه جاء تحت عموم اوفوا بالعقود ولشا الروح جعلناه قسما من الهبة او الصلح او غير ذلك **فنقول** اذا عقد الولي لابنته الصغيرة لرجل ثم وجد من هو اصلح لها او كان ذلك الرجل مسكينا او فقيرا او كان عنده نسوان متعددة فاراد الولي تخليصها وتزويجها بمن هو اوفق لها وقال للزوج اطلب منك على ان تطلق ابنتي فاي مانع من جواز هذا الاعطاء ومن جواز قبول الزوج وطلاقه لها سيما اذا اعطاه من ماله ولا يدخل في النهي عن الاخذ من الزوجة المذكورة في الاية وسلم دلالتها ايضا وكذلك الكلام في حق المراة نفسها اذا كانت لها زوج ليست بكارهة له ولكن يتعذر حصول طالب لها اوفق بها منه او الزوج يريد الذهاب بها الى بلدة بعيدة من اهلها وهي تريد مجاورتهم وهل اشترط احد من العلماء في صحة الصلح المعوض كون العوض غير الطلاق او سائر العقود بل الطلاق الاخبار والعموميات تقتضي صحة الهبة على كل ما يصلح للعوض و قد نقلنا التصريح من بعضهم عن اساتذنا المحقق طاب ثراه ان بعضهم استدل للزوم الصلح بانه نوع من الهبة بحسب قصد القربة وان كان لنا فيه كلام وكذلك في الصلح وغيره و

**الحاصل** ان الكلام في الطلاق بعوض بقول مطلق بل انما هو المناسب لا بواب العقود المعاوضة وغيرها الا ترى انهم قسموا البيع على اقسام شتى باعتبارات شتى كالحال والنسيئة والسلف والمساومة والمرابحة والمواضعة والتولية وغير ذلك و لم يذكروا من جملة اقسامها البيع الذي صار لازما بسبب اشتراطه في ضمن عقد لازم وامثال ذلك فالمراد هنا من الطلاق بعوض الذي يذكر في مقابل الخلع سائر افراد الطلاق اذا وقعت في مقابل عوض وتصحيح اما كونه مندرجا تحت نوع من العقود مستقلا او كونه من احد افراد العقود المعهودة وان كان الطلاق جزء من ذلك العقد او شرطا له و الى هذا يشير ما ذكره في المسالك من ذكر احكامه في كتاب الخلع لا لاجل مناسبته لا لانه خلع ويتبعه كلامه في ذلك على حكم مناسبة الذكر في كتاب الطلاق

الجزء وفيها تمام الكلام وقد يعترض عليه بانه لا يخفى ان من اوجب ضم الطلاق مع الخلع والمباراة حكما لا اكتفاء بمجرد العوض وعدّه من شرائط واجرى عليه احكامهما باسرها ولم تجر له عادة بالبحث عن قسم آخر ومن لم يوجب الضم جعل لهما صيغتين احديهما مشتملة على لفظهما والاخرى مشتملة على لفظ الطلاق وجعل احكامهما واحدا الا ما ندر ثم ان هؤلاء اختلفوا في كون الصيغة الاولى طلاقا او فسخا والحاصل ان العادة المستمرة المسلوك بها الى الآن في كلامه **اقول** ومراد الشهيد الثاني في عدة الامكان ان الفرقة الحاصلة بين الزوجين اما ان يكون بالفسخ او الطلاق والفرقة الحاصلة التي يكون بعنوان العوض اما ان يكون بلفظ الخلع والمباراة او يكون بهيئة وضعت لهذا المعنى اعني لفظ الخلع والمباراة او يكون بهيئة وضعت له لفظ الطلاق بكذا كالنذر والعهد اللذين وضع لاحدهما لفظ لله علي كذا وللآخر عاهدت الله بكذا ونحوه وكما ان نتيجة النذر والعهد مختلفة في الاحكام وان اتحدا في معنى ايجاب شيء على النفس لله تم فكذلك الخلع والطلاق بعوض وفي كثير من عبارات الاصحاب تصريح بمغايرتهما مفهوما وصيغة كما مر وقد ترك كثير منها وسيجيء كثير بل كل من صرح بالاتحاد انما مراده اتحادهما في الحكم في الاكثر فقد صرح الشيخ في النهاية بان الخلع ليس بطلاق حقيقة بل هو مما يلحق به كالفسخ واللعان وغيرهما **واما** قوله لكن جرت العادة بالبحث عنه في كتاب الخلع بحق وان كان الطلاق بعوض ليس بخلع في كتاب الخلع ومن جملة تلك العادة انهم ذكروا التسمية بعد الخلع كما مر عن الشهيد في اللمعة وغيره بل هو مقتضى كلام الاكثر حيث يستعمل لفظ الطلاق بعوض في الخلع لمناسبة ملاحظة بينهما وهو كون كل منهما مشتملا على معنى الابانة بعوض وان خالفه في بعض الاحكام مثل ان الطلاق بعوض بخلاف الخلع ويتفرع عليه انه يعتبر تطليقات الثلث ويزيد على احكام الطلاق اعتبار العوض و يلحقه احكام اخر من لحوق الثلث الاعتبار مثل انه يفيد البينونة بسبب لزوم عقد المعاوضة ومنع الرجوع من الزوج فيما يقبل الرجوع ان لم يبطل بطلانه فان ذلك حكم زائد على احكام نفس الطلاق **اذا** عرفت هذا **فنقول** المعترض لم تجر له عادة بالبحث عن قسم آخر فيه ان هذا الكلام اعني كتابة الطلاق عن الخلع والمباراة وجريان حكمهما فيه يبحث عن هيئة الطلاق بعوض واللفظ الدال عليه فان من احكام اجزاء من صيغة الخلع والمباراة ولا يمكن القول بكون حمل الطلاق بعوض عن الخلع او بالعكس من باب حمل المترادفين كما ينادي به اختلافهم في كون الخلع فسخا او طلاقا واذا اعتبر في الطلاق بعوض فهو حينئذ يصير من باب الحمل المتعارف فيفيد ثبوت حكم آخر الطلاق بعوض ومجرد التغاير بين افراد احكام بعينه بحث عن وجود فرد آخر للطلاق بعوض غير الخلع **واما** قوله ومن لم يوجب الضم جعل لهما صيغتين الى آخره ففيه انه ان اراد من الصيغة ما صنع لاجل الدلالة عليه بالوضع الشخصي فيمتنع كون لفظ الطلاق بعوض صيغة لهما وان اراد ما هو من ذلك ومما يفيده بقرينة المقام من باب استعمال الكلي في الفرد فهو مستلزم لاشتراك كل امرين منهما فانا قلنا انا اذا اخبرنا بانسان مخصص بالكلي من حيث انه كلي في فرده من حيث وجوده في ضمنه فهو في حكمها الواجري نحو ذلك الفرد بصيغة المخاطبة فهذا لا يفيد الاتحاد في المفهوم بل انما يفيد الاتحاد في الحكم فالبحث عن ان لفظ الطلاق بعوض اذا استعمل في الخلع والمباراة ولم يكن هناك كراهة فلا يترتب عليه التملك ثم يرجع الى الرجعي فهو بحث عن الطلاق بعوض عن وجه وان كان بحثا عن الخلع من وجه آخر فلو كان **ثمرة** هؤلاء اختلفوا الا هذا الاختلاف لاتضح كشف عن التغاير لان احدا لم يحتمل في الطلاق بعوض كونه فسخا فهذا ايضا من احكام الطلاق بعوض التي ذكروها في هذا المقام انه لا يحتمل كونه فسخا ابدا **قوله** والحاصل ان العادة المستمرة المسلوك بها الى الآن **اقول** قد عرفت جملة من البحث فيه وفي كلام الفاضلين والشهيد في مواضع كثيرة الى ذلك وفي بعضها من كثير من كلماتهم انها مغايرة الخلع للطلاق بعوض بالمفهوم وان ما قد يعبر بلفظ الطلاق بعوض عن الخلع ويفيد مؤداه فهو من باب الاستعارة والتجوز لا انه هو ولو لم يكن اجماع على ذلك كما يظهر من بعضهم او نقل بكفاية عنه لان الاصل عدمه **فمن** المواضع المذكورة ما ذكره في الشرائع في المسئلة الخامسة في النظر الرابع قال لو خالعها وشرط الرجعة لم يصح وكذا لو طلق بعوض فانظر هذه العبارة مخالفة المفهومين ووجه ان كليهما مما يوجب البينونة وهذا شرط يخالف مقتضى العقد المشروع وقد صرح في اول كتاب الخلع ايضا بان الطلاق مع الفدية يقع بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع المقصود ثم قال بحصول البينونة للطلاق مع الفدية مع ولو كان الطلاق العوض المقرون بلفظ الخلع او الخالي عنه وسواء كان مع كراهة الزوجة المجردة عن لفظ الخلع او بدونها الذي هو عقد مستقل ويشهد بارادته الاعم مضافا الى الطلاق اللفظ انه ذكر في اول الكتاب ان الصيغة الموضوعة لافادة مفهوم الخلع بعض صيغ انما هو مثل خلعتك او خالعتك الاشارة فاعتضد وفاديتك وابنتك وهذا الخلاف في بيان الصور عنه الى لفظ الخلع في الجملة مع قطع النظر عن اعتبار التسمية وعدمه ثم ذكر الخلاف في انه هل يكفي لفظ الخلع فقط او يلزم ان يتبع بالطلاق ومراده هنا ان الفرقة هل يحصل بلفظ خلعتك اولا حتى يقول بعده فهي او انت طالق فعلى القول بالاشتراط يكون لفظ خلعتك مجردا عن الطلاق لغوا وعلى القول بعدم الاشتراط فيحصل الفرقة ولكن اختلفوا في انه هل هو فسخ ومفارقة بائنة لا يترتب عليه احكام الطلاق وشرائطه ومن جملتها عدّه من الطلقات الثلث المحتاجة الى المحلل او

في بيان كلام المصنف في المسالك وفي تحقيق صيغة الخلع

تحرير الاعتراض المذكور

كيف صيغة الخلع

في بيان كلام الفاضلين في الخلع

انه طلاق فالاكثر على انه طلاق للنصوص المعتبرة وقيل انه فسخ لعكس وقوع الطلاق بالكنايات فاتضح من كلامه الى هنا بيان ان الخلع هل ينبغي ضم لفظ الطلاق اليه ام لا ومع تمامه بدونه فهل هو طلاق او فسخ و حاصل معناه كنايته الخلع المنضم الى الطلاق والمنفرد عن الطلاق مع تخييرا كونه من النكاح و بقي الكلام في كفاية اداء الخلع بلفظ الطلاق بعوض مجردا عن الخلع فانه لا ريب انه فرق بين بين الطلاق المنضم بالخلع ومع افادته معنى الخلع وبين الطلاق بعوض المنفرد عن لفظ الخلع ولم يظهر مما تقدم الحكم بكونه من افراد الخلع فان مما افاده في الكلام انحصار الخلع في مثل خلعتك على كذا هل يكون من الخلع ام لا و هذا البحث يتصور على وجهين احدهما انه من صيغ الخلع وظني انه لم يقل باحد وان اوهم كلام الشيخ في المبسوط والثاني انه يفيد فائدة الخلع و هو صحيح الذي لا ابدان ينزل عليه كلام الشيخ طبعا من ادعى عليه الاجماع ولو لم يكن دعوى الاجماع على كفايته عن لفظ الخلع وافادته فائدته لما قلنا بجوازه لعدم التوظيف و الى ذلك اشار المحقق في اخر كلامه ويقع الطلاق مع الفدية بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع فمن تامل في كلامه يعلم انه ساق الكلام من اول البحث الى هنا في بيان حقيقة الخلع وصيغة الموضوعة له ولم يكن في كلامه الى هنا من حكاية الطلاق بعوض المنفرد عن الخلع عين ولا اثر وهنا في صدد بيان حكم الطلاق بعوض الذي هو مغاير للخلع بالهبة وان مجرد طلب العوض يجعل الطلاق بائنا و اما انه او تقع في موضع يمكن جريان الخلع فيه بان يختص الكراهة بالمراة فيفيد فائدة الخلع و من جملة فوائده البينونة مع جواز الرجوع اذا رجعت في البذل فهو انما يحتاج الى دليل خارجي ولعله الاجماع فجمع المحقق في هذا البحث اقسام الفراق المشتمل على العوض سواء كان خلعا او فسخا او طلاقا بعوض مجردا عن الخلع والمباراة و الشهيد الثاني في شرح هذا المقام وفسر هذه العبارة بانه اذا وقع مع الفدية سواء كان بلفظ الخلع وقلنا انه طلاق او وقع بلفظ الطلاق وجعل بعوض فانه يقع بائنا لا رجعيا للنصوص الدالة عليه و قد تقدم بعضها و وجهه ورود النص انه معاوضة محضة من الجانبين او شبيهة بها كالبيع والنكاح و من ثم اشترط وروده على عوض النكاح او عوض جديد واشترط فيه قبولها باللفظ من غير فصل وتطابق اللفظين فلو خالعها بخمسين فقبلت بمائة لم يصح كما لو باعه بمائة فقبل بخمسين والاصل في عقود المعاوضات اللزوم لعموم الاية وقوله المؤمنون عند شروطهم ويستثنى من ذلك ما اذا رجعت في البذل فانه ينقلب رجعيا و سياتي البحث فيه انتهى كلامه و له وجه وجيه ثم فرع المحقق على هذا المقام فروعا ثلثة اولها انه لو طلبت منه طلاقا بعوض فخالعها مجردا عن لفظ الطلاق لم يقع على القولين ولو طلبت خلعا بعوض فطلق به لم يلزم البذل على القول بانه طلاق او فسخ الى الطلاق و مراده رحمه من القولين القول بان الخلع المجرد فسخ او طلاق فان الطلاق يقع به البينونة اجماعا ويكون جزءا من المجموع الخلعي لا عوض فيه من الخلاف فان قلنا انه فسخ فكونه خلاف ما طلبت ظاهر وان قلنا انه طلاق فكذلك ايضا لان الخلع مخالف لما طلبت لاختلاف حكمهما واما في صورة العكس فهكذا لزوم على القول بكون الخلع المجرد فسخا فلا اشكال فيه بما طلبت ويقع رجعيا فانه غير مشروط بالعوض ولا بالتماسها او رضاها او فيه تامل واما اللزوم على القول الاخر فلانه ليس باقل من زيادة حيث انه يجب عليه ترك المخالفة فيه وفيه نظر لعدم كفاية احد نوعي الطلاق عن الاخر وكون الطلاق اعم منه لا يكفي في تحصيل الخلع في ضمن ما حصل من الطلاق بعوض المتحقق في الخارج وهذا الاشكال لخصوص الانفكاك الضمني الطلاقي يظهر اذا تامل التامل مدخلية في المقام و اما استشهده بهذا التفريع فيظهر من مقابلة الخلع بالطلاق بعوض سيما في صورة العكس فان قولنا ان الخلع طلاق او مفتقر اليه ان الطلاق المحمول هو الطلاق بالعوض كما لا يخفى لا مطلق الطلاق حتى يكون مصداق الحمل عليه والحمل ليس بحمل ذاتي بل متساو في الانفكاك وان يكون الطلاق بعوض فردا اخر غير الخلع فهذا يدل على انه اعم من الخلع لا انه هو كما لا يخفى بل نقول ان كل من قال ان الخلع المجرد من لفظ الطلاق طلاق لا فسخ وهم الاكثرون بل من القول باعتبار الطلاق او بعوض من الخلع اذ مقتضى قولهم انه طلاق اتحاده معه في الوجود مع الطلاق كما في قولنا الانسان حيوان لا كونهما موجودا واحدا كما هو مقتضى الحمل الذاتي في مثل هذا زيد بعد صدق زيد في الخارج للمخاطب و لا ريب في ان الطلاق المحمول الذي هو في مقابل الفسخ اعم من الخلع لتحققه في الرجعي وغيره ولما لم ينفك الخلع عن العوض فيلزم ان يكون الطلاق المحمول عليه طلاقا مقرونا بالعوض وان لم يكن العوض من مقوماته ولوازمه كما في الهبة المشروطة فيها العوض من افراد الهبة المطلقة المعرفة بانها تمليك عين مجردا عن العوض والقربة فكانهم قالوا الخلع طلاق مقرون بعوض و لازم هذا التحقق فهو الطلاق المقرون بالعوض اعم من الخلع مطلقا وذلك لانهم ليسوا في مقام بيان ان الطلاق المقرون بالعوض خلع بل مرادهم بيان ان الخلع طلاق يترتب عليه احكامه لا فسخ لا ان الطلاق المقرون بالعوض خلع من باب الحمل الذاتي كما من باب الحمل المتعارف بان يتحقق الخلع في ذاته في ضمن الطلاق فانهم لا يقولون بهذا بل يقولون ان كل خلع طلاق سواء تجرد عنه او قارن به و لما ان لفظ التسطير لو يكذا من اقسام الخلع كما ذكره فعلمنا انه يفيد فائدة الخلع لا انه هو ولولا ظنية الاجماع ونقل ما قلنا بكفايته عن الخلع فضلا عن كونه هو فاتضح بما ذكرنا غاية الوضوح فساد ما ذكره في شرح النافع من ان الطلاق بعوض هو الخلع او من اقسامه و نسبه الى المتقدمين والمتاخرين ادعى منه ان الاكثرين قالوا ان الخلع المجرد انه طلاق لا فسخ ثم من الطلاق وبان فيه بطريق الاولى كون المقرون

بالطلاق منه طلاقا فالذي تعاطوا الذكر في حكاية كونه طلاقا او مع اقترانه بالطلاق ايضا على احتمال انما كون لفظ انت طالق على كذا مجردا عن لفظ
الخلع هل هو خلع ام لا فالبين في هذا المقام متوجعين ولا انه بل هو مسئلة اخرى نذكرها في كتابنا هذا الفرق من الخلع مع اجتماع سائر الشرائط من
الكراهة المختصة بها وغيرها ام لا وهذا هو الذي ذكروها بعد قولهم انا خالعتها او الاخلاق ملتمنة الى اخره وقد اشرنا سابقا اليه يعني لو قصد
ايقاع الخلع الذي تحققه مشروطا بالكراهة بلفظ الطلاق فهو كما لو اوقعها بلفظ الخلع في عدم الوقوع مع ملازمه الاخلاق ولا يملك الفدية ولكن هنا
فرق اخر وهو انه يقع الطلاق رجعيا في الاول دون الاخر لانه يمكن تملك الفدية بالطلاق مع عوض مطلقا وقد اشرنا سابقا الى كلمة الشهيد
الثاني في ركعن ذلك وبالجملة تما ذكره السيد محمد ره في شرح النافع بعدما نقل كلام فخر المحققين المتقدم ذكره حيث قال ورد اعليه ان الطلاق
بعوض من اقسام الخلع كما صرح به المتقدمون والمتاخرون من الاصحاب فلا يرد نقضا عليه لا يرجع الى محصل كما عرفت وستعرفه وما افاده في كلامه وجه
بان فرضنا انه اذا كان الطلاق بعوض من اقسام الخلع ولا يصح الا بشرائطه ويقع الخلع به مجردا وبغيره فاي داع الى تكلف اخراجه عن هذا الخلع وتقييد
كلام العلامة وتطبيقه على حد نفسه ولا سيما مع تردد العلامة في القواعد في الاكتفاء بمجرد الخلع وحيث كان هذا من المطالب الا انه لا امر فيه يغفل
فلا يبقى ابتناء الاحكام والفتاوى على ذلك كما هو ظ **اقول** قد عرفت سابقا منع كون الطلاق بعوض نفس الخلع وتزيدك هيهنا بان لفظ الطلاق
بعوض يحتمل له معنى اصطلاحي ومعنى لغوي فان اعتبر معناه الاصطلاحي فلا ريب انه معنى كلي لكون كل من المضاف والمضاف اليه كليا والكل منهما معنى حقيقي
كلي فالطلاق معناه هو ازالة النكاح بلفظ طالق وبعوض معناه كون ذلك في مقابل شيء اخر ولا ريب ان هذا المعنى يباين الخلع واعم منه مطلقا فكيف
يكون اخص من الخلع حتى يصير قسما من اقسامه **وان** قلت انه بينهما عموم من وجه **فهو** ايضا يكفينا لان كون الطلاق بعوض اعم من الخلع من وجه
يستلزم لوجود فرد اخر لغير الخلع فمراد الجماعة اخراج ذلك الفرد الاخر **وان** قلت الطلاق بعوض بالمعنى الاصطلاحي معنى كلي لا فرد له كثيرا الا
البارى ولكنه استعمل مجازا في الخلع بناء على ما استلزام المجاز الحقيقة **فهو** قول بالنقل عن معناه الاصطلاحي عرفا ولغة والاصل عدمه مع ان هذا في
فيصير الحاصل ان هؤلاء الفحول حصر في تعريف الخلع يصير لغوا اذ هو لحصر ارضا لا وجود له ولا ثمرة فيه وننزه ساحة هؤلاء الفحول عن مثل ذلك لازم
وان اعتبر المعنى العلمي بان نقول لفظ الطلاق بعوض اسم او وضع الخلع فهو من اقسام الخلع بمعنى انه من الالفاظ الموضوعة المرادفة للفظ الخلع فيه
ان الاصل عدمه لا بمعنى الاحتراز عن المرادف فهو كما لو وضع عمرو زيد الابنه وكان لابي عبد الله ابن زيد هو الولد الذي واراد عمرو تسمية ابنه بزيد مختارا
بتقييد تسميته بزيد عن ابي عبد الله فهو في معنى ان لفظ زيد غير لفظ ابي عبد الله وهو مع ما ذكرنا سابقا من ان الحدود انما هي للماهيات والاحتراز في
فردها ايضا انما يكون عن الماهيات لا يليق بمثل هؤلاء الاعاظم ممن نقلنا عنهم وممن لم ننقل عنهم من الخاصة والعامة فكيف يجري تحميل كلام مثلهم
على مثله ويتوهم هذا انزاع لفظي هذا لما سيعلم بما نقلنا عن المحقق في كلامه وكلام العلامة في كتبها ايضا اشارات لا يخفى على المتتبع **الموضع الثاني**
انه قال بعد العبارة التي نقلنا عنه في شرح قول المحقق ويقع الطلاق مع الفدية بائنا وان انفرد عن لفظ الخلع واعلم انه مع اشتراك الخلع والطلاق في
بعوض في هذا الحكم يفترقان بان الخلع يختص بحال كراهة الزوجة خاصة كما انفردت المباراة بكون الكراهة منهما واشتراط كون العوض بقدر ما وصل
اليها منه بخلاف الطلاق بالعوض فانه لا يشترط فيه شيء من ذلك فكان التخيير بين مع ما ذكرنا ان المقصود من الخلع او لا خصوصه اشتباها انه الى الكراهة
والخلاف فيهما وفيه ما عرض عليه وانه اذا كان ذلك يعني كون الطلاق بعوض مغاير الخلع فما بال الاصحاب لم يذكروا احكام هذا العوض وهذا النوع
والطلاق الواقع فيهما فلو كان ما ذكروه من عادة الاصحاب كما قال في اول الكتاب لكان يجب عليهم بيان ذلك كما هو ظ **اقول** ليس هذا طلاقا خاصا ولا
نوعا خاصا ولا نوعا من انواع الطلاق حتى يذكر خواصه بل هو جنس يطرد على الطلاق باقسامه والمبيان فالعوض هو التراضي لا غير كسائر العقود
ما افقتا عادتهم هنا هو بيان ان اللفظ الدال على هذا العقد من حيث هو هذا العقد يكون في الخلع ومراد الشهيد الثاني فان هذا العقد لا يشترط
فيه الكراهة وان كان قد يتحقق في ضمن ما يشترط فيه الكراهة فاذا كان المبيان فيعوض هذا العقد هو التراضي فلا حاجة للاصحاب الى التعرض لحال
بيان العوض وقدره وقد بينا اعتراضنا على ما ذكره من مغايرة الخلع الطلاق بعوض بان ترجع قال شيخنا المحقق وغيره فيما اذا طلبت منه خلعا بعوض فطلق
بها انه ان جعلنا الخلع طلاقا او مفتقرا الى الطلاق فلا شك في لزوم البذل لانه اتى بما سألته وزيادة وهذا يقتضي الحكم بلزوم البذل لا يستقيم على تقدير المغايرة
بل انما يستقيم على تقدير العينية اذا جعل الخلع قسمين يجعل الطلاق بعوض قسما منه بحيث لا يصح بدون الاشتراط كما هو المعروف فيكون المرأة قد طلبت
البينونة الحاصلة بالطلاق بعوض منفردا او مع الصيغة واختار الزوج الاول واما اذا جعل الطلاق قسما مستقلا بنفسه لا يجتمع مع الكراهة على
سبيل الاشتراط فلا يلزم البذل للمخالفة وان فرض اتحاد الفائدة في القسمين انتهى قوله والتمسه بزيادة منظور فيه لما ذكره المحقق والعلامة ويجب تركهما
لان موضوع المسئلة انما طلبت منه خلعا بعوض فطلق بما طلبت بطلاق منفرد عن الخلع كما هو منطوق العبارات والمسئلة المقابلة لها هو ما يأتي

في تعويض كلام فخر المحققين [illegible] الى العرف [illegible]

الكلام في الموضع الثاني من كلام الشهيد الثاني ره

[illegible] عن الطلاق بعوض



الخلع بالطلاق شرح قوله لانها انما التمست زيادة فاسد ايضا لانها طلبت الخلع الصحيح فاذا بني على انه لا يقع بالخلع الا مع الطلاق وقد حصل هو في
ذلك فلم يات بالزيادة بما التمست زيادة فاسدة ايضا لانها طلبت الخلع الصحيح فائتلاف المركب وكان يحصل الغرض بالفرد الاخر بناء على ان الخلع
يحصل بكل من الامرين اقول ولا يخفى ما فيه فالمراد من الموضوع في قولنا الخلع طلاق هو المفارقة الخاصة الجامعة المخصوصة التي يسمى خلعا من
المحمول هو الطلاق العام الذي هو في مفهومه كلي في مقابل الفسخ الذي لم يؤخذ في مفهومه كونه جامعا للشرائط المعهودة ولا عدمه وخلافهم في ان الخلع
المجرد هل هو طلاق او فسخ انما هو بعد تتميم شرائط الخلع من اختصاص الكراهة بالزوجة وكون الفدية باختيار الزوج في مقدارها وغير ذلك في
بعد جميع ذلك اختلفوا في انه طلاق او فسخ فيستقيم الحكم بلزوم البذل وان جعلنا الطلاق بعوض اعم من الخلع ايضا انه طلب الخلع الجامع للشرائط
بقرينة المقام والحاصل ان طلب الزوجة الخلع الذي هو طلاق بالمعنى العام المقابل للفسخ لا يستلزم طلبها الطلاق الخاص المشروط بشروط الخلع من
حيث ان اعتبار الشرائط داخل في مفهومه حتى يلزم ان يكون اداء الزوج للطلاق بعينه بعنوان الطلاق الخاص الماخوذ في مفهومه ذلك قوله ثم قوله
انتهى بزيادة منا الى اخره اقول ولعله اراد التنبيه على غفلة المحقق عن الفرق بين القولين اعني القول بكفاية صيغة الخلع مجردا عن الطلاق والقول
بلزوم ضم الطلاق حتى يتحقق حقيقة الخلع وان تجرد الطلاق بعوض في جواب طلب المرأة الخلع ليس اجابة لملتمسها على الاطلاق بل لابد من تفصيل
فان قلنا بكفاية لفظ الخلع فقط وقلنا انه طلاق بعوض جواب لملتمسها لكفاية الطلاق بعوض عن الخلع كما هو المشهور لا خلاف فيه فهو متم
يفيد فائدة الخلع له مرتبة مرتبة الخرء لكون ذلك طلاقا بالاتفاق بخلاف لفظ الخلع فقط فانه خلاف في فهو بعينه الخلع وبشبه الى ... واما لو
قلنا بان حقيقة الخلع لا يتحقق الا بانضمام الطلاق فالطلاق بعوض وان كان يفيد فائدة الخلع وكونه طلاقا ولكن لفظ خلعتك على كذا وانت طالق
مشتمل على مزية ليست في الطلاق اذ قد يكون منظور المرأة التاكيد في امرها بان يصرح بلفظ الخلع ايضا وان لم يتم الخلعية الا بانضمام الطلاق فاذا
اجابها بلفظ الخلع مع انضمام الطلاق فاجاب ملتمسها بخلاف ما لو اقتصر على الطلاق بعوض ويمكن بعيدا ان يكون مراده ان المحقق ايضا اراد ذلك
اراد من الطلاق بعوض القدر المشترك بين القولين ليشمل الطلاق بعوض فقط بناء على القول الاول ولفظ انت طالق بعد خلعتها بناء على القول الثاني
ولا اظهر هو الاحتمال الاول وحاصل ارتفاع خلافهم في كون الخلع طلاقا ام لا انما هو في الخلع المجرد واما الخلع المنضم بالطلاق فهو طلاق بلا خلاف
لاعتمادهم في الطلاقية على القيد والمقيد تم الخلعية مستقل في افادة الطلاقية فاذا قلنا ان الطلاق بعوض ينوب عن الخلع فعلى القول بلزوم
الانضمام انما ينوب عن الخلعية المستفادة من المقيد بالقيد لا على نفس المقيد فلابد في اجابة الملتمس على هذا الخلع منضما بالطلاق واصل المحقق ...
الانضمام يمنع من كون الطلاق بعوض بدلا عن الخلعية والطلاقية معا الموضع الثالث ما ذكره في شرح كلام المحقق لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم
يصح الخلع ولم يملك الفدية ولو طلقها والحال هذه بعوض لم يملك العوض وصح الطلاق وله الرجعة فانه قال بعد بيان حكم الخلع مع عدم الكراهة واما
الطلاق بعوض فمقتضى كلام المصنف والجماعة كونه كذلك لاشتراكهما في المعنى بل عده في المبسوط خلعا صريحا حيث قسم الى واقع بصريح الطلاق والى
واقع بغيره وجعل الاول طلاقا وجعل الخلاف في الثاني فهل هو طلاق ام لا وهذا ان كان اجماعيا فهو الحجة والا فلا يخلو من اشكال لان النصوص
انما دلت على توقف الخلع على الكراهة وظاهر حال الطلاق بعوض انه مغاير له وان شاركه في بعض الاحكام انتهى كلامه ره وقد قدمنا الكلام في
توجيه ما يوهم من التنافي واحتمال تغفلة فيما نسب الى الاصحاب على الاطلاق واسند ذكره في المبادات فلا تعيد اذ نحن لا ندعي حصر تصحيح ما ذكره ره ولا نعتقد
لتصحيح كل ما ذكره لان غرضنا تحقيق المسألة وبيان ما افهمنا لا تخص تصحيح في الجملة ومنهم المحقق الاردبيلي ره والبيضاوي في تفسيره في كتاب ايات الاحكام
قال البيضاوي واعلم ان ظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا بجميع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيد ذلك قوله ص
ايما امرأة سالت زوجها طلاقا من غير باس فحرام عليها رائحة الجنة وما روي انه ص قال لجميلة ان تردين عليه حديقته فقالت اردها وازيد عليها
فقال عم اما الزائد فلا والجمهور استكرهوه ولكن نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساده وانه يصح بلفظ المفاداة فانه تعالى سماه افتداء
واختلفوا في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ او طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها فان تعقيب الخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي ان
يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض شرح المحقق الاردبيلي ره وفيها ما
لانها تدل على ان الاخذ من المرأة لتخليص نفسها لا يجوز الا مع الكراهة وايضا معلوم عدم الجواز من غير شقاق بل وقوعها ايضا في الخارج انما كان
ان يكون ذلك لانها على حصوله من الجانبين او المرأة فقط والرجل شرح او دل عليه بعد حصره وتاييد مطلب بالخبرين وكذا على سائر شرائط الخلع
وجه وجيه لا نطيل بذكره الى ان قال وايضا كون الخلع طلاقا كما قال والاظهر انه طلاق الى اخره غير ظاهر ودليله قياس في اللغة وهو على تقدير صحته
لا يصح في اللغة الى اخره ما ذكره فاما دلالة كلام البيضاوي على مغايرة الطلاق بعوض للخلع فظاهر واما دلالة كلام المحقق الاردبيلي ره فمن جهة

الشرائط

فالطلاق

الخوف لاجل عدم جواز العقد للمرأة لذلك الاسم

وفيه تحقيقات نفيسة جليلة

الاول تقرير لما ذكره البيضاوي متعلق بمغايرتهما او بتعليله بمنع جواز المغايرة والثاني في قوله لا عدم جواز العضد الموقر لذلك الا مع الكراهة فانه
يدل على انه تجويز تخليص المرأة نفسها بعد تميز ذلك بعد الكراهة ولو كان دالا على تجويز الخلع بطريق الاولى ومن العجب ان بعضهم نسب الى البيضاوي انه
يكشف عن اختصاص اخذ عوض الطلاق من المرأة في الخلع والمباراة وكانه نظر الى قوله قبل ذلك حيث قال ثم اعلم ان صريح الاية يدل على جواز اخذ شيء
من مهورهن بل جميعها الصلين من المهر والنفقة والعطايا باقيد على لزوم الهبة للزوجة وكاسترجاع الثياب التي اعطوها للكسوة وان بعث [illegible]
وطلقن الا بعوض الخلع فهو يشعر ان ظاهرها تقييد جواز عقد اقامة الحدود من الجانبين فيكون الباس اخص من الجانبين وليس ذلك بشرط الخلع [illegible]
الا ان يحمل على انه يخاف الزوج من انها لو خرجت عن حبال الزوجية والشرع يحرج هو ايضا وكذلك ذلك الاية غير شرط في الخلع عند الاصحاب كما
هو المذكور في محله بل الشرط ظهور بغض الزوجة فقط مثل ان الشرع يحرج هو بقول لا اغتسل لك من جنابة ولادخلن على فراشك من تكرهه [illegible]
فيصلح حمله على المباراة لا الخلع فتامل كلامه وانت خبير بان كلماته التي نقلناها عنه في الرد على البيضاوي صريحة فيما ذكرنا او كالصريح ولو سلم
ظهور ما نقلت لهنا فيما اراد فلا ينافي التصريح مع انه لا ظهور فيما سواه واما الاستدلال بعنوان الاية على تحريم اخذ العوض عن الطلاق الا في الخلع كما
صدر من بعض الافاضل العصر ومن تقدم عليه فظني انه لا تمام بيان ذلك ان ههنا [illegible] اليها فيما اعلم وهو ان اغلب استعمال الاخذ
الاخذ مبنية على التناول الابتدائي [illegible] من الاخذ كالغاصب واهل النوال واهل الشرع في اخذ حقوق الله او على سبيل الغلبة
والتسلط مثل خذ من اموالهم صدقة وقوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه
بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والماخوذ في المعاملات على وجه التراضي وطيب النفس لا يسمى اخذا بهذا المعنى ولذلك
ترى الاسير [illegible] فيما يناسب هذا الاستعمال خذوه فغلوه [illegible] ولا تاخذ في الله لومة لائم ولا تاخذه سنة ولا
نوم اذ لو لم يعتبر الغلبة في مفهوم الاخذ لكان المناسب تقديم النوم على السنة لان الترقي في بيان عموم النفي انما يحصل بذلك وقوله تعالى
ما اتيتم [illegible] اشارة الى ان المراد [illegible] في نفس الامر وان لم يكن [illegible] في الحال [illegible]
ظاهرا ولو كان المراد الاخذ في الاية الذي يعتبر فيها اطلاق التناول والتسلط لما جاز اخذ المهر من الزوجة لو وهبت او ابرأت [illegible] وقد قال تعالى فان طبن
لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا ولا ريب ان [illegible] بعوض المهر طيب انفسهما بعد كراهة المرأة لزوجها بل لغرض اخر [illegible]
[illegible] لو كان العوض من مال المولى كما اشرنا سابقا [illegible] عليه انه طلاق بعوض [illegible] في تعريف الخلع والحاصل
ان الظاهر من الاية هو الاخذ الابتدائي [illegible] بدون طيب نفس الزوجة [illegible] في عوض الطلاق لاجل تخليص نفسها [illegible] طيب النفس بل [illegible]
[illegible] من جهة كراهتها [illegible] في المعصية [illegible]
[illegible] ان الاية [illegible] في عدم جواز اخذ المهر وغير المهر من طيب نفس الزوجة الا في الخلع مما لا يجوز الاخذ بوجه من الوجوه الا في
الخلع واعجب من ذلك العجب ما ذكره بعض [illegible] حيث نسب الى البيضاوي [illegible] ان الظاهر تقييد جواز الاخذ لحصول خوف عدم اقامة الحدود
وسكت عن ذكر قوله من الجانبين [illegible] ان الاية ظاهرة في المباراة لا الخلع [illegible] والحاصل ان النهي عن الاخذ
في الاية [illegible] الاخذ اذا وقع على وجه [illegible] على التراضي [illegible] هذه الاية من قبيل النهي في الاية الاخرى اعني قوله
تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية [illegible] ان يكون توهم الازواج في جواز اخذ المهر حين استبدال زوج مكان زوج [illegible]
استيفاء تمام الاستمتاع فاذا ارادوا الرجوع [illegible] وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض
[illegible] البضع بالافضاء واما التفصيل من جانبهن [illegible] الاخذ من المختلعة لاجل [illegible]
الى [illegible] ولا تفضيل الزوج [illegible] وان لم يكن طيب نفسهن [illegible] طيب النفس هو
الشهوة والموافقة للطبع [illegible] وان كان بذل المهر منافرا للطبع بها والفرق بين الشهوة والارادة [illegible]
والكراهة فان قلت نعم لا يدل الاية على حرمة ما اخذ من باب الطلاق بعوض في غير الخلع والمباراة ولكن الصحة يحتاج الى دليل والاصل عدم
الصحة قلت [illegible] الكلام [illegible] انما يصح الطلاق بعوض المبتني على طيب النفس [illegible]
فيما لو حصل كراهة ولم يبلغ حد الكراهة المعتبرة في الخلع [illegible] حقيقة الحال [illegible]
الطلاق بعوض في غير الخلعين [illegible] الكلام [illegible]
[illegible]

الشاطئ حيث وافق الشهيد الثاني ره في بعض المواضع وخالفه في شرح النافع في بعض آخر ولعله كان في بعض العنوانات الذي لم يوجد في شرح النافع كان ناظرا الى المسالك واختار مختاره وفيما وجد من العنوان في شرح النافع تابعه غفلة عما اختاره اولا وقد وجدنا بالتتبع انه ره غالبا يوافق مختار صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي ره وان انفرد بالعنوانات ونحن نذكر مواضع كلماته المختلفة فقال في اول كتاب الخلع والمباراة انهما يفترقان في امور ويشتركان في كونهما فرقة حاصلة بعوض قد يكون بلفظ الخلع والمباراة فيلحقهما احكامهما وقد يكون بلفظ الطلاق فيلحقهما احكامه والظاهر ان المراد بالاحكام الخلع والمباراة انه مع تحققهما فلا يسقط بالذات عن البينونة بخلاف الطلاق فانه ينقسم بالذات الى البائن وغيره ويشترطان بالذات الى البائن وغيره ويشترطان بالذات والمهية والقبلية مع اختلافهما في تعيين المقدار في المباراة دون الخلع بخلاف الطلاق ويشترط فيه الكراهة من الزوجة او الزوجين بخلاف الطلاق فان الخلع مما وقع الخلاف في كونه طلاقا او فسخا بخلاف الطلاق وان الطلاق مما يعتبر في الطلقات الثلث اتفاقا بخلاف الخلع فانه لا يجري من الطلاق حيث لا يراد به الخلع وان الطلاق لا يشترط بانضمام شيء اليه اتفاقا بخلاف الخلع فاختلف في اشتراطه باقترانه بالطلاق وبخلاف المباراة فانهم اتفقوا على اشتراطها باقترانها بالطلاق الى غير ذلك من الاحكام **واما** اذا ارجعنا ضمير احكامه الى الطلاق بعوض كما هو مناسب بالمقام فلازم كلامه ره ايضا اختلافهما في الاحكام **نعم** يشكل في الحكم الاول اذا قلنا بان الطلاق بعوض ايضا يفيد البينونة بمعنى عدم صحة الرجوع مع حرمته كما يظهر من الشهيد الثاني واما على ما سلمنا من صحة الرجوع وان حرم فيختلفان ايضا **و** بالجملة كلامه ره كالصريح في مغايرة الطلاق بعوض ومغايرته في الاحكام مع الخلعين وليس المغايرة بمحض اللفظ **و** اما ما يتراءى من اباحة احكامه فيما يعتبر في صيغة الطلاق وغير ذلك مما ذكره في محله فهو غير صريح في عدم ثبوت بعض احكام الخلع والمباراة فيه كصحة المطلقة الفدية الا مع الكراهة **اقول** ما ذكر في كيفية صيغة الطلاق فهو في احكام الطلاق من حيث هو طلاق بعوض والكلام في الصيغة هو مثل انه لا يصح تعبير بلفظ طالق من سائر الكنايات ونظير هذا الحكم ايضا مذكور في الخلع فكما ذكروا انه لا يجزى في الطلاق مثل اعتدي وحبلك على غاربك فقد ذكروا ان الخلع لا يجزى بمثل فاسختك وابنتك فلم يحصل المغايرة بذلك **و** ايضا ظاهر قوله ملحوق بهما احكامهما او يلحق بحكمهما المغايرة في الاحكام والمحتاج في التصريح بها ينفعنا فيه **و** الحاصل ان مراده ره هنا هو ما ذكره في المسالك حيث قال بعد ذلك **و** الظاهر انه يقع الخلع بقوله انت طالق على كذا كما صرح به جماعة من الاصحاب **و** هذا الكلام كالكلام غيره من الاصحاب مشعر بمغايرة الطلاق بعوض الخلع فانهم ذكروا انه يجزى بمنزلة الخلع وكأنه متردد في كونه خلعا فيحتمل كونه طلاقا وان جامع شرائط الخلع **ثم** قال واذا وقع الطلاق مع الفدية سواء كان بعد لفظ الخلع او اتبع بالطلاق ام كان بلفظ الطلاق فانه يقع بائنا للنصوص **قال** الشهيد الثاني واعلم انه مع اشتراك الخلع والطلاق بعوض في هذا الحكم يفترقان بان الخلع يختص بحال الكراهة من الزوجة خاصة كما انفردت المباراة بكون الكراهة منهما واشتراط كون العوض بقدر ما وصل اليها منه بخلاف الطلاق بالعوض فانه لا يشترط فيه شيء من ذلك فكان الغيبة بسبب افادته المقصد من الخلع اولى خصوصا مع اشتباه الحال في الكراهة واختلافهما فيها وهو تصريح انتهى كلامه ره **و** هو صريح في موافقته الشهيد الثاني ره واعلم ان في قوله ره للنصوص مسامحة وتبع في ذلك الشهيد الثاني في الاستدلال بالنصوص وبين قوله ووجهه ولما النص في مخالفته الخ مراده من الاستدلال لان انما هو الخلع واكتفى في الطلاق بعوض بما ذكره اخيرا من القسمات بحمل او فحوى العقود وغيره ومثله في كلامهم كثير **و** يمكن ان يكون مراده في الكفاية التغليب فاراد بالنصوص ما هو اعم من النص الصريح وظواهر العمومات **و** لو تنزلنا على ان مراده موافقة السيد محمد ره من اختصاص الطلاق بعوض بالخلع ففيه الاضطراب في كلامه سيما مع انتصابه لهذا الكلام بما نقله عن المسالك بعد واستوجهه **ثم** قال بعد ذلك لو خالعها والاخلاق ملتئمة لم يصح و لم يملك الفدية لا اعرف فيه خلافا ولو طلقها والحال هذه بعوض فالمشهور انه لا يملك العوض **و** يدل عليه عموم الاية والاخبار في الروضة والمسالك ان الطلاق بالعوض لا يعتبر فيه كراهة الزوجة بخلاف الخلع **و** هو غير جيد **و** ذكر بعض العلماء انه لا يعرف له موافقا وهل يقع الطلاق رجعيا على هذا التقدير **قال** الفاضلان نعم وفيه اشكال لان الطلاق الرجعي غير مقصود ولا مدلول عليه باللفظ واستوجه بعض المتأخرين وقوع الطلاق بائنا لا من جهة وهو غير بعيد انتهى كلامه ره **و** هذا صريح في متابعة السيد محمد ره **و** الظاهر ان مراده من بعض العلماء هو وكذا من بعض المتأخرين **ثم** قال في المباراة انها طلاق بعوض مترتب على كراهة كل من الزوجين صاحبه الى ان قال فلو اقتصر على قوله انت طالق بكذا صح وكان مباراة كما صرح به جماعة من الاصحاب انه هو عبارة عن الطلاق بعوض مع منافاة بين الزوجين اذ الطلاق بعوض ليس قسما خارجا عن الخلع والمباراة بل انما هو خلع او مباراة فان قصد الخلع مع اجتماع شرائطه وقع خلعا وكذا لو قصد المباراة مع اجتماع شروطها وان طلق بالبينونة ويجوز انصرافه الى كل منهما عند اجتماع شرائطهما ولم يجمع شرط احدهما انصرف اليه وان انتفت شروط كل منهما فان قصد احدهما انصرف اليه وقد لا ينصرف والظاهر انه يقع بالطلاق وان لم يقصد باحدهما فاستوجه في المسالك صحته لعموم الادلة الدالة على جواز الطلاق مطلقا وعدم وجود ما ينافي ذلك في خصوص البائن **و** استشكل بعض المتأخرين بان المستفاد من الادلة

والفرق بين الخلع والطلاق بعوض

هذا اذا ارجعنا ضمير احكامه الى الطلاق ولكنه اجنبي بالمقام

بهما احكامهما

جمع الشهيد الثاني

بالعوض عن الخلع

الشرعية انحصار الابانة بالعوض في الخلع والمباراة وانما جوزنا الطلاق بالعوض في الخلع والمباراة لصحة اخبار احدهما عليه ولولا ذلك لا شنع الحكم بعضه لانتفاء الدليل عليه ولنا انه في كلامه ره ضمنها هنا اليه وافق السيد محمد ره مع نوع تردد وقد ذكرنا ما عندنا من تحقيق المقام في هذا المرام حيث ذكرنا عقد الشهيد الثاني ره فلا نعيده بل غاية ما بلغه النظر القاصر في جميع اقوال العلماء القائلين بمغايرة الطلاق بعوض مع الخالعين وذكر الادلة على هذا المقصد المهم العين المنقح في كلام اكثرهم واما القائلون بالاتحاد فقد عرفت ان اول من اقدم في هذا المضمار هو الفاضل السيد محمد ره في شرح النافع وقال انه لا يتحقق الطلاق بعوض الا مع كراهة الزوجة او الزوجين وان القول بصحته بدونها من متفردات جده ره وقد نقلنا كلمات ما فيها من التفصيل ثم بعده الفاضل الاصفهاني في شرح القواعد حيث انه بعد ما ذكر عبارة العلامة في القواعد يقع بلفظ الطلاق ويكون بائنا مع ذكر الفدية وان تجرد عن لفظ الخلع قال في جملة شرحها فليس هذا نوعا من الطلاق ومغايرا للخلع لاشتراط فيه الكراهة كما قيل فان النصوص من الكتاب والسنة صريحة في النهي عن اخذ الفدية الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله **اقول** ولعله عرض بذلك الى الشهيد الثاني ره وقد نقلنا كلماته فان اراد في صورة قصد الطلاق بعوض الخلع فهو مسلم واما لو لم يقصد **ففيه** منع ظ كما عرفت وستعرف **قوله** فان النصوص من الكتاب والسنة الخ **فيه** ان غاية ما يستفاد من الكتاب والسنة انه اذا كانت المرأة كارهة للزوج بحيث يجب تخليص نفسها من يده فتشتري نفسها بشيء كانها مأمورة بخلاف الفضل فتشتري نفسها بشيء فجواز الاخذ حينئذ على سبيل الاهداء لتخليص نفسها موقوف على ثبوت الخوف من ان لا يقيما حدود الله ويخالفا احكام الله **والحاصل** ان جواز الاخذ منها من باب تسليمها تخليصها من الشقاق انما يكون في صورة الخوف من عدم اقامة الحدود لانه لا يجوز تطليق المعاصية فاذا المرأة تحب زوجها بل يصعب عليها مفارقته لكن الزوج يريد ان يسافر بها الى بلاد الغربة ويصعب على الزوج ايضا مفارقتها لكن بسبب صعوبة الغربة عليها او صعوبة مفارقتها على ابويها ترضى بان تبذل مهرها ويطلقها في عوضه فليس في الايات والاخبار ما يدل على اشتراط ذلك بخوف عدم اقامة الحدود حينئذ ولا اثر فيه صحة هذا الطلاق اما لانه داخل في عموم اوفوا بالعقود لانه عهد موثق او لانه هبة مشروطة بالعوض او غير ذلك مما مر اليه الاشارة **وهذا** الوجه مما يستفاد من كلام المحقق الاردبيلي ره **وقد** نقلناه سابقا والظاهر ان نظر المحصل قوله فيما ذكرنا بتقييد الجرح الا بمسوق ان المنع من الاخذ في صورة عدم الاهداء والتخلص عن الشقاق لا يجوز الا في صورة الخوف من عدم اقامة حدود الله فلا تعرض لحال المنع من الاخذ في صورة الامتناع او الامتناع عن اخذا حصل بسبب طلبه لذلك ويريد علية المنع عن ذلك لان الاصل في العام عدم التخصيص الا بما ثبت والمسلم التخصيص به صورة الاهداء مع الخوف المذكور وهو الخلع ويبقى الباقي تحت المنع **والاولى** التمسك في منع دلالة الاية بما نقله في تحقيق معنى الاخذ من ملاحظة الطلاق المترتب عليه كما يتوهم من جهة عدم تمامية الاستغناء وغير ذلك الا في صورة كراهة الزوجة وخوف عدم اقامة حدود الله فانه يصح الاخذ فيه بخلاف ما لو لم يكن من ملاحظة التناكح عنها بالذات بل بالقصد كما لو بذلت المرأة شيئا او وهبت لزوجها لطيب نفسها من دون كراهتها للزوج لغرض صحيح كما مر فان الطلاق حينئذ تابع البذل وهو معلوم لا الزوجان الاصل في العقد الايجاب والقبول من توابعه ومن ثم انه **لا يقال** ان الخلع ايضا كذلك لان المرأة تبذل المهر لان يطلقها وتشتري نفسها وتخلصها **لانا** نقول مقصودنا من العلة هنا هو الباعث على الفعل والعلة الغائية والا فلم تبذل شيئا لزوجها **والحاصل** ان الكلام في الاية نظير الاية التي قدمناها سابقا من قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج واتيتم احديهن قنطارا الاية **فحاصل** المراد هنا انه لا يأخذ شيئا بسبب الطلاق من حيث انه طلاق وبسبب انه طلاق الا في الخلع بشرط الكراهة المعلومة والخوف المعلوم فحاصل معنى الاية على ما يظهر في النظر القاصر انها في بيان حكم التطليقات الثلاث الصالحة للحل وذكر الخلع جملة معترضة وقعت في البين قال الله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان يعني الطلاق الرجعي مرتان سواء جعلنا الرجعة بمعنى ما من شأنه الرجوع في العدة او من شأنه جواز اخذ الزوجة بعد كان بالرجوع في العدة او تجديد العقد عليه واما الثالثة فانها بمعنى عدم جواز الرجوع عليها بشيء من المعنيين وان كان بالذات ثم من شأنه الرجوع في عدتها ومنعه عن ذلك كونه الثالثة ثم قال تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي لو اوجب على الزوج بعد التطليقتين اما اخذ الزوجة بالرجوع او تجديد العقد وامساكها بالمعروف والقيام بحقوق الزوجية او تسريح باحسان الى ان يبقيها على حالها بدون اضرار اليها حتى تنقضي عدتها وتبين عنها او تطليقها ثالثا ان لم يمسكها بعد التطليقتين ليبين عن المعنيين مع الاحسان وعدم الاضرار ثم قال تعالى بعد ما ذكر حكم الخلع في البين فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يعني فان طلقها الزوج مرتين مرة ثالثة واختار التسريح بمعنى اخذها وتطليقها فلا تحل له تزويجها بعد هذا الطلاق الثالث حتى تنكح الزوجة زوجا غير الزوج الاول ثم قال تعالى فان طلقها اي الزوج الثاني فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله يعني لا اثم على الزوجة والزوج الاول ان يتراجعا بان يعقدا عقدا جديدا بينهما ومفهوم الشرطية غير معتبر هنا لانه لا

> في ادلة القائلين بان الطلاق بعوض هو الخلع والجواب عنها

الشرعية اذ المراد من الظن العلم والاعتقاد والمحصل الارشاد والتأكيد في نقل المعاشرة وعدم الخروج عن الطاعة و يحتمل تقسيم الجناح المنفي للكراهة
اية فصح الاستثناء و يحتمل القول بالجمع مع الظن بعدم الوفاء وهو مشكل والقول بالفساد اشكل منه هذا اذا كان المراد من بيان حكم الطليقات
الثلث واما المستثنى المذكور في اثنائه وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقد وقع بين قوله تعالى او تسريح باحسان وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو
مناسبة لذكره انه في معنى بيان بعض معاني التسريح باحسان بل عدم منافيه حيث انه استفيد من الاية التسريح هو لزوم الاحسان الى الزوجة وعدم الا
بها وان الامر بالامساك بالمعروف والتسريح باحسان لا اختصاص له بالطلقة الطليقات الثلث وان سياق الكلام لاجل حكمها خاصة وكان لطلب
المهر من المطلقات منافيا للاحسان بل حراما كما استفيد من ان اراد استبدال زوج مكان زوج فقال تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن الا
يعني لا يجوز اخذ شيء من مهورهن بعنوان الغلبة وعدم طيبة لا في صورة المعاملة الشرعية على وجه المراضاة وطيب النفس لا في صورة مخافة الزوجين
من اقامة حدود الله الى الاخر الا يستدل بالاية على جواز افتداء المرأة نفسها بشيء في الكراهة والخوف المذكور فيشمل الاية صورة المباراة ايضا بل
دلالتها عليها اظهر والخطاب في لكم ان تأخذوا واتيتموهن يخص الحكام و يحتمل الازواج ايضا في الجميع بارتكاب نوع من الالتفات من خطاب
الازواج الى غيبة الزوجين بصيغة الغيبة في قوله تعالى ان يخافا الا يقيما و يحتمل كون الخطاب يخص الحكام وفي السابقة للازواج مع اضطراب التفات
السابق وامثال ذلك في القرآن العزيز غير عزيزة ومن جملتها اية التطهير حيث انها بين احكام الازواج هذا غاية ما ادى اليه نظر القاصر في
الاستدلال على المختار من جواز اخذ العوض في غير الخلعين ايضا وتحقق صدق الطلاق بعوض منهما واما ادلة القول الاول فامور الاول الا
والاستصحاب وهما لا يعارضان الدليل وقد عرفت الدليل والثاني قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا فدلت الاية على عدم جواز
اخذ شيء منهن في غير الخلعين وقد عرفت الجواب عن ذلك ايضا والثالث الاجماع المنقول في كتاب كشف الحق ونهج الصدق للعلامة
فانه قال في مسائل الطلاق وفيه عدة وتوابعه ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها
لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما اتيتموهن شيئا الاية انتهى وجه الدلالة انه لم يذكر فيه شيئا
من مسائل الخلع بخصوصه فعلم من الامامية مذهبهم عدم جواز اخذ شيء في مقابل الطلاق في صورة التئام الاخلاق اقول ولعله ناظر الى ان مراده من
الحلية الا الثلثة هو حلية العوض في الخلع وان كان العقد حراما وفي الكراهة كما يشعر به عبارة البيضاوي المتقدمة حيث قال انها الاية تدل
على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وان الجمهور استكرهوه لكن نفذوه ومراده من نسبة حلية الاخذ حين التئام الاخلاق الى الامامية هو في صورة اذا
الخلعين من الطلاق يعني ان الطلاق بقصد الخلع لا يجوز مع التئام الاخلاق عند الامامية ويشهد بذلك انا تتبعنا كلام الامامية فلم نعثر الا على
ذلك فلنذكر جملة من عباراتهم فمنها العبارة عن الجامع ليحيى بن سعيد في الخلع والمباراة ملحوظة قال فان كان الزوجان كارهين سقط مثل
لفظ مثلا ثم بين وبذلت له على خلعها لم يصح الخلع ولم تملك العوض ويقع طلاقه رجعيا ان كان بلفظ صريح الطلاق وكذا لو اكرهها على البذل
فان رضيت بعد ما مر بذلك له على الخلع وقع صحيحا ولم يكن من الحق اكراها ومنها عبارة ابن البراج في المهذب حيث قال في الخلع بائنة ولا يحل
ان تأخذ والذي ان فيهما الى محظور ومباح وقال فالمحظور ان يعضل المرأة بغير حق لتفتدي نفسها منه مثل ان يكون الحال بينهما عامرة والاخلاق
ملتئمة ويتفقا على الخلع فتبذل له شيئا على طلاقها واما المباح فان يخافا الا يقيما حدود الله مثل ان تكره المرأة زوجها اما لخلقه او دينه او ما يجري
مجرى ذلك مما في نفسها من كراهتها له فاذا كان في نفسها شيء من هذه الصفة خافت الا يقيما حدود الله في حقه وان تكره الاجابة فيما يجب له
عليها فيحل له ان تفتدي نفسها بغير خلاف في ذلك لقوله تعالى فان خفتم الا يقيما الاية ومنها عبارة ابن ادريس حيث قال بعد ذكر اشتراط الكراهة في الخلع
واما اذا كانت الحال بين الزوجين عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له ذلك وكان محظورا لاجماع اصحابنا
على انه لا يجوز خلعها الا بعد ان تسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنابة ولا اقيم لك حدا ولا اوطين فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها
فعلا وهذا مفقود ههنا فيجب ان لا يجوز الخلع وايضا قوله تعالى ولا يحل لكم الاية وهذا نص فانه حرم الاخذ منها الا عند الخوف من عدم اقامة الحدود
ومنها عبارة الشيخ في الخلاف في كتاب الخلع قال اذا كانت الحال بين الزوجين عامرة والاخلاق ملتئمة واتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على
طلاقها لم يحل له ذلك وكان محظورا ثم استدل عليه باجماع الفرقة وبقوله تعالى ولا يحل لكم الاية قال وهذا نص فانه حرم الاخذ منها الا عند
الخوف من اقامة الحدود بقوله تعالى فان خفتم الاية قال فدل على انه متى ارتفع الخوف حصل الجناح انتهى كلامه رحمه الله ولا يذهب عليك ان هذا انما
لا ينافي احتمال مراد الشيخ وابن ادريس من اللفظ بلفظ الخلع في قولهما اذا اتفقا على الخلع نفس بذل شيء عوض الطلاق والاكثر يتفقان على انا

> في ذكر جملة من عبارات الاصحاب الدالة على عدم جواز الطلاق بعوض مع التئام الاخلاق

لا حقيقة لها شرعاً فهذا يدل على بطلان غير الخالعين وعدم حلية الاخذ الا من جهتهما ويعضده انه لا فرق في الانفاق على الباطل بينهما مع الجهل
باصل المسئلة مثل انا نقول اذا استأجر زيد بستاناً من عمرو واثمر فلا يصح ولا يحل الثمر فيه وان كان يمكن حليته من جهة الصلح او غير ذلك وفيهما
عبارة المحقق والعلامة في كتبهما وهو كثيرة لا حاجة الى ذكرها وكلها متكونة في صحة ارادة الخلع فبملاحظة جميع ذلك يظهر ان مراد العلامة
في كشف الحق ايضاً هو ما ذكره الجماعة فان اجماع الامامية على عدم حلية اخذ العوض من غير جهة الخالعين ليس قولاً لاحد الساعين الامامية ولم
نقف على مصرح بالحرمة في غير الخالعين بعد الكراهة بمعنى عدم التحقق وعدم الحلية اذا سبق الصيغة في قالب الخالعين **الرابع** ان عبارة الاكثر
من المتقدمين والمتأخرين في مقام ذكر اقسام الطلاق خالية عن ذكر الطلاق بعوض غير الخالعين فانهم قسموه الى الرجعي واقسام البائن وعدوا من
اقسام البائن الخلع والمباراة ما لم يرجع في البذل ولم يذكر واحد منهم الطلاق بعوض فهذا اجماع منهم بانه لا اصل له **اقول** وهو كذلك لكنه
عدم ذكره ومن جملة اقسام الطلاق بعوض فهذا اجماع منهم بالايد لا يدل على عدم جواز جعل الطلاق عوضاً في نوع العقود كما مر في الاشارة ونحن
نذكر اوضح تلك العبارات ان مراد المسئلة بهذا الطريقة ونجيب عنها وهو عبارة ابن ادريس قال في السرائر الطلاق على ضربين رجعي وبائن فالبائن
على ضروب اربعة طلاق غير المدخول بها وطلاق من لم يبلغ المحيض ومن جاوزت خمسين سنة مع تغير عادتها وكل طلاق في مقابلة بذل
وعوض من المرأة وهو المسمى بالخلع والمباراة ثم قال واما الرجعي فهو ان يطلق المدخول بها واحدة ويدعها حتى تعتد فيجب عليه السكنى لها و
النفقة والكسوة ولا يحرم عليه النظر اليها ووطيها ويحرم عليه العقد على اختها وعلى خامسة الى ان ما ذكره **اقول** ويرد عليه ان مراد ابن
ادريس ان من جملة اقسام البائن هو كل طلاق في مقابلة عوض في حد ذاته ومهيته ونحن نسلم ان ذلك منحصر في الخلع والمباراة واما كان النحو
بجعل الجاعل فليس قسماً برأسه من اقسام الطلاق وهو يشمل جميع اقسام الطلاق فان مرادنا ما يمكن ان يجعل كل واحد من اقسام الطلاق الرجعي
بسبب اشتراطه في الصلح في مقابل العوض حتى الخلع والمباراة ويمكن ان يحصل البائن وجواز اخذ العوض بسبب هذا العقد ولا حاجة في ذلك الى التزام
اثبات البينونة بروان كان يمكن اثبات في ذلك ايضاً فيجري في الطلاق الرجعي كما بيّنّا وثمرة ذلك في الخلع وان كانت خفية لجواز زيادة العوض في
مهية الخلع فقد تراضيا عليه ولكنها يظهر في المباراة في غاية الوضوح لانه لا يجوز فيها اخذ ما زاد عن المهر فلو عقد بينهما عقد الصلح ان
يباريها بعوض ازيد في العوض فتقول المرأة بذلت لك الفاً على ان تباريني وتطلقني طلاق المباراة والمفروض كون مهرها مأة فما الذي هذا
العقد تملك الالف وصيرورة هذا الطلاق بائناً يحصل من اصل المباراة وتملك الالف انما حصل بالطلاق والحاصل ان ذكر اقوال العلماء
في هذا المقام والتمسك بانهم لم يذكروا في طي اقسام الطلاق بعوض لاجنبي فيه ما فيه ونحن لا نقول بانه قسم على حدة من اقسام الطلاق بل هو عقد
مستقل وقع على الطلاق او قسم من اقسام العقود المسماة مثل الصلح والهبة وغير ذلك فليتدبر ومثل عبارة ابن ادريس في الظهور في مراده
بل واظهر منه عبارة الشيخ احمد بن المتوج البحراني تلميذ فخر المحققين ره فقد نقل عنه انه قال في كتاب ايات الاحكام واما الطلاق بفدية فهو
تقول الزوجة للزوج طلقني على كذا فيقول هو على الفور فانت طالق على كذا او طالق وهذا ان وقع في حال الكراهة منها فهو بلفظ الطلاق بعده
ومعنى خلع ويحل له اخذ ما بذلته من غير حد وان وقع في حال كون الكراهة منهما فهو بلفظ الطلاق الفدية ومعنى المباراة فلا يحل له ان يتجاوز
في الفدية ما وصل اليها منه ثم ان هذا ظاهر في انحصار الطلاق بعوض في الخالعين **اقول** ولعل المراد الطلاق بفدية المذكور في القران و
ترتيب انه منحصر فيهما او ان ما ارادوا منه ما كان المراد لفدية داخلة في مهيتها كما ذكرناه ومن طريق ذكر عبارة ابن ادريس وكذا ما نقل من كتاب
الحاوي للشيخ نجيب الدين حيث قال اجمع العلماء على جواز الفراق بالفدية على كراهة الزوجة منفردة او مجامعة فان انفردت بها جاز له الزيادة
على المهر ومع ... قول يجوز صيغة الخلع عن الطلاق ويسمى خلعاً وان لم يتلفظ به وان كانت من الزوجين لم يجز الزيادة وتعين صيغة المباراة
وتسمى مباراة وان لم يتلفظ بها او طلق اقتصر على المهر ووقعت البينونة ولم تلزم الزيادة فان انفرد بها الزوج او كانت الاخلاق ملتئمة حرم
الفداء ثم كان الطلاق رجعياً **اقول** والظاهر ان مراده من الفراق بالفدية الذي يكون الفدية لازمة لمهيته وهو منحصر فيهما **الخامس** ان الطلاق
من الامور التوقيفية التي لا يهتدى اليها بالعقل والعرف والعادة وقد شرعه الشارع وجعل له صيغة خاصة وشرائط مخصوصة واقساماً محصورة
فجعل منها رجعياً وبائناً ومن البائن ما كان بعوض مع شرط الكراهة منفردة للزوجة او مجامعة مع كراهة الزوج وجعل لكل منها احكاماً وفروعاً
وتوابع مذكورة في محالها لا يهتدى اليها الا بالتوقيف فلا سبيل الى زيادة قسم آخر من جهة العقل او العرف ولا من جهة ما ورد في الطلاق مع
انحصاره في الخالعين ولا من جهة ما ورد في بطلان الطلاق بعد اخذ العوض فيه ولا التراضي به ولا من جهة ما ورد في سائر العقود والاتفاق
لا تدليس فيها ما يقتضي شرعية احكام الطلاق **اقول** ونحن لا ننكر كون الطلاق من التوقيفيات ولا انحصار المشهورة ولا اشتراطه باشتراط المخصوصة

[illegible]

بالعوض

[illegible]

## في انفراد الطلاق بالعوض عن الخلع

بل نقول ان هذا الطلاق بعينه هو فرد من الطلاق واحد من الاقسام المعهودة وقد اعتبر العوض في ماهية الطلاق لاينافي اعتبار العوض في بعض افراده كان اعتبار العوض في الهبة المشروطة بالعوض لاينافي كونها هبة فاذا وهبت الزوجة شيئا الزوجها وشرطت تطليقها بعوضه فان كانت غير مدخول بها مثلا فهذا بعينه احد اقسام الطلاق البائن المعهودة لا انه قسم اخر وهكذا لو كانت مدخولا بها ومن ذوات الاقراء ولها غرض صحيح في التطليق وان لم يحصل البينونة معه وجاز له الرجوع فهذا فرد من الرجعي وهكذا اما اشرنا اليه سابقا فلو استاجر زيد دار عمرو بالف في مدة عشرين سنة وشرط عليه ان يبيعه فرسه بمائة فهذا خلاف ريب في صحة هذا الشرط وصحة البيع وليس لاحد ان يقول ان اقسام البيع في الفقه محصورة مثل بيع النقد والنسيئة والسلف والمساومة والمرابحة والمواضعة ولم يذكر من جملتها البيع المشروط في ضمن عقد الاجارة فان هذا بيع بل من جملة بيع النقد ولا ضرورة الى عده قسما عليحدة وهكذا اقسام التراضي هنا ليس من جهة انه طلاق حتى ينافي عدم اعتبار التراضي فيه بل من جهة انه تراض بجعله عوضا عما بذلته مثلا واما ما ذكرنا انه لا سبيل اليه من جهة سائر العقود فقد عرفت الوجه في افادة العقد السبيل الى ذلك مفصلا اما من جهة العمومات العامة كقوله تعالى اوفوا بالعقود او العمومات الخاصة كالهبة والصلح وغيرهما ولب الكلام في هذا المقام ان الخلع هو فك النكاح عن الزوج بالكراهة من الزوجة منفردة الى حد يخاف عدم ترك حد من حدود الله بعد تنديد فكانها اسير تشترى نفسها لتخليص نفسها بالفدية ولا ريب في دوق صدق لفظ خلعتها او خالعتها على كذا مع اختلاف في اشتراط تعقيبه بقوله فهي طالق وعدمه ثم ان المشهور بل ادعي عليه الاجماع انه لو قال في هذا المقام مع الكراهة المذكورة موقع لفظ الخلع انت طالق على كذا او قالت المراة واستلمت الخلع على فدية خاصة فاجابها بانت طالق على كذا بان يستعمل اللفظ الدال على جعل الطلاق في عوض شيء يفيد فائدة الخلع ويكتفى به ثم اختلفوا في ان ذلك المفهوم الذي يدل عليه لفظ انت طالق على كذا يعني طلاق بعوض الذي استعمل اللفظ الدال عليه الخلع هل هو كلي لا مصداق له كثيرا الا المبارئ وانما صح اللفظ الدال المفهوم واستعمل فيما قصد له بناء على عدم استلزام المجاز الحقيقة او له حقيقة ولها احكام مقتضى كلام الفاضل السيد محمد رحمه الله في صريحه الاول بل هو المشهور عند الاصحاب كما عرفت وقال الاول حتى الان ما كنت موافقا للسيد المذكور وسندا لي بغير نسبة تخمينا فالاشكال انما هو في ان الطلاق بلفظ انت طالق على كذا مع عدم كراهة الزوجة على النهج المذكور هل يقع صحيحا او يحل اخذ العوض ام لا وهل يفيد البينونة كالخلع ام لا الا في ان هذا اللفظ مع جميع شرائط الخلع اذا اطلق لافادة الخلع هل يكفي ام لا فان الظاهر انه لا خلاف فيه من غير من يقول بانه فسخ لا يجزي عن الطلاق وان كان يمكن القدح فيه لولا الشهرة ونقل الاجماع في كلامهم وقد عرفت ان المختار في موضع الاشكال هو الصحة بل وحصول البينونة على وجه تقدم اليه الاشارة بل نقول انه فرد من افراد مطلق الطلاق الذي لا يلزم من جعله مفهوما ثالثا او حقيقة مغايرة له ومما ذكرنا من اخذ العوض في مفهوم الطلاق لاينافي جواز اشتراطه كما في الهبة بشرط العوض فلا يكون الطلاق بعوض مفهوما مغايرا لاصل الطلاق ولا فردا له وقد حصل البينونة الذي هو معنى اللزوم اما الاحكم كونه من العقود الموثقة الداخلة في قوله تعالى اوفوا بالعقود وان لم يجعله من العقود المصطلحة او من عقود المعاوضات بين العباد المستفاد لزومها من عموم الاية ايضا كما مر ومن جهة ان عوض من بذل الزوجة فيكون عوضا كالهبة فيندرج مع ما مر في الهبة المعوضة ايضا او من جهة انه جعل وجه المصالحة الصلح وقع بينهما على ذلك انه هو فيما يجوز اخذ العوض عنه فيجوز الصلح عليه كما قرر في محله فيندرج مع ما مر تحت عموم الصلح ايضا ولانه شرط في ضمن عقد لازم فضلا ونحو ما مر تحت قولهم المؤمنون عند شروطهم مضافا الى صدق الشرط بمعنى الالزام والالتزام عليه بنفسه مع قطع النظر عن كونه في ضمن عقد فانا لم نعرف الى الان احدا من منع جعل الطلاق عوضا في الهبة المعوضة بل هو داخل في ذلك العمومات فانا قد راينا تصريحهم في لزوم الصدقة بانها هبة معوضة لان تحري الثواب المقصود منها الاجر في الاخرة بل هو اعظم افراده وان كان لهم في كلام فكيف لا يصح جعل الطلاق عوضا هذا اخر ما اردنا ايراده في هذه الاوراق ونسال الله العفو عن التقصير في الاجتهاد وارشادنا سبيل الاستقامة والسداد انه كريم جواد والصلوة على محمد وآله الهادين الى الرشاد وفرغ من تسويده مؤلفه الفقير الى الله الغني الاثم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم نزيل دار الايمان قم صانها الله عن التصادم والتلاطم في اواخر شهر الله الاعظم من شهور سنة تسع وعشرين ومائتين

١٢١٩

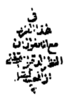
بعد الالف حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

**السؤال** لو كان للميت دين غير مستغرق للتركة فهل يثبت الحبوة كلا او يوزع الدين على مجموع ويؤخذ من الحبوة ايضا بالنسبة ويبقى الباقي
لصاحبها وهل يثبت مع استغراق الدين واستيصال التركة فيها ام لا **الجواب** الاظهر انه لو لم يكن للميت مال سوى الحبوة فلا حبا وان كان
الخصوص مطلقة كما هو المشهور على ما هو نسب اليهم في المسالك قال في الروضة ان كلام الشيخين وجماعة خال منه وفي الدروس نسب اشتراطه الى
ابن ادريس وابن حمزة ساكتا عليه مشعرا بعدم تصحيحه انتهى ان الظاهر من لفظ الحبوة والحباء ما كان لغيره حساب الحبوة شيء وكان لم يكن ذلك مزية له على غيره
ولفظ الحبوة والحبا وان لم نقف عليه في النصوص لكنه لما كان مظنة تحقق الاجماع على هذا اللفظ فناسب الاستدلال وقد منع هذا الظهور
وليس بذلك **مع** انا نقول هو متبادر من الاطلاقات لان الغالب هو ان للميت مالا سوى الحبوة مع انه صحيح كالاستثناء المستغرق اذ هو
لا يبالى الا مثل ان لا يبقى شيء وقد يعلل ذلك بلزوم الاجحاف والضرر المنفي لولاه وسيجيء الكلام فيه غاية الامر الشك في الدخول في النصوص
والاصل عدم تخصيص الكتاب وعدم جواز الابدال قوي بقاعدة **واما** لو كان له مال سوى الحبوة فهل يشترط كونه كثيرا بحيث يكون نصيب
كل وارث بقدر الحبوة او يكون نصيب الكل بمقدارها او يكفي ولو كان قليلا وجه من جهة ملاحظة نفي الاجحاف بالنسبة الى كل واحد
من جهة ان اصل الاشتراط لا يقتضي الا وجود شيء اخر والاصل عدم اعتبار الزيادة **والحق** ان التعليل بعدم الاجحاف امر مغاير لاشتراط زيادة
شيء على الحبوة ليصير مصداقا للحبوة والاعتماد على نفي الضرر والاجحاف لا يتم ولا يطرد وتختلف المقامات باختلاف اقسام الحبوة في كونها
ثمينة غالية في بعض المواضع والزائد قليلا غير معتد به والحبوة شيئا قليلا ودنانير الاموال في غاية الكثرة مع ان الاضرار والاجحاف لو اعتبر فلا
بد ان يعتبر بالنسبة الى هذا المال والا فقد يكون بعض الورثة غنيا من مال نفسه صاحب الالاف لا حاجة له الى هذا الميراث ويختلف ذلك بكثرة الورثة
وقلتهم وتفاوت الحبوة في القيمة وكذا الدلالة اسم مع اطلاقهم لعدم اعتبار بقاء شيء بعد وضع الحبوة مع انه لم يعتبر ذلك في كثير من امثال هذه
المواضع فلا استبعاد من ثبوت الحبوة مطلقا بعد النص وان حصل الضرر الا ترى انه جعل للذكر مثل حظ الانثيين فهو يأخذ حظه وان كان صاحب
الالاف من المال والمرأة الفقيرة والعاجزة لا تأخذ الا النصف فالاصل ترك التعليل ومتابعة النص الا ان المتبادر منه بقاء شيء بعد الحبوة بقدر لا
يكون اقل من الحبوة متعارف الاوساط ولا التفاوت الى الافراد النادرة مثل ان يكون له خاتم له فص يسوى الفا او جامة فالية غاية الغلاء وسائر
اموال الميت وكلامهم في هذا المقام غير منقح وكتبتم الان كلاما اخر في تحقيق المقام وهو ان نقول ان ميراث الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين و
الاخبار الواردة في المقام عام واخبار الحبوة خاص **والذي** حققنا في الاصول انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلول العام و
ان كان المخصص متصلا فلا بد ان يجعل المستثنى ذلك لخلاف الافهام في الجمع القريب لا بد او لا مثل سائر الامور التي اضطر بالعرف في تعيين
ما حصل القطع او الظن بحجية التخصيص الى ذلك المقدار فيحكم عليه بالخاص وما يبقى فرد من افراد العام فهو باق على حاله والخاص هنا
خلاف الاصل ايضا وبذلك نظر الى باب ملاحظة الضرر اذا لا مرية انه لا يضر بثبوت الضرر في حق لم يعلم ... ولا نفيه **فان قلت**
ان العام جميع اموال كل العالم وجميع المكلفين ولا يلزم من ذلك التخصيص قلة الباقي **قلت** هذا العام والخاص يوزع على احاد اموال المكلفين
وحبواتهم فان مراد يوصيكم الله في اولادكم كل واحد منكم فاستثني حبوة كل واحد من ماله بالخصوص **فان قلت** المراد اموال كل واحد منكم
حصولها الكم والاموال المتصورة الممكنة الحصول له كثيرة ايضا **قلت** لا بد ان يراد هذا المفهوم الكلي ايضا في الافراد الموجودة في الفعل اذ هو
المناط في الاحكام الشرعية **ثم ان قلت** ان المعيار في العام هو كثرة الافراد فيتم تصحيح التخصيص فيما لو كان الاموال في غاية الكثرة بحسب العدد
وان كان قيمة ما سوى الحبوة ليس بحيث يوازي قيمة فرد من افراد الحبوة **قلت** مع ان هذا لا يفيد تصحيح مطرد امثلة انه غير موجه اذ الظاهر ان المعيار
هنا هو القيمة لا نفس الاعيان فلا بد ان يكون قيمة الاعيان الباقية بعد التخصيص اكثر لا ادنى فيصح التخصيص مع اكثرية قيمة الباقي وان كان اقل عددا و
يوضحه ان الفرائض كالنصف والربع والثلث وغيرها انما يعتبر في تقسيم الميراث بملاحظة القيمة لا بملاحظة الاعداد في الاموال والاشياء واحد في ذكر
في الايات في ملاحظة العام والخاص في الحبوة هذا كله **مع** انا نقول بناء على اعتبار عموم اموال المكلفين وحبواتهم فنقل الكلام اليه اذ
قد يكون حبوات كل المكلفين اكثر قيمة من الاموال الباقية ويتم المدعى على تقدير اعتبار ذلك لا يشترط كون نصيب كل وارث بقدر الحبوة
واحتمل في الدروس اشتراطه للاجحاف وهو ضعيف لما عرفت **قال** الشهيد الثاني في الرسالة وعلى تقدير مراعاته فينبغي مراعاة نصيب من كان
له كالولد الذكر لا مطلق الوارث كالام والبنات اذ لا وجه لاشتراط مساواتهما للابن شرعا وعقلا والا لتعين الى كون نصيبه كنصيبه في باقي التركة
فيجب بقاء من جهة هذه الزيادة لا يوجب الحكم بكون نصيبهما من التركة بقدر الحبوة **اقول** وهذا الكلام يجري في الاشياء ابنتا ذكرنا

في بهم بعد وضع الحبوة لا يوجب الحكم بكون نصيبه بمقدار الحبوة ثم انه يرد على المسالك والرياض ولا يشترط زيادتها من الثلث لعموم ادلة
ولامن منشأ توهم اشتراط ان الغالب ان الميت وصية وهي معتبرة من الثلث فاذا كان التركة بحيث اذا اخرج الحبوة لم يبق الثلث فلا يبقى محل لها
حبوة اذا الوصية مقدمة على الميراث والحبوة من الميراث فيكشف عدم زيادتها عن الثلث يحو عدم بقائها بعد وضع الثلث عن اساس هذا الحبوة
وبعد صحة الاخبار ثم انه من المعلوم بالضرورة ان اخذ السهام المفروضة ليست اساسا على التقسيم بين الاولاد اذا اجتمع الذكر والانثى و
انقسامهم بينهم مسبوق باخذهم فروضهم كما ان اخذ الفروض مسبوق بمراعاة الدين والوصية مع تقديم الدين على الوصية كما انهما ايضا مسبوقان
باخذ الكفن ولكن بقي الكلام في ان اخراج الحبوة هل هو مسبوق باخذ الدين والوصية والفروض او سابق عليها ففيه اشكال كما لا اشكال في ان انقسام
على نصيب التركة بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين على فرض تحقق اصل الحبوة وثبوتها **فنقول** ان الكلام في الدين فان لم يكن عليه دين فالحبوة
ثابتة واما اذا كان عليه دين **فان** استغرق الدين التركة فالاحتياط الاولى اذ الدين مقدم على الميراث بنص الكتاب والاخبار الكثيرة الدالة على
تقديم الدين على الميراث والحباء من جملة الميراث ووجه الثبوت اطلاق اخبار الحبوة و استقربه الشهيد في الدروس بشرط الحاجة الى قضاء الوارث الدين
من غير التركة او تبرع به متبرع او ابرأ المدين و احتمل الشهيد الثاني في الروضة نفاء الحبوة مطلقا بناء على انتقال التركة الى الوارث الدين او تبرع المتبرع
او ابرأ المدين لا البطلان بل انها حين الوفاة بسبب الدين وجود ها يحتاج الى الدليل ثم رده بان البطلان مراعى بعدم حصول احد هذه الامور
فلا ينفي ذلك **وان لم** يستغرق الدين التركة فذكروا فيه وجهين ايضا **الاول** ان الدين انما يمنع الحبوة كلا بل يوزع الدين على مجموع التركة
فينقص من الحبوة شيء بازاء ما يقابله من الدين بنظر الحظ الاية والاخبار فان ظاهرها ان الميراث لا يثبت الا بعد اداء الدين والحبوة من جملة الميراث
ولو اداه الوارث من هذا المال او غيره او تبرع متبرع به او ابرأه المدين فيرتفع المنع وثبت الحبوة كاصل الميراث كما مر في المستغرق بل بطريق الاولى
**الثاني** انه لا يمنع الحبوة كلا بل يعطي الحبوة صاحبها بتمامها ويقضي الدين من الباقي لاطلاق النصوص الواردة في الحبوة من غير تقييد وهذا الوجه هو
في الدروس كما ان الظاهر من الروضة الميل الى الاول **وتحقيق** المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة **وهو** ان المال لا ينتقل الى الوارث حتى يؤدي الدين
كما حققنا في رسالة مفردة وبينا فيها ضعف قولهم ان الميت ليس بقابل للملك وحل الدليل على انه لا ينتقل الى المدين بحصول شك في انه جامع وجب
كونه للوارث لاستحالة بقاء الملك بلا مالك وليس هذا الحد لجزء ينتقل اليه ومنعنا عدم قابلية الميت للملك ناسخا لشك ما يثبت في الكفن مع احتمال
انتقاله الى الله تعالى كما في الوقف وذكرنا وجه دلالة الاية وذكرنا من الاخبار ما يدل عليه ايضا وبينا في الرسالة ايضا انه لا فرق في ذلك بين الدين
المستغرق وغيره **اذا** تمهد هذا **فنقول** قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين بعد قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
والاخبار الكثيرة مثل صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال امير المؤمنين عليه السلام ان الدين قبل الوصية ثم الوصية على اثر الدين ثم الميراث
بعد الوصية فان اول القضاء كتاب الله ورواية السكوني في الكتب الثلاثة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اول شيء يبدأ به من المال الكفن
ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث الى غير ذلك من الاخبار يدل بظاهره على ان ثبوت الميراث للوراث انما هو بعد ايفاء الدين كما هو احد الاقوال
الثلاثة في الاية و حققناه في الرسالة ان هذا الاصح والظاهر من الاية التي ذكروها وكذا الاخبار المستفيضة الدالة على ذلك وقوله في الاخبار
المستفيضة اذا هلك الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه للولد الاكبر يدل على ان ثبوت الميراث للوراث انما هو بعد وضع الحبوة **فلعموم** الاية والاخبار
مخصصان **احدهما** متصل وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين و منفصل وهو الاخبار الدالة على تقديم الدين على الميراث **و**
**الثاني** منفصل وهو اخبار ثبوت الحبوة للابن الاكبر فيكون اعطاء الميراث للوراث مؤخرا عن الدين والحبوة كليهما مسلما على ما اخترناه في فهم
الاية ودلالة الاخبار ولكن الاشكال في تقديم اي المخصصين فهل يعطى الدين ثم يعطى الحبوة ثم يعطى الباقي الوراث او يعطى الحبوة اولا ثم يخرج
الدين ثم يعطي الوراث فان رجحنا الاول فيتعلق الدين بمجموع المال ويوزع على الجميع الحبوة وغير الحبوة ويلزم هذا القول المراد الحكم في الوصية
والكفن فلا بد من المنع من الحبوة حتى توضع الثلث فيعطى الحبوة بشيء من ما له في مقابل المذكورات وان رجحنا الاخر فيتعلق الدين بالباقي
بعد وضع الحبوة ولا شيء هنا يدل على التفصيل بين المستغرق وغير المستغرق من الدين على هذين التقديرين ولا ريب ان الترجيح للمخصص المتصل
سيما اذا كان ظاهر الكتاب و معتضدا بالسنة المستفيضة والمنفصل من السنة مع عدم ثبوت النسخ فاذا قدمنا العمل على المتصل المعتضد بالمنفصل
بظاهره فيشمل الحبوة وغير الحبوة فيتعلق الدين بالحبوة ايضا واذا قدمنا المنفصل فمقتضاه ان ظاهر الكتاب والاخبار الكثيرة المطابقة له وعدم تعلق
الدين بالحبوة مطلقا بمقتضاه ان كان الدين ذائدا على باقي التركة بعد وضع الحبوة ولم يكن محل اتمام ثوبه من الامر الحبوة فلم نعمل بمقتضى اطلاق
المتصل وما يطابقه من السنة انما هو مخصص لنفس اثبات الميراث نفسه على هذا المحل المذكور في الاية اعني كون الذكر ضعف الانثى بلا فصل





المنفصل الخاص بخبر الحبوة فانها مخصصة لهذا التقسيم لا بنفس ثبوت الميراث وهو كالنص في تقديم المخصص المنفصل لتفسير معنى الايراث لما ميراث ابيه الا بعد اداء الدين ومعنى اخبار الحبوة ان الميراث الثابت بعد دفع الدين من مجموع المال او من غيره باحد الوجوه المتقدمة انما هو لكن مثل حظ الانثيين الا في الذكر الاكبر فان حظه اكثر من حظ الانثيين بثبوت حبوته وبهذا يتضح المطلب غاية الوضوح والحمد لله ثم واما ما توهم التخصيص بالمنفصل والقول بعدم تعلق الدين بالحبوة بسبب اطلاق النص والفتوى في الحبوة مع عدم انفكاك الميت غالبا من الدين والوصية و الاحتياج الى الكفن فهو استبعاد محض مدفوع بان الاطلاق ما دل على اخراج الوصايا والدين ومنه هذا الامر وتقييده بكونه في غير الحبوة مع ان الغالب ان للميت ولدا ذكرا وحبوة واما الحمل على الاطلاق في خصوص الكفن فانما هو من دليل آخر فقد ظهر مما مر ان الوصية كالدين في تعلقه بالحبوة وان الاظهر فيه التعلق ايضا كالكفن فاذا كان للميت ستون دينارا وحبوة تسوى ثلاثين دينارا وله ولدان ذكران فللولد الاكبر الحبوة وعشرة دنانير وللاخر عشرون دينارا وللوصية ثلاثون دينارا واما لو اوصى بعين من اعيان التركة خارجة من الحبوة فلا يتعلق بالحبوة من حيث انه وصية وان تعلق بها انا المستوفى لمال آخر او لم يكن الحبوة زائدة من الثلث على القول باشتراطهما كما اشرنا سابقا ولو كان اوصى بجميع الحبوة فيصح ان كانت بقدر ثلث المال فما دون كان في غير الحبوة من اقسام الاموال فان له الوصية في ثلث بالنسبة الى جميع المال وثلث كل واحد من الحصص هو ثلث المجموع وان زاد عن ذلك فيتوقف في الحبوة على اجازة المحبو خاصة ومع ما ذكرنا يظهر ان التركة اذا كانت منحصرة في الحبوة والميت مديون مستغرق فلو كان فك الحبوة للذكر الاكبر من خالص ماله لرجع على الباقين مستحقا بها ايضا الا ان لا يقصد معها لو منهما بين كل الورثة وكذا لو لم يستغرق الحبوة مكيها فانما يملك من بدين ما قابل الدين بقدر حصته منهما ولما او فكها بما له لاجل نفسه لنفسه لا بمجمع لا بقدر الحصة لانها في حكم مال الميت فالاولوية في الفك لكل الورثة ولا يختص به احدهم فهذه معاملة فاسدة الا في حصته بل وكان الكلام فيما لو انحصر الميراث في الحبوة وكان الدين مستغرقا للتركة فعلى القول بانتقال المال الى الوارث لا بعد اداء الدين تتم الفك له وعلى القول بالانتقال الان المفروض ان الحبوة منتقلة الى الذكر الاكبر غاية الامر انه ممنوع من التصرف كما مر الاشارة اليه فيما نقلنا عن الروضة بقي الكلام في تشخيص حكم الفروض في الحبوة وعدمه وان الفروض مقدمة او الحبوة لم اقف على تصريح بذلك في كلامهم لكن اطلاق كلماتهم في اشتراط بقاء شيء بعد الحبوة للوارث يشمل ذوي الفروض من الوارث وغيرهم فمن لا يشترط بقاء شيء لا يقول بثبوت فرض لاحد من ذوي الفروض ومن يشترط فالظاهر ان مراده بقاء شيء يأخذ ذو الفرض منه بقدر فرضه من الباقي بعد الحبوة لا فرضه بالنسبة الى اصل الميراث الذي يدخل الحبوة فيه ويتضح ذلك من كلام الشهيد الثاني في الرسالة حيث قال بعدما سلم لزوم مساواة ما يصل الى الوارث الحبوة لنصيب ان يعتبر كونه مساويا بالحبوة كالولد الذكر لا مثل الاكبر حيث يفهم منه ان دليل الحبوة مخصص للفروض ايضا وحاصل الكلام ان النسبة بين ادلة الفروض وادلة الحبوة عموم من وجه لان مقتضى ادلة الفروض ثبوتها لذويها سواء كان هناك حبوة ام لا ومقتضى ادلة الحبوة ثبوت الحبوة على تقدير وجوب الحبوة والمحبو سواء كان هناك ذو فرض ام لا و الاظهر ترجيح ادلة الحبوة لاعتضادها بالشهرة وكون الحبوة متعلقة بالاعيان المخصوصة كغرماء الديون فلا يتعلق الفروض بالحبوة وان كان هناك مال كثير غاية الكثرة فيعتبر الفرضية بالنسبة الى الباقي بعد وضع الحبوة لا بالنسبة الى اصل المال وان كان الباقي يفي بها واما النسبة بين ادلة الحبوة وادلة غير ذوي الفروض كما اذا اجتمع الذكر والانثى من الاولاد فعموم وخصوص مطلق فلا اشكال في التخصيص كما مر

**سؤال** در باب حبوه ولد اکبر چه می فرمایند پسر بزرگ تماما نامبرده و بردن باید هرگاه تماما نامبرده هرگاه دیونی داشته باشد بقدر نصف ترکه او حبوه نیز تقسیط دیون میشود یا نه **جواب** بلی حبوه حق پسر بزرگ است و جوابا و تماما یعنی در عوض قضای صوم و صلوة میت هر چندان هم بر او واجب نباشد و همچنین آنرا از بابت سهم او محسوب نمی کنند بلکه مستقلا حق او است و اظهر اینست که هرگاه دین او مستوعب ترکه باشد یا مساوی تمام مال و یا بیشتر از آن باشد در آن وقت حبوه ساقط است و باید آنرا بعوض دین داد و اما هرگاه دین بقدر نصف ترکه باشد یا کمتر باز هم از حبوه ساقط میشود و اظهر اینست که هرگاه میت مال او منحصر باشد در حبوه دین حبوه ساقط می شود هر چند دین هم نداشته باشد والله العالم **سؤال** میراث من لا وارث له برادر در زمان غیبت امام علیه السلام میرسد یا نه و هرگاه نرسد در زمان غیبت امام علیه السلام مخصوص کیست **جواب** برادر در زمان غیبت میراث نمیبرد و اظهر اینست که مال امام است و احوط اینست که در حال غیبت امام علیه السلام بمجتهد جامع الشرائط آنرا بصرف فقراء و مساکین شیعیان برساند الاحوج فالاحوج و اگر اهل بلد او را مقدم دارد شاید احوط باشد

والله العالم

# كتاب القضاء



كتاب القضاء وفيه مقدمة ومطالب اما المقدمة فهو بكسر القاف والمد لغة الحكم وشرعا الولاية على الحكم شرعا لمن له اهلية الفتوى بجزئيات القوانين الشرعية على اشخاص معينة
من الناس باثبات الحقوق واستيفائها للمستحق قيل ومن خواصه عدم جواز نقضه وقضيته لا ينبغي الا لنبي او وصي نبي ولمن هو مقام الاذن منهما اذ لا يجوز نقض الحكم
ابدا وتحقيق ذلك مستقصى في القوانين الحكمية والفرق بينه وبين الفتوى والمجتهد والمفتي لان المفتي مخبر عما ادى اليه الحكم من الدليل وفيه وما هو مستند
مستخرج بالمجتهد بالاعتبار التعليم وبطلق لا خاد الحقيقة الاحكام التي صرح بها من غير مخبر بالطبع والتقليد كلية مع ويمكن ان يكون
الحاكم متناهيا بالفاضي ايضا الاعتبار فيه حاكما من حيث لا يتعلق المولى عليه وتسلط المتصرف بين الحق الباطل **المطلب الاول**
في القاضي وفيه مسائل **الاولى** لا يجوز الحكم بين الناس الا للمجتهد او لوصيه او النائب عنه من نصبه الامام الاصل ويأذن له الامام في ذلك صريحا او ما
الحال كما اذا كان النائب مستجمعا للشرائط وفي الغيبة الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الامام للاجماع والاخبار وظاهرهم تخصيص حال الغيبة وان كان
الروايات بقيد الاعم الظاهر حال الحضور كما يفيده قول الصادق في المقبولة انظروا الى رجل منكم الى ان قال فاني قد جعلته عليكم حاكما وكذا سؤال الراوي عن حال
الاختلاف والتفصيل لا يتم الجواب بتقديم الافقه الاصدق وغيره من كان احق بالادلاء ولا اشكال في حال الغيبة ظاهرهم الاجماع كما يفهمه استثنائهم في
الحكمين تبرعا بعد الحاجة الى اشتراط كونه مجتهدا وهذا مع ان الاصل عدم حجية غير قول المنصوبين للقضاء والنزاع فيه لان قليل الفائدة كالكلام في
الحكمين واستثنائه في اشتراط اذن الامام وهو من تراضى الخصمان بحكمه من الرعية جامعا لشرائط القضاء سوى اذن الامام فانه ينعقد حكمه في حال الحضور فهل يحكم المجتهد
الجامع مع حال الغيبة لا يتوقف على تراضي الخصمين **نعم** يمكن ان يقال اختصاص استثنائه في المحكم بزمان الغيبة ومن بعد وحاصله من الامر بالسلطان والمهم
السلطون منهم فيكفي المجتهد الاذن العام اذ قد تسلطهم في نفس صيغتهم وفي الروايات اذ لا تعلق لها بخصوص الاذن تنبيه على ذلك كما يظهر من المسالك وغيره
في تولى الحكم بين الخصمان في مجتهدين متساويين حال الغيبة فقدم مختار المتبع لان الطالب حق له فلو تركه ترك الاخذ هذا المجتهد فلا بحث عليه **و** ان تفع
التفاوت فيتقدم الاعلم بالمرجع ايضا لا يرجع الاجماع لمقبولة عمر بن حنظلة المخبر بتعيين بقول الاصحاب ما وافق العقل والنقل وان كان يظهر من الحقق الاردبيلي
في الترجيح وفي الاجماع نظر لان المدار في الاحكام على الظنون وكثيرا ما يصيب المفضول ويخطئ الافضل وفي تقديم المفضول انما هو في الرياسة العظمى النبوية
بالعلم الجوابي وتقدم من نقل جواز تولية المفضول مع وجود الفاضل عن قوم وأما الاقدمية فلا يوجب الترجيح لوجود بعض المذكور لا الاخر وان كان اولى
**الثانية** يشترط في الحكم بين الناس كما بنوه لاينافيه اشتراط اذن الامام حال الحضور في غيره كصلاة الجنازة بالنسبة الى اذن الولي ويتعين مع تعين الاذن
او اختلافه الواحد فيجب الاعلام عند حضور الامام لو احتاج اليه واما الاعلام مع عدم الضرورة او مع التعدد فهو مستحب لتوهم الكراهة لما ورد من
التهديد في امر القضاء **الثالثة** يشترط في القاضي مطلقا العقل والبلوغ والايمان والعدالة والذكورة وطهارة المولد اجماعا **و** اشترط
جماعة غلبة الحفظ والنطق ايضا **و** ربما يشكل في اشتراط الذكورة وغلبة الحفظ والنطق لان العلل المذكورة لها من جهة يمكن النقض في ذلك
غالبا لاحتياجه الى المعرفة وتمييز الخصوم والشهود ومن ان التمييز والاتقان لا يحصل مع كثرة النسيان او الخرس غير مطردة فلا وجه لعدم الجواز مطلقا الا ان
الاجماع مطلقا **اقول** ويمكن ان يكون الاجماع النظر الى اصل اشتراط الولاية المنصب خصوصا **و** اما في حكومات تشتمل على ذلك من الطول او اخذه ببعض
العبارات لا اشكال فيه الاشتراط مطلقا **قال** في التذكرة واما الصمم فالاقرب انه يمنع من القضاء مطلقا **و** نقل عن الاكثر النظر الى انتهاء القاضي لا ان لفظة تم بجوابها
او ربما مطلقا ونقل عليه الاجماع ومن غير المحققين **و** اما الكتابة والبصر والحرية ففي اشتراطها خلاف في الاشهر الاشتراط والاقوى في الاخير اختصاص الاذن
من الولي لعموم الادلة وتتوقف الاولين ان قيل لو لا ابذال العامة لتوقف الضبط والتمييز عليهما غالبا وكونه اتباعا وكون شهادة الاعمى مع قبولها تدل على المطلوب
لكان المعتمد **و** اما اشتراط العلم بالاحكام الاجتهادية فهو المعروف من المذهب المجمع عليه وظاهر الاكثر اشتراط كونه مجتهدا في الكل ولا يبعد جوازه
للمجتهد على القول بنفي الاجتهاد كما هو الاظهر بينهما حال فقد المجتهد المطلق لخصوص رواية ابي خديجة المنجبر ضعفها بالعمل والعلة وتعضدهما من الادلة **و** قد
ذكر جماعة الكفاية ان كلام الشهيد الثاني في المسالك لا يتمكن الفاضي في بعض الاحكام دون بعض على القول بتجزي الاجتهاد يجزم
بنقل خلاف فيفيد ان حكم الجواز اجماعي عندهم الوجه مع المقدمة ذكره في الروضة وكذا الامر المعروف في شرح كلام المقدس حيث اعتبر معرفة الاحكام في الحكم
بين الناس لان المراد بالاحكام العموم ممن ايهم معرفتها بالدليل ان لم يجوز تجزي الاجتهاد والاحكام المتعلقة بما يحتاج اليه من الفتوى والحكم ان جوزنا
في مذهبه بجوازه **و** فيه حينئذ نوع تأمل كما يفهم من تصريحه بجواز الحكم لمتجزي مذهب المتجزي **و** في التهذيب الذكرى والاولى جواز تجزي الاجتهاد لان الاطلاع
الاطلاع على ماخذ الحكم فيما يجري فيه هو حاصل حينئذ عنده بعد بعض بنقل غيره ونقلا بل بلفظ البلعاء هذا التجزي للمجتهد المطلق وعليه مع ضعف منهما
للبعد المذهب في المقبولة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكما فاني قد جعلته عليكم قاضيا والتمسك بتصريحها في تجويز المقلد وحكم المجتهد

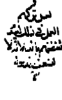


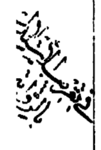






اقول في كل ما استدل بالرواية به على جواز التجزي نظر وكذا الكلام في مقبولة عمر بن حنظلة ان قلت بان لفظ الاحكام لا يفيد العموم بل هو للجنس كما في قوله
حكم الله هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اذ لا اتفاق بينهما لعموم الاحكام وخصوصها بل المراد فيه النوع [illegible] ملك استدل بها جماعة من
الاصحاب على التجزي ومنهم المحقق الاردبيلي ره وتبعه بعض من تاخر عنه تجويز العمل بخبر فقيه غير المجتهد الكل مطلقا او خلاف ما هو في صورة الامكان وظهر
من الشهيد في القواعد من ابقاء الجواز قال استقرب في الكفاية جوازه في صورة فقد المجتهد الكل قال استدل لعل عدمه في صورة الوجدان بما دل على تقديم
الاعلم وبمثل مقبولة ابن حنظلة وفيه نظر بينا اذ كان دليل مجتهد الكل منحصرا ويكون اشتباهه ظاهرا وكان التجزي مطلقا طريقا كان مطلقا وكان
منزلته في فهم الدليل قال بالاد نظر بعضهم الاجماع على تقديم الاعلم مط فلما فيه نظر اذ المستند به لعله يكون اقرب الى الحق والجمع بين الاجماع الناشي عن
التقييد والتعليل بكونه اقرب الى الحق كما ترى مع ان كون كل ما يقوله الاعلم اقرب الى الحق محل نظر واضح سيما وقد بينا هذا اختلاف الاعلمين وموافقة بعضهم
ومخالفة بعضهم وكون الاعلمين قائلين باقوال مختلفة في مسئلة واحدة وغير ذلك كما بينته مستقصى في القوانين قال والاستدلال بتقديم الاعلم بمثل رواية
ابن حنظلة انه غير تام لان انما هو في صورة تشاح المتداعيين والعرض في ذلك التعيين في نفس الامر كما ذكروا في تشاح المأمومين في الائمة و اما غير المجتهد فطعا
الاتفاق على عدم جواز حكمه في حال من الاحوال و ادعوا الاجماع مصرح بها في كلامهم فلاحظ الروضة وغيرها قال لكن المحقق الاردبيلي ره نقل قولا منسوبا
الى ابن فهد ره بجوازه حين فقد المجتهد و قال انه وجده في حاشية القواعد [illegible] في حاشية نحو من الارشاد ما نقله عنه وتوجيهه ايضا الى ذلك وقد نفي
عنه البعد في كتاب الامر بالمعروف قال ونقل في ذلك عن فوائد الشهيد ايضا ثم استدل عليه ببعض الروايات اقول بل هذا القول لم يكن مهجورا بين الاصحاب
بل كان معروفا فقد نقل الفاضل المقداد في التنقيح عن الشيخ في المبسوط ذكر هذا القول قال في شرح قول المحقق ولا ينعقد الا لمن له اهلية الفتوى ولا
يكفيه فتوى العلماء حكى الشيخ في المبسوط في هذه المسئلة ثلثة مذاهب الاول جواز كونه عاميا ويستفتي العلماء ويقضي بفتواهم الثاني ان يكون عالما
[illegible] والكمال ولا يكون عاميا بل يكون عالما بالكتاب والسنة والاجماع والخلاف ولسان العرب الى ان قال الثالث لا يشترط علمه بجميع الكتاب بل يكفي
من الايات الحكمية وهي خمسمائة وكذا لا يشترط ان يكون عالما بجميع اخبار الرسول ص بل بما يتوقف عليه الاحكام من سنته هذا حاصل ما نقله [illegible]
[illegible] مذهبنا المذاهب لكنه عبارته تحتمل القولين الاخيرين والثاني [illegible] الثالث الا [illegible] بوجوب الاشتغال بالاحكام من الكتاب والسنة انتهى ما اردنا
نقله من عبارة التنقيح وظاهر ان الاقوال الثلاثة كان من اصحابنا ونقله للقول الاول مشعر بكونه قولا لاصحابنا ولو لم ينقل ترجيح الاقوال عنده بل لم يظهر من التنقيح ايضا
[illegible] ما تمسك به ما مثلنا البرهان في دفع القول الثاني ويمكن الاستدلال بخبر ابي خديجة المعتبر ضعفها بعمل الاصحاب وان كان في غير هذا المدلول كما
ان المنكر يجوز حكم المتجزي مع القول بجواز التجزي [illegible] في التجزي بتلك الرواية [illegible] الحكم والفتوى [illegible]
كما اشرنا سابقا بل بمقبولة عمر بن حنظلة الموثقة وتخصيصهم اياها بمجتهد الكل غير واضح الوجه [illegible] لا يفيد العموم [illegible] من باب [illegible] المكلفين في
نوعيات الحكم الشرعي فيمكن الاستدلال بها للتجزي [illegible] الاستدلال [illegible] ان المراد [illegible] فيهما [illegible] عقيبها [illegible] في
[illegible] الكل ايضا قال القول بان علاقة وجوب العمل [illegible] لا رادة ظن المجتهد الكل وليس موجودا فيما نحن فيه مدفوع بان كون مجتهد الكل [illegible] علاقة
لتصحيح ارادة هذا الظن الخاص من العلم و انما جواز حكمه وقضائه فهو مستفاد من قوله ثم حكم [illegible] كما وضح [illegible] هو وجوب العمل بالظن [illegible]
بل هذه العلاقة موجودة فيما نحن فيه والمتجزي وكذلك جواز عمل الغير بفتواه مستفاد من الرخصة في الرجوع اليه لا من [illegible] نعلم [illegible]
انما تصحيح اطلاق العلم على الظن باعتبار وجوب العمل [illegible] لا لاجل الغير [illegible] لا يعلم [illegible] مقتضيها [illegible] من حيث [illegible]
بعمل غيره [illegible] كان ذلك [illegible] الحقيقة والمجاز [illegible] العلاقة [illegible] على حمل [illegible] كما هو واضح فلا
ان مجتهد الكل كما يجوز له العمل بظنه بل يجب [illegible] المتجزي على الاصح لا يستقر [illegible] الكلام لو قيل ان ظن المجتهد الكل هو حكم الله الظاهري في
حقه [illegible] فهو [illegible] حقيقة وفيه مع انه موجب لارادة معنيين مختلفين بالحقيقة والمجاز والاشتراك من اللفظ اذ ليس كل معلوم [illegible]
الكل ظنا بل قد يحصل له العلم الواقعي [illegible] من القطعي والاجتهادي جملة كما بيناه في القوانين ان ذلك [illegible] اذ ليس [illegible]
الا ان يكون حكم الله الظاهري في حقه لا يوجب كونه مطلقا ومع ذلك فحكم الله الظاهري في حق المقلد [illegible] ايضا [illegible] فهمه من
الكتب [illegible] التفصيل المبين في محله وقال [illegible] في هذا المقام ان ظن مجتهد الكل واجب العمل [illegible] غيره مشكوك فيه فهو [illegible]
بهذا المقام اذ الكلام في الاستدلال بالرواية لا بالاجماع فانها [illegible] مدلول اللفظ [illegible] وهو لا يوجب [illegible] ولذلك [illegible]
[illegible] ابي خديجة بل موثقة ابن حنظلة على جواز التجزي وحكم المتجزي مع عدم تحقق الاجماع فيه اذا تقرر هذا فنقول ان الاستدلال [illegible] المطلق انما [illegible]
[illegible] القضاء [illegible]

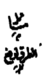






مثل ما اذا علم ان عمرا وكيل عن زيد في حق نفسه بجهالة وما يثبت بشهادة العدول والحاصل الاشكال المتعلقة بالتقليد والمسألة لا يرضيان بها ونحو ذلك
العلم بشهادة العدول بحصول الرضاع المذكور وان منع العلم لم يلتفت ويقبل الشهادة منهم وفيه فان في بعض منها لما لا يرجون احتياج الى الحاكم
فاذا وقع النزاع بين رجل اخر وامرأة الجري المعاقد فادعى احدهما حصول الرضاع وانكر الاخر وفرض موافقة المتخاصمين لذلك المقلد في التقليد فيجوز لهذا
العارف ان يرفع النزاع بينهما بمسائل التقليدية التي من جملتها معرفة المدعي المنكر مثلا الموقوف التقليد ان مدعي الحرمة مدع ومدعي الحل منكر فاحتمل ذلك
لاجل ذلك وانه خبير بهم في فقه يثبت ثم لم يرتفع النزاع بينهما لا يتصف فعله بشي من احكامهم ولو بتقليد مجتهده والحاصل انهم مقلدا لمجتهد
ذلك العالم وجعله الامام قاضيا وحاكما بسبب معرفة احكامهم فيجمع حكمه وتوهم ان مدلول الرواية هو معرفة الاحكام والحكم عن الفتوى والمقلد المذكور انما
يعرف فتوى مجتهده لا الحكم وكذا قلنا ان تقليدهم ممن في الكتابات الاحكام منه ضعيف فان ذلك الفرق اصطلاح جديد لا يحمل عليه كلامهم عليهم السلام وهو في الاصل
اعم من الفتوى مع انه لا يتصور معرفة الحكم بالمعنى المصطلح بهم ومع حمل الرواية عليه اذ الحكم المصطلح من يجيء في خصوص من ثبت من الموارد المخصصة وعموم قولهم من
قام عليه البينة يجب ان يؤدي المدعي به الى المدعي انه فتوى من العفات ولم يحكم حتى يكون دعوى الاجماع في هذا المقام شبهة من حكم ولاية الولاة بحجة
تفويض الامور الى المجتهد كما اشرنا اليه في المرأة وعبد المكاتب **و اما** جواز القضاء في المواضع التي يحصل لها اسبابها من المعرفة بجميع طرقها بالتقليد
فلا يعلم انه مراد مدعي نفاية لا ان مرادهم اطلقوا دعوى الاجماع ويكون هذا القبيل وقد استشكلنا فيه كالاجماع على ان المخطي في العقليات اثم وان مخالف
الاسلام مخلد في النار وان لم يكن مقصرا اصلا بل قطعا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وكذا قولهم ان تعيين خبر المجتهد والمقلد باطل وان وافق الواقع وان
الناس مستغنون لا عن دليل يثبت عنده وجوب حكاية القائل المتقدم ما وافق الواقع وكذلك في مواضع كثيرة في الاصول والفروع اشرنا اليها في القوانين وفي غير
الكتاب في مواضع شتى **و** لذلك ترى بعضهم يستندون في دعوى الاجماع في الاصول الى انه قد يثبت عندهم فيها ان المجتهد المخطي معذور وقالت الاخبارية ان غير
المقصر معذور والنزاع انما هو في امكان المتعلق والمعذورية ولا ريب في امكانه امكان فرض كونه لم يحصل له المتعلق مكابرة **فعن** الدليل التفصيلي
فالمدعون للاجماع اما غفلوا عن صورة الاضطرار هذا او اشتبه عليهم مسألة امكان تحقق هذا الفرض وهكذا في القائلين في الفروع من وجوب الاجتهاد
والتقليد فاذا ابتنى من الصلاة من تكون جميع همه التعرض للمسائل التكليفية حقا فانه يسأل عن الفروض التي لا يعلم احدا انه كان مورد الاشكال وينفرد عن السؤال
عن بعض المسائل الهامة مثل ان لو علم انه لم يكن تقليد المجتهد المطلق وبنا فعل الاجتهاد من موقف الاجتهاد في الاستقلال ولم ينقطع لان جواز التقليد دخول
الوقت جائز لا حاجة له المجتهد في دخول الظهر ويوم ونحو ولا ينقطع اصلا السؤال عن ذلك فهل يجوز ام لا وهكذا يقول مبدء الاجماع هذا كان مستبطا
مطلق القضاء وتفويض الامر منه ثم استمرار الاطلاق **والحاصل** ان الاجماع المحقق فيما نحن فيه غير ثابت والمنقول لا يفيد ومما ذكرناه من الادلة
ويدل عليه عموم نفي الضرر والعسر والحرج ايضا كما يدل عليه حجية ظن المجتهد ولزوم متابعته **و** استدلوا ايضا وتقريب الاستدلال ما ذكره حكماء الاسلام
في اثبات حسن التكليف والمتكلمون في اثبات النبوة والامامة وحاصله ان الانسان مدني بالطبع محتاج الى التعاون في امر المعاش لتوقف تعيشه على اشياء كثيرة لا يمكن القيام به
لواحد فاذا اجتمعوا فمقتضى الشهوة والغضب الموجود في الطباع يحصل التنازع والتجاذب فلا يرتفع الا بحكم حاكم فيطلب قانون يرجعون اليه ومن يكون منتهيا الى الله
والايات الباهرة الظاهرة او الانبياء لفساد اختلال النظم الذي هو مقتضى الحكمة في التكليف ولزوم وجود المبلغ وهو النبي والوصي بعده فقد علم وصدر
الكلام منهما لا يرتفع هذا الفساد الا بنايبه المراجع احكامهم وهو المجتهد وتبعد فقد انه لا يخلو من ان يرتفع الفساد موجودة فاذا وجد العالم الموصوف فان يرفع الفساد
بحكم العقل بلزوم متابعته ولو رفع الفساد والعسر والحرج الا لزم تلف الاموال وهتك الاعراض واختلاط الانساب فيحصل الهرج والمرج وقد يرفع الفساد بحكام اهل
مع الهرج في الامانة والاختيار فانه لتاكيده بوجوب الاعانة على الاثم فالرجوع اليهم **و** لما استغنوا من جوازه مع توقفهم على الرجوع اليهم انما هو من باب الاستنقاذ
او ثبت الحق ولغير كل ما يحتاج اليه من المخاصمات تحصيل العلم بالحق المدعي فضلا من غيره كما لو علم المتكلم ان هذا هو الاثر وخبره لك مع انه يحب العقل
والشرع بترك مثل هذا السائل الحائر والقول بعدم جواز حمل التصرف المجتهد ضعيف كما يأتي في القوانين مع انه لا يمكنه الوصول الى كل النواحي لا
بنفسه ولا بواسطة المكاتبة وغيرها **فان قلت** فيمكن دفع الفساد بالصلح **قلنا** الصلح ايضا كثيرا ما لا يتيسر فانه لا اشكال سيما في مواضع الصلح
الاجباري وسيما اذا كان الطرفان واحد منهما صبيا او غائبا والمفروض فقد المجتهد حتى ولي في ذلك مع انا نقول ان الرجوع الى هذا العالم الواحد الطرفين
رفع العسر والحرج لا انه مقتصر فيه مع انه يكون احد طرفي الواجب التخيير مما يكون متعينا **فان قلت** ما ذكرت يلزم التحاكم الى العامي ايضا وفقد مثل
هذا العالم واقتضيه الرجوع اليه **قلت** مرجع ان هذا المقلد المذكور اولى من الحكام فانه البعد عن غيرهم في اولويتهم لرفع الفساد اقلية الاثم
الغير مثل ايام الجاهلية والاولى بالعقل الذي هو رسول الباطن هنا كمستقل ابدا الكل من الشرع فانما حكم بوجوب دفع الفساد وحسب المحكي بجهة
انما صولوا في كتاب الغير العقلين **فان قلت** فانه الامر بالرجوع اليهم انما لتعذر ما يستقل به واما بمجعول ذلك حكما شرعيا من حكم شرعي لا يجوز نقضه





ان قصوا انما هم في رفع الفساد اما مطلق نفي الضرر والحرج فمن البين انه لم يستقل العقل في تشريع موارده كي يكون نفيهما العسر والحرج ولزوم الاختلال في نظم العباد
بتصور في تركه قلت نعم ولا يرتفع فيه لا ذلك فان قلت فلم لا تقولون ان العقل انما يستقل بجواز حكم المقلد ومن جهة رفع الفساد لا بحث
ذلك كون حكمه انه يحتج به من حيث علمه بجواز نقضه و بثبوته و تعليله الى اخر الابد قلت لما كان نفي العسر والحرج والفساد ما الاول انقلب
فلاحظ بعد ملاحظة الشرع وظهور انه السبب الممكن وانما الحل ان اقتضى يستند به الى انبات حكم بحكم كظهارة العدالة بهم ودفعا الاختيار في نجاسة وقد
يستند به الى تحقيق الكلفة من ماهية المكلف بها التسهيل اوطا التأمل لا صحابها البعض الى العذر كالصلوة مثلا والقطا الصوم نعم لا لا كما
لاتج من متعذر منها مثل الجهاد والصوم في الايام الحارة كذا الحج في اطيب الاوقات في الغالب ان النسبة بين نفي الضرر والحرج فمنها الادلة عموم من وجه
وجوب الحج مع الضرورة ولزوم النبع مع ضرر العين فقضاء نفي الحرج والضرر بما فيه مثبت الحكم ابتداء كظهارة الحديد وشمول لمثل المقلد العامل
العارف بالاحكام واضع لمثل العامل الجاهل غيره مع يجب حالة ما لم يكن دخول الجواز اجنبيا فيه بها لعسر حالة مكلفا به كما بحثها ونحو
عن الترجيح والتمكن من الحرج والفعل مناسبة الحكم لا مانع منه في المقلد العارف لعلمه باحكام الله تعالى وارتباطه بطريقة الشرعية بخلاف الجاهل بحيث انه لا
يعلم شمول عموم الحرج لمثله فتبليغ ما يحكم العقل به مستقلا من لزوم قطع الفساد وهو ذاته دفع الفساد لا اللزوم الضرر والعسر من هذا القبيل الثم حكموا
في زوجة المفقود بوجوب الفحص اربع سنين ثم التزويج على الوجه المقرر في الشرع ومع ضعفه التمكن من الفحص المذكور لم يجوز التزويج لها وان تضررت به الضرر الشديد
والحرج الوكيد كالجهاد نعم اذا بلغ الامر الى الهلاك فهو مثل ما يستقل العقل بحكم نفسه ولكن ذلك لا يثبت جواز التزويج اذ قد يمكن بفعل محرم ولو كان
حراما كاكل الميتة بحفظ المهجة في الضرورات يغفر لا بد من الاضطرار بكون مثل ثبوت جميع الضرر او عين فيخاف منه الا انه يجوز له بعد التهيئة
واسهل منه الاستعفاف او لانه قد ثبت في الشرع جعل كل من ذلك لا مور عقلا ان الصوم والرياضات والجهاد في كل المرة وبلغ امرها الى حد الهلاك في حق المؤ
قد يمكن ان يكون نفسها باعمال اليها من نسبها وحيثما او في نفي الضرر ولو فرض بخصوصها التدخل بالحرام العينا بان فلا يمنعه كاكل الميتة وكذلك لا يوجب التزويج
ونظائرها ومنافيها كلها من المحرمات فلا يحضر في ذلك شئ حتى بضميمة الحرج موضع الحكم متعين من الاحكام فتحصيلها فيه الضرر والحرج في تزويج الزوجة
المفقود وادلة الجهاد يمكن تحقق نفي العسر والحرج في مثل تعين قوة الزنا احدا لو وقف منه فيحصل منه انه ليس حكم شرعي ابتداء واذا اخذه
نزلوا كون حكم الله تعالى الى البناء الجاهل بل ابتداء انه اجتمعت تلك الموانع ثم الجواز له هو دفع الفساد والضرر والمرج وهو مقتضى غرضه ورفع الضرر
والحرج وقد اتوقف لمن الحرج بل التكليف به الابطال اذا كان من جهة تقصير المكلفين بتقويت اللطف على انفسهم فلا مانع منه فهو في غاية الضعف
اذ كون ذلك من تقصيرهم في جميع الطبقات وجميع الاوقات في النسبة الى الجميع لا الاشخاص خلاف الثابت هذه المسائل منها في ايام الفضيل الذي فيه
مدة التطويل لتعاليم وغيرها وتشبيها اذا اختل المانع ما انه المعصوم وشبيها اذا حصل المانع من جانب نفس الجاهل في التعليم او التقصير منه يمكن بخلاف
الامام فان تعويق اللطف ليس لامر من جهة الامام وهو اقام ثقة اسفهاء ولا اشكال بطل الصلاة المتضمن للمرويين ومن هنا الاستغناء من نقلها فكر
لبيان الحقيقة الحال ونحو ذلك انها المنال المقضى للزوم العسر الحرج الشديد تعرف ذلك سيما اذا كان في غاية الوضوح والتقرير من العلم
وان الاحتياط سبيل النجاة واطاله المدعى الى ذلك في احكام الجور فلا يتقدم الجواز مع ما ورد من المنع الشديد في الايات والاخبار فيه بعضها قد
جواز الاخذ بحكمهم وان كان حقا فقد يستظهر من ذلك ما لو توقف حصول حقه عليه بالجواز الاخبار لصورة الاضطرار يشمل نفوذ بها بعينه على بعض
ذلك ليست ما ذكر الجار في احكام الجور مما يتم **الرابعة** لا يجوز اخذ الاجرة والجعل من الخصوم وغيرهم على القضاء لانه واجب ولا يجوز نوع
الواجب من اجنبيا او كاشتراط قياسا على الصنايع التي لا يجوز انتظام الا بها باطل لان الوجوب فيها اعم من الجواز وفاقا لا ادلة ومعنى نظام الكل جواز
منفعة المنافع بالاخبار بطلان قاطع فيها مقتضى لا مر التطلق هو الواجب المطلق وما قيل الفرق بين ما فيه حق عليها القضاء وانما الرفيعين ضعيف
هنالك قوله المرا منه **والحق** ما ذكرناه اما الارتزاق من بيت المال فعمره فلا باس ان لم يكن المقصود من القضاء ذلك وكان القاضي محتاجا
ام غير محتاج على كراهة ثبت المال معد للمصالح العامة للمسلمين كالقضاء بين الناس والجهاد بين يدي المعمول بها بل الجمع عليها وهو من اعظمها وهي كثيرة مثل الائمة
الصلوة والمؤذنين ومعلموا القران والاداب وغيرها **وقيل** ان كان القضاء متعينا عليه لا
او الاقتضاء بين وكان له فلا يجوز لا الارتزاق وهو واضح واما الرشوة وهو الاخذ لاجل الحكم لاحد او على خصمه او لارشاده الى ما يقتضي ذلك فهو حرام
بالاجماع المسلمين سواء كان يحكم له او عليه بحق او بالباطل وتخصيص بعضهم بالباطل **والاقوى** ما ذكرناه لا اطلاق الاخبار والفتوى في الروايات الكثيرة انه
الكفر بالله العظيم وكان يحرم الاعطاء لعموم العون على الاثم والعدوان وكونه فاسقا على الاثم ثم قيل الا ان يتوقف تحصيل حقه عليها فيحرم على المرتشي
ولا باس بها لا الشرط حرمة المحظورات ... بعض الصحابة ... لبادل ارشاد الناس ... حمايتها ان كان ...

البيضا
كلا
حق عليه القضاء المذكور الا النسبة الحرج
البغاة
في جواز الارتزاق من بيت المال
في حرمة الرشوة

ونهيه بلا خلاف بيننا بل يظهر الاجماع من بعضهم كالمسالك وغيره وفي نقل عن بعض العامة حصول الملك وان حرم الاخذ واما الهدية حال الدعوى فنقل عن الشيخ
بخطه انه قال لا يحرم اذا كان خاصة مخصوصا وفي غيرها ان لم يهد من قبل ولى القضاء وكان في محل ولايته ويهدي وللكراهة احسن ثم ظاهره الحكم انما
يكون قبضها بالتعال طول فان هدية العمال غلول وغير ذلك من الكراهة اذا كانت في غير حال الحكومة ومن جرت عادته بذلك قبل التولي وآخر في المسالك
وقال المرتضى من ابن بكير قال وفي غيره حكم المستنابا او ازاد ها وصفا وقدرا وفيه بين خبر محل الولاية كما بينه من تهدئته الهدية وكذا لو ارسلها من غيره
الا بقصد حكومة أقول هو ما ظاهر دليل استحباب الهدية لا يجوز تخصيصها الا بانضمامها و نهيها ولا له الا خبار التي استدل بها الشيخ مع ان منه مستنده
تثبت بذلك القول الظاهر منها الهدية من جهة العمل لاطلاق الهدية فانها من كونها لاجل الحكومة مقرا او لا لاجله فلا وانما المستثنى كراهة
ببيان مسند باب فلو احتفظ **الخامسة** لا خلاف في وجوب التسوية بين الخصمين في العدالة الحكم و اما التسوية في غيره من السلام ورده والنظر
والاشارة وطلاقة الوجه والكلام والاجلاس ونحوها وغيرها من انواع الاكرام والانصات لكل منهما اذا وقع منه ما يقتضيه الانصات وغيره من خلفه في
نفس الدعوى فالمنقول عن الاكثر الوجوب لخبر السكوني وغيره وذهب سلار والديلمي الى الاستحباب استضعافا وعملا بالاصل و لا ريب ان الاولى
ان نقل الوجوب لا يجب ضعف السند هنا بالظن وانما اما المنبر الطبيعي فان الاجماع كذلك فقد كثر نقلها من بين ثم كان يقول هذا في فيما
امانة فانت عالم ان الامانة وانما ذكرنا انما هو في المتساويين في الاسلام والكفر واما رفع المسلم على الكافر في المجلس واجلاس المسلم دون المتميز بالبراءة
الاكرام هنا المنع في حكم **السادسة** لو ابتدأ احد الخصمين عليه طلب حقه من الخصم من غير ان ينبئ الوجوه الحجاج بعد الابانة عنه فيجب الخصاوضه
موجب في غيره فاذا بذلك نعلم انما بعض كما لو اراد الاقرار بالحق فقد الانكار او اليمين فيلقنه النكول او النكول ليحمله على اليمين كما في الرجل فلا يخفى
و اما ان يعلمه دعوى صحيحة مع علمه بالحق مثل ان يدعي قرضا تعرفها فلا بالجواب الا ان يلقنه انكار اصل الحق اذ لا بد من البينة ويدعي على ان ان يعلمه
الحرام بالدعوى حتى يكون مسموعة كما يفيد غيره في الحكم بالحرمة غير واضح و قال بعض المحققين الاردبيلي فقد ولا قيم في باب المفارقة من البعض فيما لعدا بطال
حقوق الناس بما يعرف فائدة الا ان يكون له دليل آخر من اجماع وغيره ثم ان ذلك ثم لا بد من الاستفسار او الاستفصال عند الدعوى او بعدها ثم فيقول
مضاح ام منكر او غير ذلك ويجعل المنع منه على اذى التعذر بما لا يجوز بطلبين الحق بها لانه غير مستحق الدعوى ولا سبيل الى ذكر الخصم **السابعة**
اذا سكت الخصمان استحب للقاضي امرهما بالتكلم و لكنهم ذكروا ان الاستحباب بكون هو ومن فرغ من كلامه ان يتكلم المدعي منهما فكلما غيرهما والاختيار
اذا هو نفع التسوية المنفعة منه لان بين بذا التكلم في طي الدعوى لتوجيه كل منهما الاسماع كلامه لا يستفاد منه نرجيح فلا يكون حراما و هو يشكل
لان الابتداء بالالتفات بدون ضرورة ايضا ترجيحا لا يبقى عدم فيه طلاق التسوية له مثل ذلك و لذلك حكم بعض من اوجب التسوية بكراهة القضيف هنا
كالتهيئة في المنعة وخصوص اطوله با مرهو جوع من المتكلم انا بواو بد **الثامنة** اذا ادعى الخصمان كل واحد منهما بدعوى على الآخر ببدا المدعي فالاشكال في تقديم
ذلك لا فرق المدعي في جهته هذه الدعوى بعد الى الآخر وان ابتدأ معا مع الاولى انه يسمع من الذي على يمين صاحبه وحمل المرتضى وغيره من المتعرضين الاملاء
ونقل الطبائع عليه في الايضاح عن الشيخ انه بعيد نقل فعل الظاهر منقول لا للتنازل الى الوجه والاصل فيه رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان تقدم صاحب
اليمين في المجلس بالكلام و قال ابن الجنيد المدعي صاحب اليمين المروية ثم تعرض على السيد ثم فخر ان فهم الاصحاب منهمين عليه وانما اضطر على ارادة
الجانب و يؤيده صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال اذا تقدمت مع خصمك الى قاض فكن على يمينه يعني يمين الخصم وانما لو تعدد الخصوم فيقدم الاسبق الدعوى
ولا يقربه المدعي عليه لا سبق قصد مع منعهم نظرا بعضهم كالسائر الذي يذهب فيتقدم مع الاتفاق ولعلهما التعليل القرعة و لما تسويح كل واحد
منهم خصومة واحدة وكانت الكلام في اجماع الطلبة عند المدرس والمستفتين عند المفتي مع وجوب التعليم والافتاء ويجوز جمعهم على قدر واحد مع نفسه
الافهام و في الطالب الكلام في الطلبة المتزاحمين بعد تعيين المدرس لكل في التقديم والتأخير **التاسعة** اذا كان الحكم بعد تحرير الدعوى واحضارها عند
ضرب بحكم الصادق عليه السلام انما تعبد مطالبة المدعي صريحا او فحوى والا فلا يجب لانه حقه فقد يريد تركه وان لم يكن واضحا عنده ومن حيث بين الامر لجهته
والتأمل في صورة الحكم ان يقول حكمت او قضيت او انفذت او الزمتك او نحو ذلك دون قوله ثبت حقك او نحوه وانت ثابت ونحوها لعدم دلالتها على الحكم ولانه
انما القاطع للدعوى هو حكم الحاكم وان كان قد ثبت الحكم بعينه كما في صورة اقرار المنكر بالحق و الثالث لو باشتغال عنه لو المرتضى منها ونحوها فيعتبر فيه قبل
الحكم يستحب ان الصلح لا نمنعه و لكنهم ذكروا انه يكره ان يشفع له المستحق في اسقاط اوله ولا الى المدعي في ابطال الدعوى وظاهرها الثاني فيجعل كما ذكره المنع
اما جعل الصلح من مطالب الاسقاط مطلقا ويجعل مستثنى كما يقتضيه كلام الاصحاب لان الصلح خير يثبت خيره على حقيقته في ذلك والوجه بينهما في العمل كما مر
بل او العسلاح ذلك بعد اولى **خاتمة** في آداب القاضي قالوا يكره ان يتخذ حاجبا وقت القضاء لقوله النبي صلى الله عليه وآله من ولي شيئا من امور الناس فاحتجب دون حاجتهم
وفاقتهم احتجب الله دون خلته وفاقته وفقره و بل الحرمة لا يبعد لظاهر الرواية و يستحب الكراهة بوقت القضاء و في التحقيق يبعد بما كان انا عاصم حوائج الناس

مطلقا وبعض الاخبار فمحرم او جوبه يطلق الامر لا ابرا خلافه التحرير تاجب وان قال لم يمنع من ذلك كما اذا حنث ليمنع من يجوز منعه من الظلمة والفسقة وابطال البدع

الشاملين للوقت الضيق بين العشاء والانتصاف فتامل القضاء فيها اخرا شامل للقريبة او البعيدة ولم ينقل بعقوبة حكم فيه مطلقا بعقوبة فيها بعضهم وبالجملة ثبت كراهة

بما سمعت في القاضي فصد عن غيره وفي الحاجب لمراعاة الوقت واعلام حاله وقيت الحاجات والعزم غير معلومة وجه الكراهة احتمال استحباب ادوى لخامس

استيذان الحاجب فيفوت حاجته والناس حق الحاجب في بعث الحاجب بما يرسون النبي وتحمل المستحق وعليه يحمل الروايات ويظهر مما ذكرناه اذ كان الحاجب

لتفع العرفة كراهة اتخاذه غير معلوم ولعلها معلومة وربما يكره اتخاذ الحاجب القاضي لما فيه من المعنى والمدرس بل لغيرهم لما يتعدى بارزا للاخوان من جبر خاطر

عدم الرضا بلزوم الاستيذان المعروف الشائع لا مع الخوف كما ذكرنا ولا يبالي بكراهة الطلب للقاضي لزوم الاستيذان فلو حصل له عدم وجوب الاستيذان

على كراهة الحاجب كالاجنبي فان كان الاولى للقاضي ان يجلس على الاحتياج الى الاستيذان ويجب ان يكون كاتب للقاضي من لا يكون مؤتمنا

ما يكتب ويكتبه الايتام والغيب ويحتمل ان يكون فيها ما يكون يضرهم في الاحوال ويكره ان يقضي في حال الغضب والحزن والجوع والفرح والوجع المزعجات ونحوها

ومدافعة الاخبثين وكل ما يشغل الفكر ويعتبر بها في الفصل في الاخبار ويكره منها ودينها فان لعله هو الشغال النفس وقيل يعظم الغضب بنحو

ما كان للمقر فلا كراهة فيما كان الغضب لله كما في حكاية رسول الله بين الزبير والانصاري وفيه اشكال لعموم كلام ولكن ان فيه الحكم

بعينه فيجتنب هذه الاحوال اذا كان حكما ويكره ان يتولى البيع والشراء لنفسه بعض الروايات ولا بغيره بنفسه المساهمة في امثال ذلك والقاضي سائر الخلفاء لا

ابقى كلت وولاية الاجنبي الذي يطلبه وكذا الحكومة وكما يكره ان يعطيه منها من استعمال الانقباض المانع من اللحن بالحجة

المشتبهة والايجاد في الجواب وقيل من احد الخصمين وهو مما يشبه انه من الكفوة الاحد كيف كان تعين وجود من الشهادة مع ثبوتها من اصل الصدق وان يجب

الشهود فيهم وقد قبل الاستعلام سبب التهمة ويخبر مع الريب والاختلاط يحلفهم ويسأل عن كل واحد من شهد مضمون الشهادة ما او مكانا

من الحضرة البصيرة بل الحاكم يكون ثمرة فان الاخبار في انه وقد رد وعن امير المؤمنين ويحرم عليه ان يتعتع الشاهد وهو ان يداخله في

الكلام في الاثناء يتعب كلامه في حجة يوجب ذلك بعدم الشهادة او فتها بل يصبر عليه حتى يتكلم فاعتم بعض منتقصا ان لزوم الاشتباه فلا يجوز له تحقيقه

على الاشتراك ويترتب عليه الشهادة فقد يكون لذلك حصل او يجوز له لاحتراز من الباطل وطلب من يبتدئ بمراد الناقل وكذلك قد يرث ويوجب

الحكم لانه خلاف حق او منتهي اطراف وقد لا يأمن النفوس ويمنعهم من وجوب الاحضار بالتهمة وقد يجوز الشهادة لا على اطلاعه ولا بين فيهم علا يجوز ان يوقف

عزم الترجيح على الاقرار في ذلك سببا في الا في نعم لا ياس بذلك اذا كان التحكم في حقوق الشبل بعضها فلعلك ممن يكره القضاء في المسجد على الاطلاق

لا بتكلفهم بقطع ايهم من ونسبته على الحنفية كما هل نقله الاخبار منها فصب غلط في كراهة القضاء في المسجد مطلقا ووقع الاخبار انما يتوقى الذكر والقضاء

لعن ذكر منه فيخرج خبر المساجد جنبوا انكم وفيها بيعكم وخصومتكم ورفع اصواتكم ولا سند له والحكم الشريف من ان ذلك يتوقى المحيض الضمان او استحب به فكم

لا ينافي فضل الائمة افضل المواضع وكراهة مشغلتها لا في بعض الاوقات جمعا بين ما دل على المنع ومنه ما دل على وجوب القضاء استحباب كونه فورية وخصوص

ما دل على فعل امير المؤمنين واشتهاره ذلك في القضاء لا ينتهى من الفقهاء فيها مع ثبوت العرف بخبرته في ذلك عن غيره وجوانب الموضع النقل الا انه لا يرجع

الى الاصل وكراهة الحكم اخبار الحدود والتحريم العقوبات غيرها او ابعاده لا يتعدد ترجيح القول بالكراهة ونحوه بعض الاحوال جمعا بين الادلة وقال ذكروا آداب

الحرمين السنن والمكروهات كلها مما ابتلي الامام المطلب الثاني في كيفية الحكم وفيه مباحث الاول المدعي هو من

ترك الكلام الابدي المتبادر فيه الاعتبار من انه المدعي قلب تعتك ثبوت الحقيقة الشرعية في المراد في العرف وقيل هو الذي يدعي خلاف الاصل والمنكر في

مقابلة الجميع ويتفق مورد الحصر في الاطلاقات فادعى احدهما الاسلام والاخر ما ادعى ثبوته وقد يختلف كما لو ادعيا الاسلام الزوجان قبل الدخول فادعى الزوج

التفاوت ليبطل الزوجية والزوجة التقارن فالزوج على التفسير الاول هو المدعي المفتوح الغالب للتقارن موافق للاصل والغالب مخالف للاصالة تأخر الحادث فلا يثبت فعلهم حكم

على الاخر لكن الغالب هو القائل بالتقدم ومع التفاوت يختلف مورد التعريفين الاخيرين هنا واما التعريف الاول فلو ادعى الزوجة لانها لو تركت

تركت ولكن الزوج لا يترك لو ترك لان المرأة تدعي انفساخ النكاح فما طلب الزوج بامر في النكاح ويشكل بمنع وقيل ان الزوج هو المدعي لان النكاح

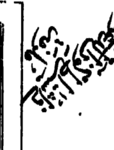
فعل الرجل الطالب لانه لو ترك وهو لا يترك لو سكت والمدعي هو من لو ترك الكلام ويبطل حاله من كونه زوجا التي كان قبله قبل الاسلام لا يترك الاثر

فالمدعي هو الزوجة لانها لو تركت الدعوى لم يسقط حالها الذي كانت عليها من الزوجية وتركت بخلاف الرجل فلو ترك الكلام ويبطل حاله من كونه زوجا

لم يترك فلا تعكس الامر وادعى الرجل الغالب ففسخ النكاح والاظهر واقعت في المقارنة في النكاح والمهر فيمكن توجيه التقرير في بعض الموارد الى المدعي لو جهه

نفصله الى نزاع المدعي لتسلط كونه منكرا كما لا يخفى وفيه الثاني يشترط ان يكون المدعي عاقلا بالغا رشيدا وان يدعي لنفسه او لمن له ولاية الدعوى عنه

كالاب والجد والوصي والحاكم والوكيل عن ثبوتها عنده بقول ولا يخالف هؤلاء اذا كان عليه عشر كما لا يخالفون المنكر في الاصلاح للمولى عليه بسقوط حقه فيه فينظر



وقع المانع فشرط ان يكون مما يملك وما يملكه المسلم او يستحق وكذلك خلوا وشرط كون الدعوى ملزمة فلو ادعى هبة او [illegible] مثلا وانكر المدعى عليه لا [illegible]

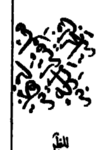
الانكار [illegible] **و ربما** [illegible] بشراء الحيوان فلا يجوز لا مع [illegible] سقوط الخيار مثلا [illegible]

[illegible] في عدم اللزوم [illegible] الدعوى **و** يمكن ان [illegible] في مثل شراء الحيوان اذا [illegible] الخيار [illegible]

الانفساخ [illegible]

[illegible] **ق**

[illegible]



[illegible] **و ربما** [illegible]

[illegible]

[illegible]



[illegible] **و** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **ق** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **و يمكن** ان يراد [illegible]

[illegible]

[illegible]



[illegible]

[illegible] **نعم** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] **و الاقوى** [illegible]



**ق** [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]



[illegible] **اقول** [illegible]

[illegible]

[illegible] **الثالث** [illegible]

[illegible]

[illegible] **و** [illegible]

[illegible]

بالاقرار فقد اقتضى ان الاقرار يكفي في ثبوت الحكم اما لكون ذلك المعنى ضروريا واما لانه يتبعه بهذا ونحو ذلك و يحمل توقف الحكم على طلب المدعى غير معلوم. **الرابع**
جواب المدعى عليه اما اقرار او انكار او سكوت فان اقر بجميع المدعى او بعضه اقرارا جامعا للشرائط من البلوغ والعقل وعدم الحجر في الماليات ونحو ذلك من الشرائط ثبت
حكم الحاكم به لا لان اقرار العقلاء على انفسهم جائز **فيظهر** فائدة الحكم للقاضي آخر خلافا في الثبوت عنده بما بيّنّاه ان الحكم هنا جزء السبب لا يثبت بذلك عند
الثبوت عن حصول العلم اذ يتوقف قبولها باجتهاد الحاكم في جرحها وتعديلها ولو طلب المدعى من الحاكم كتابة الحجة على المدعى عليه ففي وجوبه واستحبابه قولان **ق**
الاشهر الوجوب فهو الاقوى فيما يتوقف وصول الحق واستمراره عليه كما يجب الشهادة اذا طلب **ق** وجها لعدم ان الاصل عدم وجوب غير الحاكم والاشهاد وفي جواز اخذ
الاجرة على الكتابة وما يتوقف عليه اجراء الحكم وصول الحق اشكال **و** لا اظهر عدم الجواز فاذا كتب فليكتب الاسم والنسب بحيث يتميز عن غيره او لا يعتبر صفات
مع الاسم بغيره مشاهدا ان علم ان يكتب ما يعرفه او يكتب حليته بحيث يتميز ولا يحصل الغلط و يشهد على ذلك قد لا يكفيهم بمجرد الاقرار وان شاهده المدعى لجواز
تواطئهما على نسب لغيرهما ليلزما ذا النسب ما لم يقر قالوا ولا يجب عليه اعطاء الكاغذ والقلم والمداد ما يتبين له الملتمس ويعطى ذلك من بيت المال
عن ذلك من المصالح القابل لاهتمامها ومنها الكتابة فلو كان المذكور ولو اعطاها من نفسه قالوا وينبغي ان يكتب كلا من يعطي احدهما الملتمس ويعطي الآخر
بعد بيان الحكم لينوب على الاخر [illegible] او يوصي [illegible] ونحو ان يجمع فيها يا كل اسبوع او شهر او سنة ويكتب على كتب كل واحد فيها
يوم كذا او اسبوع كذا او شهر كذا وهكذا التسهيل لاخذ عند الحاجة **مسئلة** ان كان واجد المال فيلزم باعطائه ولو [illegible] الحاكم [illegible]
يبيع ماله [illegible] ولو لم يكن الا [illegible] الا بذلك فتى ثبت [illegible] وان ادعى الاعسار وقدم ما [illegible] مستحقا الدين المعلوم
قد علم ذلك بعلم الحاكم او بتصديق المدعي فان ثبت اعساره [illegible] الى ان يقدر لقوله تعالى فنظرة الى ميسرة ولو خبر غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه ان عليا كان
يحبس في الدين فاذا تبين له افلاس وحاجته خلى سبيله [illegible] رواية الاصبغ بن نباتة ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي ان امرأة استعدت على زوجها انه لا
ينفق عليها وكان زوجها معسرا فابى ان يحبسه وقال ان مع العسر يسرا **و اما** صحيح زرارة عن الباقر انه كان علي لا يحبس في السجن الا ثلاثة الغاصب ومن
اكل مال اليتيم ظلما ومن ائتمن على امانة فذهب بها وان وجد له شيئا باعه غائبا كان او شاهدا فلا دلالة في الزامها على المطلوب لا من جهة اطلاق الجزء المنفي
من الحصر فيكون مقتضاه انه لا يحبس حتى في حال العدة ولا في حال العجز الا هذه الثلاثة فيحبسها في الحالين والمطلوب اثبات عدم جواز الحبس في حال
العجز مطلقا سواء كان من الثلاثة او غيرها فان خصص بصورة العجز في الجزء المنفي وصورة العدة في الجزء المثبت لدليل لزم التفكيك في جزئي الحصر وهو كما ترى
**و** لعدم جواز الحبس في حال العجز هذه الثلاثة [illegible] دون غيرها قول بالفصل ولا العرف قائل والذي فهمه من الرواية ان الكلام في من لم يثبت عجزه سواء ثبت له
ام لا الا من ثبت عجزه [illegible] يمكن ان يكون [illegible] فيناسب ما ذكرنا ما قال الشيخ [illegible] المراد هو الحبس على سبيل [illegible]
او الحبس الطويل **و** يناسب ما ذكرنا ما قاله [illegible] وبالجملة لا يبنوا لاخبار المطلقة المعتبرة المعتضدة بالعقل والكتاب وغيرها من الاصول والادلة يكفي في اثبات المطلوب في
مقابل [illegible] قول الشيخ في النهاية انه يخلى الى الغريم ليستعمله او ليؤاجره قول ابن حمزة بانه اذا كان ذا حرفة ومنعه فكما ذكره الشيخ والا فيخلى سبيله ودليل الشيخ
رواية السكوني عن الصادق [illegible] ان عليا كان يحبس في الدين ثم ينظر ان كان له مال اعطى الغرماء وان لم يكن له مال دفعه الى الغرماء فيقول
لهم اصنعوا ما شئتم ان شئتم فآجروه وان شئتم فاستعملوه **و** يمكن حملها على مذهب ابن حمزة جمعا بين الادلة ويؤيده ان اداء الدين واجب
بقدر الامكان **مع** ان القادر على الكسب متمكن من الاداء [illegible] لم يجوز له اخذ الزكاة **لكن** غاية ما يستفاد من ذلك وجوب العمل
والاستيفاء لا التسليم الى الغريم الا ان يتوقف على ذلك **و** [illegible] اقرب الى الصواب كما ذهب [illegible] ولكن جماعة من الاصحاب على ما نقل
[illegible] وجوب التكسب في قضاء الدين [illegible] قول من اوجب الكسب من علمائنا الاكثرين ان ذلك تكليف عليه [illegible] اولا
وان [illegible] في بعض الاخبار خلاف قول ابن حمزة فانه يقول بالتسليم او لا هذا كله اذا ثبت الاعسار باحد الامرين المتقدمين **و اما** اذا لم يثبت
فان علم له مال او كان المدعى به مالا [illegible] والاصل بقائه فيحتاج [illegible] الى البينة فان [illegible]
[illegible] البينة على تلف المال [illegible] على الاثبات [illegible] على مطلق الاعسار [illegible]
[illegible] الشهادة على النفي فيجب كونها [illegible]
يحصل له التمكن من الاداء. هذا اذا [illegible] **و** [illegible]
ذلك وكلام كثير منهم [illegible] **و** [illegible]
[illegible] **وحيث** [illegible]
[illegible] **ق فيه** اشكال [illegible]

بعد كافة القضاة الصادق والمصنف والمفيد وابن الجنيد ونحو ذلك مما لا يتكلف للبينة عند الاصحاب كما افضل القول فيه في بعض المباحث الا انه انما يتم في المقاصة ما في الكتاب والبينة

الجهل قليلا كان او كثيرا وقال البينة المطلقة على خفيات الحق المراد بها البذل على قوله لو امتنة له المال حصل له العلم بغير شهود واشهد قبل ان لو ركوا نجيا صور في ثبت

لاحق ايضا لا يقبل قوله مع يمينه لانه منكر وجود المال و ان لم يحلف اليمين بمجرد كما لم يتم في لزوم الحلف اليمين في صورة الجهل بالبينة خلاف فذا لا اكرم

في صورة اقامة البينة على تلف المال لانها شهادة على الاثبات دون مطلق الاحتمال واستيعاب الانكار و لاحتمال الاعتراف هنا مع البينة واشار الموروث

على الحق في عن التذكرة انه عكس لان بعد ثبوت تلف المال المعلوم يكون تمامية المدعى لا اعتراف بكره بخلاف الصورة الاخرى فانه لا يبقى بها المال

ونفي اليمين في موضع اخر منها في الموضعين لان فيهما كتابا الشهود ولقوله ما البينة على المدعي و اليمين على من انكر و التفصيل قاطع للشركة **وانحوا** انه

لو كان المدعى معترفا بعدم علم الحاكم بالمال المعلوم فلا ضرورة الى اليمين بعد اقامة البينة على تلفه و لا في اليمين منقصين لان اقامة البينة على تلف المال الغاصب

على عدم مطالبته واما في صورة اقامة البينة على مطلق الاعسار سواء كان الدعوى المال او علم المال و كان بها المال اصلا فالدليل على لزوم اليمين بعد طلب

**وان انكر** المدعى عليه فلا يخلو اما ان يكون الحاكم عالما بالحال او المعروف من مذهب الاصحاب المدعى عليه الاجماع من غير المحققين بل السيد المرتضى انه

ان الامام الاصل يحكم بعلمه لان علمه وعصمته مانعان من تطرق التهمة والغلط **ق** بل لعله الا دلة الاتية اجمع والمعروف الاشهر الاظهر انه ايضا كذلك

والسيد ادعى عليه الاجماع في الانتصار واعترض على نفسه بانكم تدعون الاجماع بان ابن الجنيد يذهب الى عدم جواز الحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود

واجاب بان اجماع الامامية متقدم عليه ومتاخر عنه و انما عول ابن الجنيد على الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر و لم نقل بعض الاصحاب مثل ابن فهد في المهذب

الثاني عن بعض كلام السيد ان منه لا يجوز حكم الامام الاصل بعلمه بل هو غير معلوم مع ملاحظة نقل عنه مما اخر كلامه الفرق بين علم المعصوم و غيره

من الحكام وجوابه عنه **وكيف** كان فالاقوى هو ما عليه من جواز الحكم بالعلم مطلقا **ثم** ان في مقابل هذا بل الاطلاق بعض التفصيل ان شيخ وكلما ذكرنا من

المنا وذهب ابن حمزة وابن حمزة الى جوازه في حقوق الناس دون حقوق الله لانها مبنية على التخفيف و نقل عن ابن الجنيد ما يعطي الاختلاف بعكس قول ابن ادريس

ولانا معه من الادلة **والدليل** بل لعل اتم مضامينه الى الاجماع المنقول والشيخ بانه من لوازم اقامة المعروف و ازالة المنكر والتخصيص بالعمومات الواردة في الحدود

ومثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ونحوهما فانها لا اطلاق فيها الاخذ والعمل بالامر فيهم بالاقامة

على المتصف بالوصف موضوعة لها بها او نحو من غير تمام **وقد** يتم الدليل بالاولوية بالنسبة الى حقوق الناس **وفيه** تامل وتمام التسديد بالانضمام بعدم

القول بالفصل فقال ان الحدود من الامام بعموم الحدود ودونها الاموال فكما انه يتعين هنا ايضا قول ابن الجنيد في كلا ما نقلناه لا اولوية في اثبات المعصوم

ان يثبت بعدم القول بالفصل مع ملاحظة لزوم الحكم فيهما بتوقف عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **و** بالجملة التعليل بالعلم بمنافيته الجهل والابقا

الاحكام وتعطيلها بالخلاف الاولوية في طريقه العقل والشرع **و** احتج المانع منها بما روى ان المعصوم في قضية ملاعنة لو كنت راجما من غير بينة لرجمتها

ولان فيه تهمة وتزكية للنفس **والجواب عن الاول** ضعف السند و ثانيا ان هذا الاسناد الاخ منهم فلا يمكن الاستشهاد بهذا الا نظر

للمانعين على قول بجواز الحاكم بما يمنع من المعصوم بعلمه ان كما وقع من ابن فهد رحمه حيث حصر بذلك الرد على اكثر المحققين ومنعوا الاجماع على جواز عمل

المعصوم بعلمه كما لا يستشكل حجة السيد مع ابن الجنيد الاخبار الدالة على حكم الامام بعلمه على كون ابن الجنيد ممن لا يمنع مطلقا لان المفهوم من تلك الاخبار ان

العلم يجوز الحكم لا خصوصية علمهم من حيث هو ومنها ادعوا الاجماع **وعن الثاني** بمنع حرمة التعرض لشبهة كما ان الحكم بالبينة ايضا **وعن الثالث**

بان التركية تحصل بنقل التولية لا بانتفاء الحكم مع اشتمالها من الصور المستثناة عند المانعين ايضا كما سيأتي **فان** قيل يدل على المنع الاخبار القائلة بان البينة على

المدعي واليمين على من انكر فوجب اليمين على المدعى فكيف يكتفي الحاكم بمجرد العلم **قلنا** مدلول هذه الاخبار ان كل من ادعى على المدعى لا ان كل مدع يجب عليه

البينة **و** ايضا الظاهر منها انها في صورة الجهل بالواقعة لبيان التبين وللابهام المبين **ثم** ان المانعين قد استثنوا من ذلك تزكية

الشاهد وجرحه لئلا يلزم التسلسل او لم يعتبر الاول والتعويل على اقراره في مجلس القضاء وان لم يسمعه غيره والعلم بخطاء الشهود و كذبهم و نحو ذلك الادلة

في مجلسه وان لم يعلمه غيره لانه في مجلس القضاء و نقل فيها التعدي عن بعضهم وعن بعضهم ان يعلم بعينه مع المعرفة لانه بعض من شاهد **ثم** انه اذا علم الحاكم

بالعلم فلا يجوز طلب البينة من المدعي وان تعدد او طلب الشهادة فالتهمة لا ظهوره بجواز الالزام بها فان ذلك يقوي الحجة كما انها لا تجزئ في البينة

الاقامة و لو ادعى المدعى في حكم الحاكم لو كان منكر له فهو مضيع لحقه هذا من باب الحكم بالعلم **ولو** لم يذكر لم يمض الا ان اقام البينة على ذلك **ففيه** بلا

نص لكنه لا يقبل الشهادة على فعل نفسه ولو شهد الجماعة بجمع الشهادة وان قامت البينة عليها **والاقوى** انه ذهب الجماعة المتأخرين

قبول الشهادة وامضاء الحكم لعموم ما دل على قبول البينة **و** يشهد ما تلو قامت البينة عند حاكم لم يمضه بغير خلاف بجواز الرواية عن الراوي مما لا يتذكر لعموم الرواية اصلا

واما لم يجوز ذلك في الثانية وحي في البرهان منعه **وحجة** الشيخ قياس مع الفارق لاشتراط العلم في الشهادة و نحو ذلك بخلاف الحكم و ان الموضوع ما العرف بينه

فيه جواز حكم الحاكم بعلمه وعدم جواز الحكم علمه في غير الحقوق والحدود

اولا ان كان عالما بالحال

في عدم جواز طلب البينة في صورة العلم

المعقول

في عدم جواز حكم الحاكم بعلمه مع تعارض البينة

بين يدي الحاكم فرق ما بين انه يمكن ان يحفظ التذكر بالعمل بنفسه بخلاف القاضي لا غيره ان يتوقف ولا يتوقف على حصول التذكر فهو قوي بانه قد لا يتذكر ويتوقف على
المدعي فانه يذكر الضابط لا غيره فافترقا قال **مع** انا لقا ان الفرق يكفي **و** **ق** **ا** لو وجد الحكم مكتوبا عنده **فهل** تقوم هذه مقام البينة او لا يحصل العلم
والتذكر او لا يحصل له ان يحكم به وان التزوير لامكان التذكر فيحصل العلم فلا ادري كالشهادة فلا يجوز بمثله كما ورد في الاخبار الا ان في بعضها لا تشهد بها
لا تذكرها انه من شاء كتب كتابا او نقش خاتما وفي بعضها الخط لا يشهد على الشهادة يعرف خطه وخاتمه فلا ذكر من الباقي قليلا ولا كثيرا فالفقه الى اذا كان صاحبه
ثقة ومعك رجل ثقة فيشهد له وتظهر منها ان المنع من غيرها من الاخبار لخوف التزوير واحتمال السهو والغفلة فعلى هذا لا يبعد المذكورات يجوز الحكم كما
في الحقوق الاخرى لا يحتاط فيه **و** **الحاصل** ان العلم ان يحصل ولا يابى في نفس الامر او بواسطة ما يستلزمه وكذلك الاستناد الى الخطاب على جواز الفضاء بالعلم
والاخبار الواردة على فقد الشهادة والبينة مثلا الا بالنسبة الى الحسن والتشاور وغيرها فكيف لا تصدقت فيما ادعى لعلم حصل ما هنا العصمة لا بالغيبة العلم
الواضح بخصوصها وان قد يكون الحاكم الا ان البينة تعلم المدعي انه موضع المطالبة بالبينة فيخفى الحاكم بالسكوت وينبغي ان يسأل عنه عن البينة وان لا يعلم
بذلك فيقول الحاكم ان ينبه بذلك الا انه لا يتهم فيعرفوا ان الحق للمدعي طلب اليمين ولا يجوز تحليفه الا بعد سؤال المدعي والخلاف بينهم لانه حكم وسقط
فقد يحمل على ظن يقال الدعوى انسان ذكر البينة وعدم قالت منع المنكر واحلفه الحاكم بعد ان قصد وان كان لا يجوز الا بالاذن الحاكم لانه وظيفة فاما علمت
فيها ان سقطت الدعوى في القضاء ويجب على ايراد الذمة فيه وبين نفسه وكذلك المدعي لا يجوز المطالبة ولا المقاصة بالحكم ما كان قبل التحليف ولا الدعوى
ولكن يبقى حقه في ذمته الى يوم القيامة وان يتعلقوا في ذلك خلافه بل نقل عليه اتفاق المسلمين والاخبار متظافرة بما ذكر **و** **لو** اقام بينة بعد الحلف
ففي سماعها وعدمها اقوال الاولها السماع لا مع شرط المنكر سقوط الحق بالحلف وثانيها السماع مع عدم علمه بها او نسيانها الاول للشيخ في موضع من الخلاف
الثاني في المبسوط والخلاف في موضع آخر الثالث للمفيد وابن البراج وابن حمزة والرابع للشيخ في موضع آخر من الخلاف ولا بفي اصلاح وابن ادريس في الخلاف
البيع في الخلاف بعد ترجيح قول الاكثر **و** قول الاكثر هو الاقوى عندي للاجماع المنقول عن الشيخ والاخبار الكثيرة الدالة على الاول وظاهرها لا خلاف فيه
مثل ما رواه الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور قال اذا رضي صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا حق له قبله ذهبت اليمين بحق المدعي
ولا دعوى له قلت وان كانت له بينة عادلة قال نعم وان اقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامة ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من حلف لكم بالله فصدقوه ومن سألكم بالله فاعطوه ذهبت اليمين بدعوى المدعي ولا دعوى له وروي ايضا عن النبي صلى الله عليه وآله من حلف بالله فليصدق ومن حلف له
بالله فليرض ومن لم يرض فليس من الله في شيء وعن خضر النخعي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحده قال ان استحلفه فليس له ان يأخذ منه بعد اليمين شيئا
الحديث وكذا في خبر عبد الله بن وضاح قال كانت بيني وبين رجل من اليهود معاملة فخانني بالف درهم فقدمته الى الوالي فاحلفته فحلف وقد علمت انه حلف يمينا
فاجرة فوقع له بعد ذلك عندي ارباح ودراهم كثيرة فاردت ان اقبض الالف درهم التي كانت لي عنده واحلف عليها فكتبت الى ابي الحسن عليه السلام واخبرته اني قد احلفته
فحلف وقد وقع له عندي مال فان امرتني ان آخذ منه الالف درهم التي حلف عليها فعلت فكتب لا تأخذ منه شيئا ان كان ظلمك فلا تظلمه ولولا انك رضيت
بيمينه فحلفته لامرتك ان تأخذ من تحت يدك ولكنك رضيت بيمينه فقد مضت اليمين بما فيها فلم آخذ منه شيئا وانتهيت الى كتاب ابي الحسن عليه السلام الى غير ذلك من
الاخبار الدالة على ان اليمين مسقط للحق **حجة** المفيد على ما ذكره في آخره ان كل ما يجب عليه الحق باقراره يجب عليه بالبينة كما قبل اليمين **و** **فيه** ان الفرق
موجود لان الاقرار اقوى في ثبوت الحق بخلاف البينة لانها تثبت الحق الا بالحكم **مع** ان ظاهره لا خلاف في ثبوتها بالاقرار فلعل الاجماع كان هو
**و** **كيف** كان مع وجود الاخبار الصحيحة عبد الله بن ابي يعفور لا يجال للقائل في عدم السماع واما وجه القول الرابع فلعله ان المتصرف من الادلة هو
اسقاط الحق اذا كان يزعم المدعي عدم البينة ويحلف بعد علمه بالعجز عن الاثبات **و** حيث القول الاول لاطلاقات سماع البينة والاخبار بمنعها **و** يظهر من ذلك
الحكم في الشاهد الواحد مع اليمين بل عدم السماع هنا اولى لانه لو كذب نفسه بعد الحلف يجوز المطالبة والمقاصة بلا خلاف ظاهر بينهم لعموم اقرار العقلاء
ما دل على جواز المقاصة بخصوص ما دل على السقوط به وان لم يحلف المدعي عليه ورد اليمين على المدعي فيجوز بلا خلاف
بينهم **و** يدل عليه الاخبار وصحيحة بعضها ان حلف فيحصل المدعي اخذ الحق لا خلاف بينهم ويدل عليه الاخبار مثل ما رواه ابان بن عثمان عن رجل عن ابي عبد الله
في الرجل يدعي عليه الحق ولا بينة لصاحب الحق قال يستحلف المدعي عليه فان ابى ان يحلف وقال انا ارد اليمين عليك لصاحب الحق فان ذلك واجب على صاحب الحق
ان يحلف ويأخذ ماله ونحوه ابن ابي عمير عن غير واحد قال استخراج الحقوق باربعة وجوه بشهادة رجلين عدلين فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فان لم تكن امرأتان فرجل
ويمين المدعي فان لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه فان لم يحلف ورد اليمين على المدعي فهي واجبة عليه ان يحلف ويأخذ حقه فان ابى ان يحلف فلا شيء له
الى غير ذلك من الاخبار الا ان بعضها ليس صريحا في الدلالة **و** **ان** نكل المدعى عليه عن الحلف لا يحلف ولا يرد فلا خلاف فيه في الاجماع في ان الحاكم يلزمه بعد
الرد وقبل حلف المدعي على المشهور عند الاصحاب ان المدعي لا يبعد ترجيح الجواز لا لان بعض الا بالنسبة لا لا لابراء الا الاصل اثبات الحق **و** **الاشكال**

فيهما في ما بين **الاول** انهم استثنوا من الحكم الاول مواضع قال المحقق الاردبيلي والظاهر انه يكون في موضع ثبوت الحق بذلك المدعي نفسه
ويكون تماما لا يمين فلا يمين على المدعي اذا كان وكيلا وان علم المدعى لكن يجوز له ان يطلب المدعي عليه لو وقعت الخصومة الى ان يحضر المدعي لرد طلب اليمين
كالمدعي ووكيل المدعي عليه فيه **و** كذا لا يمين عليه اذا ادعى القرض كالزوج **و** كذا لا يمين على وصي الايتام اذا ادعى بل على اوليائهم مع كونهم على الاوصياء اذا ادعى حقا او
خمسا او زكوة ونحو ذلك في ذلك البيت مع كونه منه مثله ونحو ذلك فقد اليمين على الوصي على المصنف في الصور هكذا ذكره **و** ابن ... المدعي
عليه على تقدير الانكار كما اذا وقع المدعي والبيهقي نقل في شرح الشرايع ان كان الوارث شيئا ... **و فيه** تامل لاحتمال الوجوب لاخراج حق الورثة
بعد علمه بذلك لا ان يكون مقصوده الحق فيما ينكل فتقدير الانكار اليمين بعد ذلك فتامل انتهى كلامه رفع مقامه **و** التعليل على ما له لو كان لا اصل ...
اليمين **و** الحديث ... على ان البينة على المدعي واليمين على من انكر ... على ما انه كذلك الاصل ... الا ... ثم على صاحب الحق ...
ليثبوا بصاحب الحق حقيقة **و** بالجملة ثبوت اليمين على المدعي لا دليل عليه لانه كان ثمانا الحق **الثاني** ان يمين المدعي هل هو بمنزلة البينة او اقرار المنكر
عليه فيه قولان لاختلاف ... كالاقرار الخصوم كالبينة ... **و** جعل الشهيد ... في شرح اللمعة ...
الاردبيلية ... الفائدة في ... اليمين حلف المدعي ان جعلناها كالبينة ... على الوكالة وان جعلناها كالاقرار ...
انتهى **و يتفرع** على ذلك فروع كثيرة ... ابواب الفقه **فمنها** وجوب الحق بمجرد النكول ... على ... لو ... كونها من باب الاقرار ووقوعه على حكم
الحاكم لو جعلناها من باب البينة **و فمنها** ... الابراء ... المدعي ... كونه من باب ...
البينتين ... الثاني ... **و** ... هل ... كالبينة ... ثبوت الحق ...
جهة المدعي عليه فيكون كالاقرار ... ان كان الاول ... **فالاولى**
جعل ذلك ... **فنقول** ... الدعوى في
هذه الفروع بين المدعي ... الاقرار ... الاخبار على ان المدعي ... الحلف
بعد اليمين المردودة ... ثبوت الحق بحكم الحاكم بعد البينة ... الدليل مثل الاجماع و ... ثبوت
الحق ... الاخبار ان اليمين المردودة مثبتة لحق المدعي ... **وظهر**
ما ذكر الكلام في ... المدعي ... اليمين على ان الحق ... الفعل ... المدعي كان ...
وبعد رد اليمين ... الدعوى ... وان امتنع المدعي ...
سئل الحاكم عن سبب الامتناع فان لم يذكر سببا ... الاحلف لان اليمين ... الدعوى ولا ...
ولا ... كما لو حلف المدعي ... الاخبار ... في الرجل يدعي ولا بينة له فان
فان رد اليمين على صاحب الحق فلم يحلف فلا حق له **و** ... الرجل يدعي على الحق ولا بينة للمدعي ... فيحلف او يرد اليمين
على صاحب الحق فان لم يفعل فلا حق له **و** ... **و** ... صحيح ... المدعي البينة ...
ان لم يقم البينة ... طلب اليمين ... **و** ... الكافي ... عبد الرحمن ... عبد الله ...
موثقيهما ... **و هناك** ... الشهيد ... العلامة ...
ان اباني بينة ... المدعي ان نكل عن اليمين المردودة ... لا احلف فهو كحلف المدعي ... بل لا تسمع
الا بينة انتهى وان ... الشهيد الثاني في شرح اللمعة ان القول ... البينة هو القول ...
شرح قول المصنف وان امتنع سقطت دعواه ... الان ... انتهى ... فان ...
صورة وجود البينة لان المراد ... الروايات ... البينة ... الحكم
سواء ... **و** ... البينة بعد
حلف المدعي وان ذكر سببا للامتناع ... لا احلف ... او ... الفقهاء ... ذلك
... اليمين **في** ... الاردبيلي **و** تبعه صاحب الكفاية ... عدم ...
الدعوى **شم** على تقدير الانهال ... الثاني لان اليمين حق ... كالبينة ... المدعي ...
... لان الحق ... المدعي ... **اقول** ... الاخبار ...

المدعي لما عرفت منها ظاهراً خصوصاً قوله في المشهور المستند الى ترك الحلف بينة على الاصل والاستصحاب بلا معارض يعتد به مما ذكره المحقق الاردبيلي من ان
القضاء مستند الى ضعف الاخبار وان ما ذكر في ذلك من توهم بطلان حقه ان كان اجماع فلا والا فهو محل التأمل فينبغي التأمل و ما ذكره
وجه ترجيح ما ذكرت من الوجهين به مبني على انها الحكم ولو امتنع المدعي عليه من اليمين ولم يرد فله ان يقول الحاكم له ان حلفت والا جعلتك ناكلاً ثم
ثلث مرات كما صرح به غير واحد المحقق الاردبيلي وغيره و عن بعضهم ان المعروف بينهم الى المدعي او الاجعلك ناكلاً هو كذلك وعلى القول برد اليمين يقول
قوله الاجعلتك ناكلاً او رددت اليمين على المدعي كما في التحرير وشرح التمهيد وظاهرها نقل عن المبسوط من ان المرة الاولى واجبة و تكليفها ندب ذكر
منها صريح من كلامهم واخبارهم شي‌ء من ذلك فلو ردت اليمين على المدعي فقد تقدم حكمه وان لم يحلف ولم يرد فهل يقضي الحاكم ان يرد اليمين على المدعي و بلا
قضاء او يقضي عليه بالنكول فيه قولان نقل الشهيد و عن و المفيد والشيخ في النهاية و سلار و ابي الصلاح و ابن البراج في الكامل القضاء بالنكول و هو مذهب
المحقق والشهيد في شرح الارشاد و عن ابن الجنيد و ابن حمزة و ابن ادريس والشيخ في الخلاف و ابن البراج في المهذب والعلامة والشهيد انه يرد الحاكم
اليمين على المدعي و العلامة بعد ما اختار هذا القول قال انه قول الجمهور ونقلوه مذهب العامة **احتج** الاولون بوجوه **الاول** قوله صلى الله عليه وآله البينة
البينة على المدعي واليمين على من انكر فان المتبادر منه حصر كل منهما في من له التفصيل قاطع للشركة فجعل اليمين انما قد الدليل على مشروعيتها او وجب اليمين بالرد من المنكر
ومثل ما ورد على البينة من نظائر ذلك **و** فيه ان المتبادر من الروايات انه بحسب اصل الشرع هو ان البينة على المدعي واليمين على من انكر المدعى عليه فلا ينافي ثبوت اليمين
على المدعي بسبب الرد فلا يثبت من الرواية القضاء بالنكول بمجرد عدم الحلف **ففيه** ان الرواية مطلقة والاصل عدم تقييدها بما يكون ذلك باصل الشرع الا
ان يثبت بدليل كما في صورة رد المدعي عليه بنفسه سلمنا ولكن يكفي ذلك في مقتضى ثبوت ذلك باصل الشرع انها فلا يجوز الخروج عنه الا بدليل والكلام
انما هو في الدليل **و** فيه ان غايته ان الحكم فيه كذلك بالنسبة الى المدعي عليه حين ارادة الحلف وبعد امتناعه الا برد حالة القضاء الاجل فقد عرفت انه لا يوجب الحمل في جميع
الاحوال الا البين **ففيه** ان ذلك مبني على ان في النزاع بحالة النكول استفصال المنكر ذلك **و** هو ممنوع لان مقتضى الرواية ان البينة واليمين وظيفتا الدعوى
سيما ان المتبادر من مقتضى الرواية ان البينة واليمين وظيفتان للدعوى مثل التي هي مذكورة في الاخبار ومجعولة من جهات خاصة وظيفة المدعي حيث كانت
التي مذكورة فيها انما هو وظيفة المنكر فيها حيث يطلب المدعي من المنكر وتركها **الثاني** صحيحة محمد بن مسلم رواه الصدوق والشيخ
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الاخرس كيف يحلف اذا ادعي عليه دين ولم يكن للمدعي بينة الى ان قال فكتب امير المؤمنين عليه السلام والله الذي لا اله الا هو ان فلان
بن فلان المدعي ليس له قبل فلان بن فلان اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا بسبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الدين وظاهره ان لو كان
اليمين على المدعي لما الزمه عليه بمجرد الامتناع **و** فيه ان المراد انه امتنع لكن ان كان بسبب ذلك اليمين فلا يوجب الاخرس خلاف الظاهر
التخيل والدليل على النقض بطريق خبر الاخرس فانه على الاجماع على عدم الفرق بين ذلك **و** ان القضاء بالنكول موقوف على عدم الحلف برد اليمين على المدعي
اتفاقاً اجيب بان الرواية انما تدل على ترك الرد كما يمكن تقييده بعدم الرد يمكن تقييده بالرد على المدعي وحلفه فيكون الزام الدين من جهة حلف المدعي
الا مع التقييدين **و** فيه ان الاحتياج الى التقييد انما هو بسبب ظهور الرواية في ترك الرد فهو ارجح واضح لان تقييدها بالرد مطابق للاصل
تقييد الرد على المدعي وحلفه فيه خلاف الظاهر بل لا يحتاج الى الابهام مع ان الاطلاق كاف في الاستناد لا التقييد انما نحتاج في صورة
اليمين على المدعي ايضاً انما الدليل و هو الجواب مع انه مستلزم للخلاف بين الحاجة **و** فيه ان الحاجة انما هو في كيفية حلف الاخرس لا في بيان الحكم في
الدعوى ومعه فلا يلزم الا التأخير عن وقت الخطاب وهو جائز فيه انه انما الحاجة الى الثاني و يؤيد ايضاً السائل انما ادعى عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي
بينة فان معرفة كيفية نفس الحلف لا يحتاج الى ذكر هذه الامور **و** ما ايضاً ان الرواية قضية في واقعة خاصة لا يوجب تخصيص الجواب بل هو قرينة على انه لا اختصاص
لما في الواقعة الخاصة وهو واضح **و** اما ما ايضاً ان المراد بها بيان كيفية حلف الاخرس بل اكتفوا بالاشارة كما سيجي‌ء في محله وتحصيل الرد منهما بذلك **ففيه**
اولاً ان ما ذكره من افراد الاشارة سلمنا لكن الاعتماد في الاستناد لا الى الا لانها انما تحسب الامتناع حكم عليه بالزام الدين به يثبت المطلوب لا بضرره
خروج بعض اجزائه الخبر عن الحجية لو سلم كما تقرر في محله **الثالث** ما رواه المشايخ الثلاثة عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت للشيخ يعني موسى بن جعفر عليهما السلام اخبرني عن الرجل يدعي قبل الرجل الحق فلا يكون له بينة بماله قال فيمين المدعي عليه فان حلف فلا حق له وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف
فلا حق له وان كان المطلوب بالحق قد مات فاقيمت عليه البينة فعلى المدعي اليمين بالله الذي لا اله الا هو لقد مات فلان وان حقه لعليه فان حلف والا فلا حق له
لانا لا ندري لعله قد اوفاه ببينة لا نعلم موضعها او بغير بينة قبل الموت فمن ثم صارت عليه اليمين مع البينة فان ادعى ولا بينة له فلا
حق لان المدعي عليه ليس بحي ولو كان حياً لالزم اليمين او الحق او رد اليمين عليه فمن ثم لم يثبت عليه حق وكيف كان فقد فيه قوله فعلى المدعي وان لم يحلف فعليه في
موضعين وان رد اليمين على المدعي فلم يحلف فلا حق له **و** الحجة من الحقوق الا ان ليقع اقراره او قوله وان لم يحلف فعليه بان المراد عدم سقوط الحق لانه



وبذره بقوله وهو كأنه نحبأ لا لزام الى آخره والظاهر ان تجعل ذلك إلزام الحق كأنه عن إقراره وكلمة يرد على صيغة المجهول **وفيه** ان ثقلا زائدة لقضاء بالنكول فان ملاحظة
السياق سيما ما سبق من قوله وان لم يحلف جعلته ان المقام مقام الانكار وكأنه يشعر بنقط الالزام به وكلمة يرد على صيغة المعلوم او المجهول ونائب فاعل هو
المنكر لا الحاكم وانما احتمال كونها مقصودة فهو مستبعد جدا لما قال الزام المنكر او دليل الخصم مما يقول بطريق ردها الحاكم لا قد الظهور لكن لا يتم ظهوره فيما ذكره
حتى يكون مؤيدا **وكيف** كان قالوا بظاهره الدلالة استماعا على ما ذهب **نعم** يمكن القدح في سندها من جهة ان اسحاق بن الفرات لا من جهة محمد بن مسروق حبيب
فان الاظهر انه لا اشكال فيه ولكن جعل الجماعة بها في هذا الفقه عمل جلهم بل كأنهم عمل سائر ما اشتملت عليه مع ان بينهما الصحيح المتقدم سيما الادلة يكفي في
اجبار ضعفها سيما مع ورودها في الفقيه **مع** ان الظاهر من الفاضل الجليل ان كل ما يرويه من الصدوق مرتبا ليدمادح وهو في جملة ما يروي عن الحقوق ان
ان السند الذي هو فيه قوي **مع** انه قد روي صحاح عن جرير بن حنظلة من المقبولات وجه الدلالة لا لدلالة رواية الفقيه هو الاعتماد على مفهوم الشرط في قوله فان حلف فلا
حق له **و** المتبادر من الحق المنفي هو حق المدعي الثابت بالمفهوم ابتداء فيقال والقدح في الحديث بسبب الاضطراب من اجل اختلاف النسخ يدفعه ترجيح ما في التهذيب سند
بالكافي فيرجح على الفقيه وما يقدح فيه من جهة مجهولية الاقلية فيحتاج الى تقدير قولنا او لم يرد اليمين على المدعي بعد قوله وان لم يحلف **و** هو ليس اولى
من تقدير قولنا او رد اليمين على المدعي فحلف فيقتضي ما نقضه مناه في القدح على الصحيحة السابقة مع ان الاطلاق يكفي في الاستدلال فافهم صورة رد المنكر نفسه
اليمين على المدعي ونكوله وهي الباقي **و** اما القدح في ان الرواية انما لا مرجح فيه مرجع ضمير فاعل رد مكان رجوعه الى المدعي فيكون فاعل الترف هو اليمين الا ان المنكر
ويكون فاعل الحق ورجوعه الى المنكر ويكون المراد من الحق المدعى لا المال فيكون كناية عن عدم سقوطها **ففيه** انه لا ابتلاء فيما ذكر احتمال بعيد لا يلتفت الى
الا انهام بخلافه لان تكلفه انما هو في يمين ما يدعى عليه وحده في اثبات المال للمدعي لا لمطلق الحق **احتج** الآخرون بوجوه الوجوه رواه عبيد بن زرارة
المتقدم بتدبر مرتفعها عنه بن سليمان وهو مجهول لانها غير فضيحة فان ثقا هل يرد هو المدعي غلبة لمناسبة ضمير يحلف لا تفاقه
كما فهموه **و** نقضه الاصل في كلمة ثم للترتيب **و** لان الاستدلال انما لا الترتيب **و** ما ذكره من حمل كلمة يرد مبنيا للمفعول بجمهرة هشام بن سالم عن
ببعيد قال يرد اليمين على المدعي لانها مبنية على كون المراد وجوب الرد مطلقا لا يجوز من يدعى عليه **و** هو ترى انه الاجماع المنقول من الشيخ في
قال في ذلك وهو من غريب الاحتجاج مع مخالفته في تقدم **و** تصدوقون وابن الجنيد وابن صلاح والسلار فلو تمكن دعوى كان اولى لان تدركه
مرجعه نقضها الطائفة في ذلك لا اوقات نهى **ونسبه** تظهر ضعف ما نفهم من بن ادريس حيث نسب الخلاف الى الشيخ في بتفضله **وقال** بعد لاحتمال
عن نفسه وهو غريب اوضح فان الحكم من جنبه هو ما حاصل ان الحكم لا يجوز الا بامر من جهة الحاكم والبينة على الوجه الصحيح او فرد المنكر ويمينه او يمين المدعي ونحو ما
سواه من قياس ورأي واجتهاد وكتب حاكم آخر بدليل اجماع الطائفة وهذا لا ينفع لان دعوى الاجماع على جهة نفي ما سوى الامور المعدودة او لا وليس منطوقه سقفهما
جميع ما يجوز ودعوى الاجماع عليه **و** يشهد به ما حكيت عنه بعد ورقة ان نكال المدعى خلاف على اليمين لا يرد الحكم بينهم بخصمه ما نقضه وهو مضاد لنسبة الى **و** من
العجائب ان ابن ادريس بعد ما نسب القول بعدم القضاء بالنكول الى مذهب اصحابنا قال وقد شيخنا ابو جعفر في نهايته فاذا نكل لزمه الحق واطلق ذلك ورجع في مسائل
الخلاف وطالبه في آخر فالمعنى فيما ذكره في نهايته من قوله لزمه الحق بعد نكوله من انه يمين عن المدعي بعد ان كانت عليه كما كانت عليه اليمين فهو وجيه من
القول قوله مع يمينه لا انه بمجرد النكول يقضي الحاكم عليه بالحق من دون يمين خصمه **وانت** خبير بانه يستبعد جدا حمل عبارة النهاية على هذا وادعى لا ينتبه هذا التأويل
وهذه عبارته فان الخصم بدعوى الرد لخروج اليه من حق وان حلف ان فرق بينهما وان نكل عن اليمين لزمه الخروج الى خصمه مما ادعاه عليه ثم الحكم ما لو رد المنكر الحلف على
المدعي فان حلف والمدعي الزم خصمه الخروج اليه وان حلف عليه الى آخره ما لاحظ سائر العبارة ولاحظها لا يبقى مجال لما ذكره من التأويل **وا**
**عجب** من ذلك تأويله العبارة الاخيرة المحكية عن الغنية لما ذكره ابن ادريس بقرينة الاجماع الذي حكيت فيما ذكر **وقال** ذكر احكاية الاجماع وما فيه بل جعل ذلك
العبارة قرينة على ان نسبة دعوى الاجماع اليه غير صحيح ولم جعل ما حكى دعوى الاجماع قرينة على هذا التأويل **واعجب** من ذلك ان مراد كل القائلين
بالقضاء بالنكول بقبول ما ذكره ابن ادريس كلام النهاية **ويرد** عليه **اولا** ان ابن ادريس صرح قبل ذلك بان كثيرا من اصحابنا ذهبوا الى القضاء بالنكول في
خطاهم ولم يؤول كلامه بهذا التأويل الفاسد وانما ارتكب ذلك في كلام النهاية لان معتقده ان كل ما يذكره في النهاية من الاخبار الاحاد وذكره هذا النهي
في الحقيقة راجع الى تأويل الحديث بخلاف سائر الفقهاء فان كان مراده كل القائلين بهذا القول وما ذكره التأويل فكان ابن ادريس اولى بذلك التأويل في كلامه
**وثانيا** ان عبارة لا يحتمل التأويل كعبارة النهاية ملاحظ عبارة المفيد في مقنعته فانها بعد ذكرها ذكرها الشيخ في نهاية بحرف ولا يحتمل التأويل اصلا
وكذا سائر كلماتهم لا يحتمل التأويل ولا داعي الى ارتكاب تأويل كلام الفقيه سيما مع نصوصيتها سيما اذا اتفق كلمات جماعة كثيرة منهم ومنهم ذكرنا من نسبة ابن
ادريس هذا القول الى كثير من اصحابنا ثم اولى ذهب اصحابنا الوهم يكون كلامه مشعرا بالاجماع لا **اقول** ان وجود الخلاف يصير مثبتا لبطلان دعوى الاجماع
حتى يقال ان المخالف لا يضر عندنا هو الكاشف عن قول المعصوم لاتفاق الكل **بل اقول** ان الظاهر من امثال هذه الاجماعات الخطأ في الحدس فلا امر

هناك اجماع منقول لنا حدة هو ظاهر الشيخ في ت وهو لابقاء ما ذكر من الاعلام استبعادا لما قال بها كثير من اصحابنا وان يا فان ملتهم في ما اصل او نقل افضل مطلق

مثل لرد المدعي على المجيز ضعيف لعدم الدلالة لا لتنبيها من النظر **واما ما نكول** لم يثبت الجهور هذا القول الى قول قلع تهم خير فقد ذكر من هذا القبيل

من لاحظ اسنادهم القول في الفرائض لما مع امرهن بالحديث **وكيف** كان فالاقوى هو القضاء بالنكول خصوصا اذا كان المنكر عالما بان له رد اليمين

لو رده ولو علف المدعي لسقط الحق والاولى الاصلاح بينهما **وربما** ظهر من الشهيد الثاني من المعتمد لاردي بطل الا الحلف واليمين **وفيه** ان هوظ اما

المدعي اليمين لا لاقتضاء الا انه لاظاهر ما اختاره الامام فقط او لعدم ذلك الخبر فقط حتى هو ظاهر القضاء بالنكول وقد يكون هو الحق لا الاصلاح او الاخذ

بالنقول علي ترتيب القضاء بالنكول هو بعد اليمين بعد النكول نعم الفاضلان وقرها انه لا ينفع الاب **واستشكل** فيه المحقق الاردبيلي مثل حكم الحاكم

فشاه نزل لا يرد على اليمين **والظاهر** انه ابقاه هو ما بعد الحكم ولا خلاف فيه ظاهرا **واما** مع العود بعد اليمين فلا اشكال في جوازه قبل حكم الحاكم بالنكول

والرد واما بعد الحكم وقبل خلاف المدعي فقال بعض وسع الا في جوازه لو تستنفر في المدعي يمين على خلاف ذلك ان كلف المدعي الزام المنكر بالحفظ المال

البينة قبل الحلف بعد الحلف لا نعرف فيه خلافا العدم الشهيد الثاني **وهو** الاظهر **وان** قال المدعي لي بينة قيل لا يؤمر بالاحضار لان الحق له وقيل يجوز وهو المنقول

عن الاكثر لان لا امر هنا للارشاد لا للوجوب لان تاخيرها يوجب تضييع الوقت ولا يعلم المدعي بذلك وبعد الحضور ليسمع الحاكم ويحكم بلا طلب المدعي

وقد مر **ولعله** لا امر جواز دانه لو ترتب فانتظر الحاكم من الصبر الى حضور البينة وفي خلاف ان له مطالبته بكفيل ولا ملازمة على ان له لا يحق نعم

مساحل وان نشا اخر ومطالبة الكفيل قبل ثبوت الحق لا دليل عليه نعم مع جواز الحكم على الغائب ملازمته ويخف سفره بعد حضور التثبت الا دليل عليها **والشيخ** في

بجواز الزام الكفيل حفظا لحق المدعي عند امر من هرب الغريم قال في القواعد بعد اختيار الشهيد لو اقام شاهدا واحدا وان كان عدلا وقيل له حبسه او المطالبة بكفيل

فقد قيل على اثبات حقه باليمين قبل الحال ثم يشهد الاخر **واليمين** فهو كما ذكره **وانما** قال في الايضاح وكان ان القول الشيخ في كلامه هو في نقله

والعدة على اثبات الحق باليمين في ثبوت الحق وقيل ثبوته لا وجه له اعلم ان السؤال الاولى هو تخيير المدعي بطلب البينة والتحليف ثم الزمهم مع امكان اقامة البينة

لا يجوز التحليف **ويدل** عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المتقدمة واطلاق ووانت محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال ان نبيا من الانبياء شكا الى ربه كيف يقضي في امور لم اخبر

بيانها قال فقال رده الي واضفه الى اسمي يحلفون به **واما** ورد الشيخ في الصحيح عن سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام قال في كتاب علي عليه السلام ان نبيا

من الانبياء شكا الى ربه فقال يا رب كيف اقضي فيما لم اشهد ولم ار فاوحى الله تعالى اليه احكم بينهم بكتابي واضفهم الى اسمي فحلفهم به ثم قال هذا لمن لم تقم له بينة

**و** منها ما دل بان الخصم مع عدم اقامة البينة ولا ينافي ذكر ذلك ان الزام اليمين لا يمكن الا بعد فقد البينة لا انه لا يجوز اليمين لا بعد

فقدها **والمراد** من الخبر الاحتمال وقضيته الا اثبات الا الاحتمال المدعي بعد تمكن احضار البينة ثم ندم واقام البينة بعد ورجوعه من جانب المنكر

الزام المدعي على البينة ونحوها وهو لا يرتفع عنه بما لا يجوز فلا يمكن الزام التحليف لذلك فلا يوجب سقوط حقه فلو اقام بينة بعد ذلك سمع الدعوى ولو كان

البينة حاضرة فهنا الفصل اليمين لانه لا يسقط البينة فلو طلب البينة الاظهر الاشهر جواز الرجوع قبل الحلف لا اسقاط الحق وعموم الروايات خلاف للشيخ

كانت جملة من الاسقاط والابراء لا الا اذا حلفوا لتعويض عن الاطالة **ثم** بعد احضار البينة واقامتها فلم يجوز لبينة المدعي ابطالها او رفعها

ان عرف الحاكم عدالتها وقبول شهادتهما على وجود الشرائط التي ستجيء في كتاب الشهادات من العدالة والنكول وكرة النسيان ونحوها حكم كما

لو اقر الخصم بالعدالة ومقبوليته للشهادة وان لم يظهر الحاكم لكونه لا اقرار على نفسه **ولا** يحتاج العدول الى التزكية **اما** الاول فلا اشكال في جواز عمل الحاكم بعلمه

لا يجوز عمل الحاكم بعلمه في هذه الصورة وادعى عليه الاجماع ومما يوهم ان التزكية لا يستلزم العلم بل غايته حصول الظن وان الحجة لا يقوم بمثل ذلك على المدعي عليه

مستدفع بان المراد بالعلم هو ما يحصل الظن الاقوى في التزكية ومقترن بالتوقيف بسلوك الدعوة التسلسل وان علم الحاكم بما يوجب العمل به كما في الحكم

كالاقرار في مجلس لكن لو ادعى الخصم غيره **واما** الثاني فلانه كالاقرار على نفسه والحكم انما من جهة ذلك لا من جهة تزكية المدعي عليه حق لا يقال

جهة على الحاكم ولا يجوز الحكم كما توهمه بعض الاصحاب بحيث التزكية هنا ولذلك لا يجوز الحكم بشهادتهما في قضية اخرى وان لم يعرف الحاكم فسقهما

المدعي عليه بالعدالة الذين هما ليس مقبولي الشهادة يشهدان على صدقهما وقبول شهادتهما ان لم يعرف الحاكم والمدعي عليه بقبول الشهادة او اقرار

المنكر بها **وان** ظهر من بعض العبارات الاطلاق ومما ذكره قبول الشاهد او التزكية لانه الا ثبت به ان حضورها فلو حضرها فهو المعلوم وانما ان التمسا اوجدتم

للجرح او غير ذلك ولو اثبت المدعي كون البينة مقبول الشهادة طلب المنكر الجرح ثم سئل امهل ثلاثة ايام هكذا قالوا واما الامهال فهو مقتضى العدل

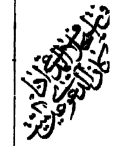
ويدل عليه قوله عليه السلام في كتابه الى ابي موسى قال ان على القاضي تقول الشريح اني احلف لجعل شهود الغيبة امدا بينهما فاحضرهم اخذت بحقه وان لم يحضرهم

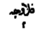
وجبت عليهم القضية **فاما** تعديلهما فعدالة **فلم** يتعلق بها امهال لطلب **فيك** ولو ادعى بعد الجارح تجنب بلا تكرار لانه تخفيف الاهمال

هو محل اشكال لثبوت العدالة بالبينة واما المدعي الجرح **ثم** ان الاصل ان المدعي له وظيفة البينة لا يسقطه الا في مواضع **اما** ان الاصل

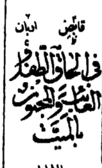


عدم الاستحلاف فللأصل والإجماع في غير الصورة المستثناة والأخبار المستفيضة مثل الرواية المشهورة بين العامة والخاصة البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فإن التفصيل قاطع للشركة وحسنة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يقيم البينة على حقه هل عليه أن يستحلف قال لا وروايتا أبان عن جميل المتقدمة وغيرها مما لا حاجة إلى ذكرها ولا يعارض بها رواية سلمة بن كهيل المتقدمة عن علي عليه السلام قال فيها ورد اليمين على المدعي مع بينته فإن ذلك أجلى للعمى وأثبت في القضاء لضعفها بما في المقدم وسلمة مع احتمال إرادة لزوم اليمين إذا كان البينة واحدا ويؤيده ما في بعض النسخ بدون الضمير المجرور ويمكن حملها على الاستحباب مطلقا أو على ما إذا ارتاب في قصد البينة كما يظهر من التعليل مع أن السياق سياق ذكر المستحبات وسيجيء الكلام في صفة الأيمان وجريان بعض تلك المحامل فيها وغيرها وبالجملة فلا إشكال في ذلك وأما استثناء بعض الصور فمنها رد اليمين من المدعى عليه وقد مر على القول بجواز القضاء بالنكول وقد مر الكلام فيه ومنها استحلافه إذا كان الدعوى على الميت فإن المعروف عن الأصحاب بحيث لا يوجد مخالف فيهم أن المدعي إذا أقام البينة على حقه على الميت فيستحلف على بقاء الحق في ذمة الميت استظهارا والظاهر أن مرادهم من الاستظهار هنا طلب ظهور ثبوت الحق وبقائه إلى حين الطلب لا الاستحباب كما أطلق عليه في كلام الأصحاب في بعض المواضع أيضا لوجود التصريح بالوجوب في كلماتهم هنا مع دعوى الإجماع في خصوص الميت فلاحظ اللمعة وشرحها قال وكذا يجب اليمين مع البينة في الشهادة على الميت والطفل والمجنون وقال في الشرح أما على الميت فموضع وفاق إلى آخر ما ذكره واليمين واحدة وإن كان الوارث متعددا لأن الدليل على أزيد من ذلك فيقتصر عليه وفي الدليل على اليمين بعد الإجماع المنقول في شرح اللمعة صريحا وفي لك ظاهرا هو المحكي عن الصيمري رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة المنجبر ضعفها من جهة ياسين الضرير بعمل الأصحاب فإن الظاهر استنادهم في هذه المسألة على هذه الرواية فلا يحسن القدح بأن موافقة فتاويهم للرواية لا تدل على أن علمهم واعتمادهم كان عليها وأما القدح في الدلالة بأن الرواية ليست بصريحة في نفي البينة فلعل المراد اليمين مع البينة الواحدة ففيه أنه خلاف ما يتأدى به تفريق موضع البينة عن موضع اليمين فإن الأول هو أصل الحق والثاني بقاؤه عليه ويؤيده التعليل المذكور في الرواية وتوضيحه وكذا القدح بأن مقتضى الرواية وجوب اليمين المغلظة ولم يقل به أحد ليس بشيء فإن الإمام عليه السلام أعظم ذكر الله تعالى بالتوحيد والتمجيد في أي صيغ أمر يكون اليمين بهذا النهج وظ كلية على الوجوب للحمل على الاستحباب وكذا على التغليظ على ما توهم وقد يستدل عليه بما رواه المشايخ الثلاثة عن الصفار أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام هل يقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل فوقع إذا شهد معه آخر عدل فعلى المدعي اليمين وكتب أيجوز للوصي أن يشهد لوارث الميت صغيرا أو كبيرا بحق له على الميت أو على غيره وهو القابض للوارث الصغير وليس للكبير بقابض فوقع نعم ينبغي للوصي أن يشهد بالحق ولا يكتم الشهادة وكتب أتقبل شهادة الوصي على الميت بدين مع شاهد آخر عدل فوقع عليه السلام نعم من بعد يمين ولعل موضع الدلالة هو آخر الرواية وقد يستشكل باشتمالها على قبول شهادة الوصي فيما له التصرف فيه وهو خلاف المشهور مع أنه خبر مضمر بالإسناد إلا بالجزء الأخير كما هو مقرر عندهم وفيه منع إذ لعل قوله عليه السلام فعلى المدعي اليمين كناية عن عدم قبول شهادة الوصي كما قيل فيكون المراد أن يمين المدعي مع الشاهد الواحد يثبت الحكم فإن اليمين لا حاجة إليه مع الشاهدين إلا في الدعوى على الميت وهو غير معلوم من الحديث بل الظاهر من الرجل الحي وقد يحمل اليمين على الاستحباب وبناء الحمل سقوط كلمة وإلا بين قوله معه آخر عدل وقوله فعلى المدعي وأما قوله نعم ينبغي للوصي أن يشهد إلا فقد يوجه بأن تجويز الشهادة للتأسيس لا لتعويز بل لوجوبها لا يستلزم قبولها إذ المراد الشهادة للكبير بقرينة قوله وليس للكبير بقابض وبالجملة لا ينبغي الإشكال في أصل هذه المسألة مع وجود هاتين الروايتين المعتضدتين بعمل الأصحاب نعم وقع الإشكال في مقامات الأول إلحاق الطفل والغائب والمجنون بالميت الأكثر على ذلك والمحقق وجماعة على العدم وتمسك الأولون بالعلة المنصوصة أو من باب اتحاد الطريق وإن لسنا لا من باب القياس المرفوع وقد يستشكل في النص بالعلة المنصوصة هو كون المدعى عليه ليس بحي وهو منتف أقول ولعلهم تمسكوا بقوله لأنا لا ندري لعله قد وفاه ببينة لا نعلم موضعها ولكن يضعف ذلك قوله قبل الموت بعد امكان تحقق الوفاء في المولى عليه وبالجملة فكما يحتمل كون العلة عدم الوصول إلى العلم بالحال بالفعل يمكن أن يكون العلة عدم امكان الوصول مخصص بالميت فلا يمكن الاعتماد بهذا التعليل في غير مورد النص ويمكن أن يظهر حال اتحاد الطريق لظهور الاختلاف الطريق وأيضا فمورد النص هو الميت أقوى من الفرع وحمل الرجل في الصحيحة المتقدمة على الغائب أو نفيه والخراج غير المذكورين خلاف الظاهر كما لا يخفى وموجب التخصيص الذي لا يرضى به المحققون وكيف كان فلا ريب أن الأحوط والأسلم اعتبار اليمين على المدعي على الغائب من غير تكفيل الأمر تعينا اليمين كما لو كان للمدعي وكيل الشخص فلا يجوز إحلافه وأصرح التكفيل وأما من لم يوجب اليمين كالمحقق ومن تبعه فأوجب التكفيل ورواية جميل الآتية في مسألة الحكم على الغائب يدل على التكفيل ظاهرا والاحتياط في العمل بها الثاني الظاهر





وهو






في الدعوى على الميت بالعين او الدين

الرواية هو ما لو كان الدعوى على الميت بالدين كما يظهر من لفظ الحق وعليه وفاء وغيرها فيجب الاقتصار في هذا الحكم المخالف للاصل على موضع
النص فلو كانت الدعوى على عين في يده بعنوان الغصب او العارية ونحوهما فلا احتياج الى اليمين صرح بذلك الشهيد الثاني في المسالك والعلامة في
هذا ولو لم يوجد في التركة وحكم بضمانه لفقد الحاقها بالعين نظرا الى الاصل او بالدين لانتقالها الى الذمة وجهان استجود اولهما في المسالك ولا يبعد
ترجيح الثاني لانه بعد الفقد ان ينتقل الى ذمته ثم او فقد بعد الموت او لم يعلم فقد انها حال الحيوة فكحكم العين ولاحتمال اخبار العلة
المتقدمة ههنا ايضا فانه لم يظهر منه في السابق لان الحكمين كلاهما في الميت فيضعف ان الظاهر من الرواية هو الدين كما لا يمكن التعدي الى مثل
البيع وغيره من منقلات العين **الثالث** لو اقر له قبل الموت بمدة لا يمكن فيها الاستيفاء عادة ففي وجوب ضم اليمين الى البينة وجهان من جهة
الاطلاق وقيام احتمال الابراء من جهة الاصل والظاهر وهو بقاؤه في ذمته ورجح في المسالك الثاني والذي يقوى في نفسي هو الاول لعموم الروايات و
المذكور في الرواية ههنا لا يوجب الحكم بسقوط اليمين لان العلة ههنا اخص من المطلوب بل هي نكتة او مثال والا فاحتمال الابراء ايضا كاف و
بالجملة التعليل لا يوجب تخصيص الاطلاق كما لا يخفى **الرابع** الظاهر من الدليل هو صورة اقامة البينة فلو علم الحاكم بالقضية وحكم بها فهل تجب
اليمين ام لا فيه اشكال ولا يبعد ترجيح الوجوب للعلة المنصوصة اذ ليس ذلك من قبيل الدعوى على غير الميت والاحتمال هنا جار نعم لو فرض انتفاء
الاحتمال راسا فلا وجه للتعميم بل لا وجه لها في اصل المسئلة ايضا والظاهر عدم وجوب الحلف على المفلس مع علمه بفقد حقه ايضا الا انه حجر عليه لا

في انه هل يجمع اليمين مع الشاهد واليمين

**الخامس** هل يجمع مع اليمين والشاهد اليمين ام لا الاصح في الارشاد العدم وعلل بانه حجة بنفسه فلا يحتاج الى الاخر وبانه لا فائدة في تكرر و
عوض عن الشاهدين وبالفرق بين اليمينين فان الاولى يؤدي مؤدى البينة والثانية انما هي على بقاء الحق والعلة المذكورة في الرواية تشملها
ايضا **السادس** الاقرب انه يحلف الوارث ولا يبحث عن احتمال الابراء كما في الرواية فيكفي عن يمين اخرى لعدم الفائدة ح وعدم شمول ادلة المدعى عليه وفاة
لها ح والاصل عدم وجوبها **فائدة** قال مولانا الاردبيلي ره ثم اعلم انه يحتمل توقف الحق على اليمين فاذا اثبت بعض عند الحاكم او غيبته لا يثبت و
يحتمل انه ان ياخذ ويقول انا باذل لليمين فاحلفني على الوجه الشرعي وهو بعيد وان ذلك لا يسقط باسقاط بعض الحق فلا يمكن ان يسقط من مال
الطفل شيئا لليمين فيعطي البالغ بغير يمين لان الثبوت موقوف عليهما وقد صرح في الرواية بانه ان لم يحلف لا حق له كما لا يمكن ان يعطي بعض الحق بعد ما اذا
كان الوارث ممن يجوز تصالحه ببعض الصالح وكذا مع الولي قهيبا او وضعا كما باسقاط بعض الحق واسقاط اليمين فانه اصلح من الاحلاف وتلف بعض الحق
ولا يترك الولي مصلحته انتهى ومقتضى الادلة هو ما ذكره من عدم تبعيض الحق بتبعيض الحجة وعدم ثبوت شيء الا بتمام الحجة **واما** لو سكت المدعى

في حكم ما لو سكت المدعى عليه عن الجواب

شاهد واحد

عليه عن الجواب فان كان ذلك لعنا ففيه اقوال **فعن** الشيخين في المقنعة والنهاية والخلاف وسلار وابن حمزة وجماعة من المتأخرين بل نسبه في
المسالك اليهم بصيغة الجمع المحلى انه يؤمر بحبسه حتى يقر او ينكر او يعفو الخصم عن حقه او يموت وقيل وينبغي ان يكون ذلك بعد الالزام بالجواب بالرفق و
الملاطفة ثم بالايذاء والشدة فان لم ينجع فبحبس وليس ببعيد وعن ط قال له الحاكم ثلثا اما اجبت عن الدعوى والا جعلتك ناكلا ورددنا اليمين
على خصمك ثم نقل القول بالحبس عن قوم ثم قال والاول يقتضيه مذهبنا والثاني ايضا قوي في المسالك وهذا يدل على تردد الشيخ ونقل عن ابن
البراج في المهذب ما يقرب من كلام المبسوط ويظهر منه التخيير بين الامرين كما في الشهيد في اللمعة وهنا قول آخر وهو انه يجبر حتى يجيب بالضرب
والمبالغة في الاهانة من دون حبس قال في نع والاول مروي فذكر في المسالك انه لم يجد به رواية وذكر بعضهم ان المراد بالرواية حديث قوله عليه السلام
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته فان الجواب حق المدعي ومما يجب على المدعى عليه فيمنعه يستحق الحبس والعقوبة حتى يؤديه ولانه عدم [illegible] او لا
نظيره **و**مستند القول الاخير جعله من باب النهي عن المنكر **واما** القول المنقول عن ط وهو مختار ابن ادريس في السرائر فقد يحتج له من قبيل ان ما يحكم
مبني على جعل السكوت نكولا وهو في معرض المنع والظاهر ان تخصيص الكلام في القضاء بالنكول يشمله **ففيه** ان الادلة التي ذكروها [illegible] تعدد
كلها ظاهرة في صورة الانكار وبعد عجز المدعي عن اقامة البينة واين ذلك من السكوت اولا فقد يكون المدعي بينة يريد اقامتها [illegible] فعليه
فالحكم بالنكول مع رد اليمين على المدعي قد يكون موجبا للاجحاف به وقد لا يمكنه اليمين لعدم العلم لنفسه كما لو كان دعواه من جهة اخبار الشاهد
فقط او نحو ذلك كما مر وكذا الحكم بالنكول بدون رد اليمين على القول الاخر يوجب ثبوت الحق على مسلم يقتضي الاصل براءة ذمته بمجرد سكوته وليس
ذلك احد الوجوه المسوغة لجواز الحق المعهود في الاخبار **و**بالجملة الحكم فيه غير مورد ما دل على القضاء بالنكول **و**يشبه [illegible] او توجيه بحكمه بالنكول
الى ما تقدم بان هذا يحتمل الاقرار والانكار وما تقدم مخصوص بالانكار فان كان معنى اطلاق الاشكال في لزوم الحق ومع الانكار فيكون مثل ان [illegible]
بينة وان قام انه لم يحلف ولم يرد اليمين **وانت** خبير بضعف ذلك لاحتمال ان يكون منفردا ولا منكرا بل [illegible] حق المدعي [illegible]
حتى الورثة ولا على ادائه اثبات اداء الحق بتمامه مع [illegible] في الاشهاد كما لو [illegible] شهود مع ان البينة [illegible] عند الانكار ومتى لم يعرف الاقرار من

لاحتمال لاقامة البينة فقد يمكن اقامة البينة ويصير السكوت مانعا عنها بخلاف السكوت عن الحلف بعد الانكار فانه بعد قطع النظر عن البينة الا ان يقال ان هذا الكلام بعد ملاحظة القواعد السابقة من كون المدعي مخيرا بين اقامة البينة والتحليف وان على الحاكم ان يعلم المدعي بعد الانكار او ما في معناه من السكوت ان له اقامة البينة وان المدعي يجوز له بعد يمين المدعى عليه اقامة البينة فلا يلزم اجحاف وظلم فاذا ادعى وسكت المدعى عليه فللمدعي ان يقول لي بينة ان كانت له وكل بعد هذا اليمين عليه على القول بجواز بينة ان كانت له وان كانت له بينة ولم يحلف على هذا القول الا لاجل القسم فلا يلزم اجحاف لانه ترك الامر فعله باختياره وتسبيب هو له مع ثبوت العوض له من الثواب نعم يشكل لو ثبت مطلبه بالشاهدين او بالاقرار ولم يمكنه اقامة البينة ولا اثبات الاقرار ولا الحلف وكذا يشكل امر المنكر على الاحتمال السابق وكيف كان فالاقرب هو القول الاول لان غاية استنادها الى رواية مرسلة منجبرة بعمل من عرفت وبالاخبار المتقدمة في مسئلة الاخرس وان كان في لزوم خصوص الجبر اولا لا ستيفاء الجواب تامل الا ان يكون الرواية مصرحة بحيث ولم نقف عليها او يكون مراد كل القائلين ما نقلناه عن بعضهم من تقديم الرفق في الملاطفة وكانت الرواية مبينة لكن يحتمل ان كان السكوت لدهشة او وحشة ازاله الحاكم بالرفق والمداراة وان كان لغباوة وسوء فهم ترفق وبين له وان تشدد كان لافة من طرش او خرس توصل الى معرفة جوابه بالاشارة المفهمة قالوا وان احتاج الى مترجم يجب فيه عدلان لكونه من باب الشهادة وان قال المدعى عليه هذا المال لغير المدعي فان عينه فهو حينئذ على اقراره ويسقط عنه الدعوى من هذه الجهة لانه مال الغير حينئذ وانتقلت الدعوى على ما في الغير لا يصح الا ممن له الا ان يكون غائبا او محجورا عليه نعم لو كان المقر له الغير صح الدعوى معه ولو ادعى المدعي علمه بكونه له فيمع دعواه يحلف او انكر العلم ويجوز الرد لامكان العلم بعلمه ويجري عليه احكام اليمين والرد والنكول وغيرها كما تقدم ولو اقر للمدعي بعد الاقرار الاول فقد قال المحقق الاردبيلي ره كلف بالتسليم من غير اثبات عند الحاكم وحكمه لانه ماخوذ باقراره والمال في يده وهو قادر على دفعه الى اهله وان كان يلزم للغرامة للمقر له اولا وهو ظاهر انتهى و مقتضى ما ذكره وهو عكس ذلك فان مقتضى اقراره الاول استحقاق المقر له العين انه لا يبقى الا الزام المقر له الثاني بالمثل او القيمة وصرح بذلك في الكفاية ايضا وان لم يعين المقر له بان يقول هو لشخص اخر غيري ولا غيرك فلا يندفع عنه الحكومة حتى يبين فان ذلك الاقرار لا يثبت كونه مال الغير فالدعوى بحالها فيمكن اجراء الاقوال الثلثة هنا ويمكن ترجيح الحبس هنا كما نقلناه وطلق الالزام هذا اذا اطلق الاقرار للغير المعين واما لو بينه بان قال الذي كنت اخذته من الغير ولا اعرف لكن اعرف انه غيرك او كنت اعرفه حين الاخذ وقد نسيته الان فقال مولينا الاردبيلي ره ينبغي عدم جريان هذه الاقوال فيه لامكانه وحمله على الصدق فيمكن ان ياخذ الحاكم ويحفظه و يفعل ما يقتضيه اجتهاده و يحتمل ان يجوز له صرفه في المستحقين مثل سائر الاموال المجهول مالكها فيتصرف فيه على جواز تصرف فيها مطلقا او مع الياس و يحتمل القول بانها للمدعي لما سيجيء قال فان انكر المقر له سواء كان معينا اولا او عين بعد الجبر او الضرب حفظ العين للمقر بها الحاكم اذ ليس للمدعي لعدم اليد ولا اثبات الشرعي مع انكار صاحب اليد ولا لصاحب اليد لانكاره ولا للمقر له كذلك فيحفظها الحاكم حتى يثبت المدعي كونها له ويحتمل تسليمها اليه فانه يدعي ما لا يد لاحد عليها شرعا واقوال المسلمين وافعالهم تبنى على الصحة ويصدق حتى يظهر خلافه او يرجع المنكر ويدعي انها له فالظاهر انه لا يسمع ولو كانت له بينة فكانه مكذب لها وهو مقر بعدمها اللهم الا ان يظهر لها وجها مسموعا معقولا انتهى كلامه رفع الله مقامه

**السادس** لا خلاف بين الاصحاب في عدم جواز الحكم على الغائب اذا كان الدعوى في حقوق الله كالزنا واللواط ونحوهما فيصبر حتى يحضر ويثبت فيحكم عليه للاصل ولانها مبنية على التخفيف ولقوله ادرؤا الحدود بالشبهات والظاهر انه اجماعي واما حقوق الناس فالمشهور بينهم بل المعروف من مذهبهم ومذهب اكثر العامة جواز الحكم عليه اذا كان غائبا عن البلد او بعيدا تعذر عليه الحضور سواء لو كان حاضرا في البلد ولم يحضر قصدا او من دون اطلاع فالمشهور بينهم ايضا الجواز خلافا للشيخ في ط و احتجوا على جواز مطلق الحكم على الغائب بحكاية هند زوجة ابي سفيان انها جاءت الى النبي صلى الله عليه واله وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ايجوز ان اخذ من ماله ما يكفيني وولدي قال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف وكان ابو سفيان غائبا من المجلس حاضرا في البلد و ضعفه منجبر بالعمل لكن في دلالته تامل قال الظاهر انه من باب الاستفتاء والافتاء لا من باب الحكم فحاصله جواز المقاصة للحق الثابت و تخصيص المورد بالسؤال لا يخصص الحكم به فلذلك يجوز الاستدلال بمثل هذه الرواية في اصل الحكم كما ذكر في دليل التثنية مثل قوله عليه السلام كفر في جواب من سال عن الوقاع في شهر رمضان فالاولى الاستدلال بما رواه الشيخ في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنهما عليهما السلام قالا الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على حجته اذا قدم قال ولا يدفع المال الى الذي اقام البينة الا بكفلاء ومقتضى الرواية لزوم الكفيل ولا باس به و يؤيده الاخبار ايضا ولا يضر الارسال من مثل ابن ابي عمير وجميل سيما اذا كان الرواية عن جماعة من اصحابنا ولهذه الرواية طرق اخرى في الكافي

لم يكن

في الاقرار



والنهيه ضعيفة وكيف كان فعمل الاصحاب يجبره ويعاضده وقد عرفت صحيحة زرارة في حكم مدعي الاعسار وهي اشبه بعمومها تدل على ما نحن فيه
واما ما عن علي فى قرب الاسناد عن ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال لا تقضى على غائب فيمكن حمله على التقية وحمله في الوسائل
على انه لا تحرم القضاء عليه بل يكون على حجته او على الغائب عن المجلس وهو حاضر في البلد وبالجملة الرواية ضعيفة جدا فلا تعارض بها ما
تقدم وكيف كان فالاحوط الاقتصار على مورد الوفاق ومراعاة خلاف الشيخ ولا يبعد ان يتم ما ظهر من الادلة في الحاضر في البلد الغير
المتعذر حضوره وان كان الاظهر هو المشهور هذا اذا كانت الدعوى فيما كان من حقوق الادميين كالقرض ضيفه اشكال وتردد فيه المحقق في الشرائع
يحكم على الغائب في الحق بالمال بعد الثبوت بخلاف القطع فيضمن حتى يحضر فيثبت عليه ولا منافاة بين الحكمين ويظهر وجهه مما ذكره بعضهم
هو كونه مما هو مسلول للعلة واحدة فلا ينفك ان يتبعضا وتكون السرقة علة تامة للقطع ثم بل هو مع حضور المدعى عليه وقد يستند بان علل الشرع
معرفات فلا مانع من تخلفها من المعلول كالواقعة بالسرقة مرة فيثبت الغرامة دون القطع وكذا الواقع بالعجز بالمال فيثبت الحكم في القطع دون
المال وفيه المنع المتقدم من ان المعرف منها ان يعرف العلة في الاحكام الشارع لمعرفها ثبوت الحكم بسبب وجوده فلا يتخلف عنه ولو اثبت
وكيل الغائب دعواه ثم ادعى المدعى عليه الاداء او الابراء فهل يلزم الغريم بالحق او ينتظر حتى يلاقي المدعى ويثبت دعواه او يحلفه ثم يلزم على
الحكم وجهان اختار اولهما الفاضلان وجماعة نظرا الى انه حق ثابت لا يجوز اسقاطه بالمحتمل ولان هذه الدعوى مع الموكل وذلك لا يستلزم
سقوط دعوى اخرى كما هو ظاهر ولان ذلك يوجب انتفاء فائدة التوكيل لامكان هذه الدعوى لكل خصم وذلك مع انه خلاف المعلوم من المذهب
مستلزم للعسر والحرج المنفيين ووجه الثاني ان فيه جمعا بين الحقين وانه قد يوجب الضرر لو تلف المال ولم يتمكن المدعى من ماله ونحو ذلك في
الاول اقوى لعدم جواز ترك الحقوق للمحتمل والاضرار الحاصل بايصال الدين مما لم يلتفت اليه الشريعة وقال الشهيد في غاية المراد وقيل ان
هذه المسئلة واشتهرت في مروفيها وتوقف فيها الفقهاء واستشكله القفال عن الشافعية وقال يجب على الغريم التسليم لان فتح هذا الباب
يمنع استيفاء الوكالة في الحقوق الغائبة وقال مولينا الاردبيلي ربما لو قيل بالتسليم مع الكفيل الملي كما هو الجمع بين الحقين مهما امكن لكان
قريبا انتهى ثم انك قد عرفت جواز الحكم على الغائب فح وان قلنا بعدم وجوب تصبر الوكيل وانتظاره لاثبات الغريم ابراء المدعي اياه وادائه اليه
ليه فعل ما تقدم يجيء جواز الاسترداد عنها بعد ثبات الاداء والابراء هذا اذا لم يكن الوكيل وكيلا مطلقا او في خصوص دعوى الابراء
ايضا والا فالظاهر عدم الزام الغريم حتى يتم الدعوى الثانية هذا كله اذا لم يصبر الوكيل والا فيجوز له التأخير عن اصل الدعوى لعدم لزوم
ضرر ما وكل فيه الا ان يكون قد اوجب على نفسه بوجه من الوجوه واشار المحقق الاردبيلي الى ما ذكرناه في شرح الارشاد **المطلب**
**الثالث** في الاستحلاف والحلف في اليمين والايلاء مستندة **وفيه مباحث الاول** لا ينعقد اليمين المسقطة للدعوى والموجبة للحق الا
بالله تعالى شانه وهو اما بذكر ما يدل على ذاته المقدسة بالخصوصية كمقلب القلوب والذي نفسي بيده وفالق الحبة وبارئ النسمة والذي اعبده
له او بذكر احد اسمائه المختصة التي لا يطلق على غيره كالله والرحمن ورب العالمين ومالك يوم الدين والحي الذي لا يموت او بما ينصرف اليه عند
الاطلاق كالرحيم والرب والخالق والمتكبر والقادر ونحوها واما مثل الموجود والحي والمؤمن والكريم ونحوها فلا والتفصيل الكلام فيه وظيفة كتاب
الايمان والحاصل ان القسم لا بد ان يكون بذات الله تعالى وبما يدل عليه بالخصوصية او بالظهور ولا يجوز بالكتب المنزلة والانبياء المرسلين و
الاماكن المشرفة للاحاديث المعتبرة الدالة على انه لا يحلف بغير الله منها صحيحة علي بن مهزيار قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام قوله عز وجل
والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى وقوله والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان لله ان يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه ان يقسموا الا به
ولا فرق في ذلك بين ان يكون الحالف مسلما او كافرا والاخبار المعتبرة مصرحة منها صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اهل الملل
كيف يستحلفون فقال لا تحلفوهم الا بالله وصحيحة سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال لا يحلف اليهودي ولا النصراني ولا المجوسي بغير الله ان
الله عز وجل يقول فاحكم بينهم بما انزل الله وذهب جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة اضافة خالق كل شيء وخالق النور والظلمة في المجوس
اطلاقا لتأويلهم بان يريدوا من الاله المعروف النور ويؤيده ان الحكم لا يحصل الجزم بانه حلف بالله الا بضم ذلك ويدفعه الاطلاقات مع انه قد يكون
الاقتصار على الله هو في صدده لانه لا يعتقد الها خالقا للنور والظلمة حتى يخاف منه مع انه اول الخالق للنور والظلمة يتهمه ويوري بهما
ان للمنكر نية الحالف اذا كان محقا الا الحالف كما رواه مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئل عما يجوز وعما لا يجوز من
موضع ولا يجوز في اخر فاما ما يجوز فاذا كان مظلوما فما حلف عليه نوى اليمين فعلى نيته واما اذا كان ظالما فاليمين على نية المظلوم وهذا
دليل على هذا اعتبار مطابقة القصد اللفظ وبالجملة العبرة بشروط القسم ووعظه فيكفي القسم بالله كائنا ما كان ولا يختص في غيره الا ان

جماعة منهم الشيخ في النهاية والمحقق والشهيد فلو ادعى الحاكم الحلف بالله تعالى بما يقتضيه قبيلته او مع عدم قبول الاسلام ولكن يستثنى من الحرمة التغليظ بالاب
والابن بان احلفه بالله او المسيح او العزير ونحو ذلك تمسكا برواية السكوني فيمن اتهم عليه السلام ان امير المؤمنين استحلف يهوديا بالتورية التي انزلت على
موسى وضعفها غير منجبر من جهة السند ومن جهة ان العمل المثبت لا يتم فلعلها تخصص تواطئه وقيل انها موافقة للاخبار مستفيضة بعمل الجماعة
وبالعموم تمام ان الشيخ روى في الصحيح عن محمد بن قيس قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول قضى علي عليه السلام فيمن استحلف اهل الكتاب بيمين
صبر ان يستحلفه بكتابه وملته وفي الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الاحكام قال في كل دين ما يستحلفون به قال
رواها الصدوق في الفقيه ايضا وهذا القول في طرف المقابل للقول بامتناعها الى النوبة والظاهر في الجواهر ان الاخبار يقتضى ان من يريد انفاذ
الحق فيقتضي الحكم التغليظ بما يخوفه ويردعه عن الحلف فان كان غير موافق لدين الاسلام ومن يريد الاضرار بالمخالف باهلاكه فمقتضى الحكمة
تحليفه بالله تعالى لان الوجب لمؤاخذة المجرى بالقسم ويدل على التغليظ عليهم بما يستحقون من فرائضهم ما رواه الحميري في قرب الاسناد عن
الحسين بن علوان عن جعفر عن ابيه ان عليا عليه السلام كان يستحلف اليهود والنصارى في بيعهم وكنائسهم والمجوس في بيوت النيران ويقول
شددوا عليهم احتياطا للمسلمين وكيف كان فرد قول الجماعة مشكل والاحوط الوقوف مع النصوص المعتبرة ثم انهم ذكروا انه لا يجوز الاحلاف
الا للحاكم ولو تعرض في ذلك خلافا ويدل عليه انه من تتمة الحكم وهو شأن الحاكم وهو المتبادر من الاخبار ايضا واما الزوم كونه في مجلس الحكم كما يظهر
من بعض العبارات فوجوبه غير معلوم وان كان هو المتبادر من الروايات لكنها لا يفيد الاشتراط بل مايدل على استحباب تغليظ اليمين بالمكان كما
سيجيء يدل على جوازه في غيره ايضا سيما مع صريح كراهة الحكم في بعضها وقد استثنوا من ذلك المعذور كالمريض والخائف والمرأة الغير المبرزة والحائض
والنفساء مع كون الحاكم في موضع لا يجوز لهما اللبث فيه او الدخول فيستنيب الحاكم من يحلفه اذا كان حضور الحاكم عنده شاقا عليه او منافيا لشأنه او
مسقطا له عند الناس كل ذلك لنفي العسر والحرج وبالجملة الظاهر انه يكون اذن الحاكم وشأن ذلك الكلام في سماع الدعوى فيستنيب من يسمع ويرجع
ويذكر للحاكم ولكن الحكم مختص بالحاكم كما تقدم تقليبه مقتضى الاخبار عدم جواز الحلف بغير الله ولا ريب في عدم الجواز وعدم الانعقاد في ترتب الثمرة
عليه في الدعوى وفي اللزوم والكفارة ونحوها ولكن الاشكال في الجواز وعدمه في غير ذلك وذكر الشهيد ان وغيرهما ان فيه وجهين من عموم
الاخبار ومن جواز الحمل على الكراهة في غيرها ويمكن ان يقال حمل الاخبار الواردة في منع الحلف بغير الله على ما يصير في التحليف او ظاهر في هو او يحمل
الراجح الاستنادية الحلف ولا كلام في تحريمه وعدم انعقاده وليس فيها خبر ظاهر في تحريم الحلف الامحض جهر او ويمكن ان يقال انها ايضا محمولة على الحلف
الذي يترتب عليها ثمرة شرعية انما الذي كان محل الاشكال الرواة وكانوا يسئلون عنه لكونه مذاهب العامة على خلافه مع انهم يجوز تحليف الله تعالى
بمعنى اشاده تم كما ورد في الادعية المأثورة وهو ايضا مؤيد لاختصاص حرمة الحلف بما اذا ترتب الاثر الشرعي وايقاع الحلف الذي ترتب
عليه الاثر شرعا مثل ان يحلف على فعل راجح او مباح في المستقبل او يحلف ليثبت حقا او اسقاطا واما اذا كان غير ذلك مثل ما يتداول بين الناس
بينهم من الحلف بحق نبيهم وحيوة اولادهم وابائهم والانبياء والائمة والاماكن المشرفة والكتب المنزلة والصحف المشرفة وربما كان الغالب فيهم
انهم لا يستحضرون ذلك في القلب ولا يريدون منه شيئا الا التنبيه على شأنه في السنتهم وربما كان لغوا لصحة اطلاق لفظ العرب في الحلف بالله
بقولهم مكررا لا والله وبلى والله في كلامهم وبه فسر قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فلا يبعد من ذلك وبالجملة شيوع ذلك في
الافواه والالسنة في كل الازمنة والامكنة بحيث يعد نكيرا ومن دون اهتمام في منع ذلك بحيث يعد من المحرمات الشنيعة لو فرض ان احدا اراد اللزوم
وترتب الاثار الشرعية من دفع الدعوى او لزوم العمل وترتب الكفارة لكان محرما او بدعة لا انحصار ترتب الاثار في الحلف بالله اسلم وفي خلاف
ابن الجنيد في كتاب الايمان والنذور فانه قال بالحلف بما عظم الله من الحقوق كحق رسول الله صلى الله عليه وآله وحق القرآن وبالطلاق والعتاق ثم اشار الى ان يستثنى ذلك وصرح
وغيرها ان الحلف بالطلاق والعتاق في الكفر والبراءة محرم قطعا ويدل عليه الاخبار ايضا وما ورد في رواية صفوان الجمال عن الصادق عليه السلام من الحلف
بالبراءة فلن يحسن عند ابي جعفر المنصور فقد ضعف الرواية لا يخص منه عليه السلام اذا كان الحالف من غير اهل الايمان او دعت الضرورة اليه
ويستحب للحاكم تغليظ القسم بالقول كما يلي في حكاية الاخرس والمكان كالكعبة والمسجد الحرام والحرم والمساجد سيما في محاريبها وهكذا والزمان
كالجمعة والعيد وبعد صلوة العصر وامثالها ظاهرا اعلنا والفقه قصد اظهاره في نظر المسلمين حيث قبالها والجلال سيما في الازمنة والامكنة التي لها
قرب عند الله وشرافة عند الناس فيها قبح حتى يخاف الحالف فيرتدع عن الحلف ويترك الحرام لو كان كاذبا ويترك الحلف لاجل الاحترام
بمكروهات فليلا من الحلف حيث ضبطه وتوسيطه وحاصل ان تحصيل القسم واسطة في الامر كما يقول في لو كنت فيها كاذبا في قولي فيا
جلال القسم من تنويع ظلمه او ترك الاحترام لما كان وحيث الخ ... ونحو ذلك اذا ما فيما اشاره ككاليك وادخال ذكر السلطنة والجلال وغيرها

الاخرس اذا دخل في الخرساء والوبال وتوهم استحباب التغليظ للحالف مع ايثاره بعيد لانه اذا كان اصل الحلف مكروها فالتغليظ اولى بالكراهة ولا
منافاة بين استحبابه على الحاكم وكراهته على الحالف لان الاول يؤكد كراهته قبل اختيار القسم وبعد الاختيار يحتمل لحاجة التغليظ وهو يستلزم مع
يجوز للحالف عدم قبول التغليظ ويكتفي بقوله والله ما له قبلي حق فاذا كان مرجوحا فينعقد بتركه ان نذر اليمين فلو نذر تركه فلا يجوز للقاضي
طلبه ممتنع عليه وقد يزيد في التدوس في الانتفاء ولا وجه له ودليل الاستحباب على القاضي انه من جملة التخويف والترغيب على الترك الذي
هو داخل في الوعظ كما سيجيء مضافا الى الشهرة بينهم خصوصا مع عدم التوهم الاجماع ويدل عليه صحيح محمد بن مسلم ايضا الوارد في حلف الاخرس
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الاخرس فادعي عليه دين فانكر ولم يكن للمدعي بينة فقال امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي لم يخرجني من
الدنيا حتى بينت للامة جميع ما يحتاج اليه ثم قال ايتوني بمصحف فاتي به فقال للاخرس ما هذا فرفع رأسه الى السماء واشار انه كتاب الله عز وجل ثم
قال ايتوني بوليه فاتوه باخ له فاقعده الى جنبه ثم قال يا قنبر علي بدواة وصحيفة فاتاه بهما ثم قال لاخي الاخرس قل لاخيك هذا بينك وبينه فتقدم اليه بذلك ثم كتب امير المؤمنين عليه السلام
والله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الضار النافع المهلك المدرك الذي يعلم السر والعلانية ان فلان بن
فلان المدعي ليس له قبل فلان اعني الاخرس حق ولا طلبة بوجه من الوجوه ولا سبب من الاسباب ثم غسله وامر الاخرس ان يشربه فامتنع فالزمه الحق
وفي نحو التغليظ بعد قوله بينك وبينه تأمل ويرشد الى ما ذكرناه الاعتبار **قالوا** والتغليظ ثابت في الحقوق كلها الا في المال الا اذا نقص عن نصاب
القطع ويدل عليه رواية محمد بن مسلم وزرارة عنهما جميعا قالا لا يحلف احد عند قبر رسول الله صلى الله عليه وآله على اقل مما يجب فيه القطع وهكذا القول
بالفصل بين التغليظ فلا وجه لنفي الدليل كما قال بعض الاصحاب **ويستحب** وعظ الحالف قبل الحلف وترغيبه في تركه وكون الحلف اذ هو
مرجوح ومكروه سيما اذا كان اقل من ثلاثين درهما ويدل عليه الايات والاخبار على رجحان الترك مثل قوله تعالى ان الذين يشترون بعهد الله و
ايمانهم ثمنا قليلا وقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ومثل حسنة سلام بن سهم الشيخ المتعبد انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لسدير يا سدير
من حلف بالله كاذبا كفر ومن حلف بالله صادقا اثم ان الله يقول ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ورواية عبد الحميد الطائي عن ابي الحسن الاول
عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله من قدم غريما الى السلطان يستحلفه وهو يعلم انه يحلف ثم تركه تعظيما لله لم يرض الله له بمنزلة يوم القيمة
الا بمنزلة خليل الرحمن عليه السلام وموثقة ابي ايوب الخزاز قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين فانه عز وجل
فنهى عن ذلك فقال ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ورواية علي بن الحكم عن بعض اصحابنا عنه عليه السلام قال اذا ادعي عليك مال ولم يكن
له عليك فاراد ان يحلفك فان بلغ مقدار ثلثين درهما فاعطه ولا تحلف وان كان اكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه الى غير ذلك مما ورد في
عقاب اليمين الكاذبة من التشديدات والتهويلات وفي اجر من ترك اليمين الصادقة اجلالا لله **واعلم** انه قد يصير اليمين واجبة وقد يصير
مستحبة بل يترتب عليها الاحكام الخمسة بالعوارض الخارجية **تنبيه** حمل ابن حمزة في طريق حلف الاخرس على الرواية المتقدمة في
الشرائع الاخرس يحلف بالاشارة المفهمة الدالة عليه واضاف الشيخ في النهاية على ذلك ان يوضع يده على اسم الله في المصحف او يكتب اسم الله ويوضع
يده عليه ان لم يكن المصحف حاضرا ولم نقف على مستنده والعمومات يقتضي الاكتفاء بما يفهم الحلف بذات الله وصفاته ومنه الرواية المذكورة بحسب
ينفي جواز الغير غير معلوم بل هو فرد من افراد الاشارة ولعل التغليظ والامام عليه السلام مناسبا ولم نقف على قائل بتعين العمل به الا ان ظ
المحقق وغيره وجود قائل به واسند في المسالك الى ابن حمزة وهو خلاف ما ذكره في الوسيلة فانه وافق الشيخ في الاكتفاء بالاشارة ثم قال وان
كتب اليمين على لوح ثم غسلها وجمع الماء في شيء وامره بشربه فان شرب فقد حلف وان ابى الزمه الحق فلعله من افراد الاشارة وظ كل من
استدل بها في مسئلة القضاء بالنكول ايضا ذلك فلو لم يجعله من افراد الاشارة لما كان للاستدلال وجه ظاهر ويؤيده ما ذكره ابن ادريس من
حملها على الاخرس الذي لا يكون له كتابة معقولة ولا اشارة مفهومة والاحوط الجمع بينها مع حصول الاشارة المفهمة **الثالث** الظاهر انه لا اشكال
ولا خلاف في جواز جواب من ادعى عليه قرضا او ثمن مبيع بانه ليس له عندي ... وكذا لا اشكال في تحليفه على ذلك الجواب لانه ليس للمدعي
الزامه بالجواب الخاص ولا الحلف كذلك ولو كان ذلك للفرار عن لزوم البينة عليه اذا اداه ... ثابتة من صحة الجواب الاعم لو ادعى عليه
البيع وتسليم المبيع وقبض الثمن ان وكالة اذن في التسليم قبل القبض فيقول لا رخصة له منه في التسليم فيصح وان كان ذلك الاقرار من اثبات اليد
اذا اذن له ثم منعه ولم يطلع المدعي عليه والطلع ولكن لا يقبله لو اجاب به بالاخص فهل يجوز الحلف على الاعم ام لا الاظهر **نعم** لصدقه وفي الحلف
على نفي ما ادعاه المدعي ولا دليل على وجوب الازيد من ذلك ولزوم الضرر والحرج لو لم يقبل فيما كان المدعي صادقا في اصل الحق ولكن غرضنا
يسقط الدعوى من اداء او ابراء ويعجز المدعي عليه عن اثباته وقيل يلزمه الحلف على وفق ما اجاب به انه ... قادر على الحلف عليه حيث يعتاد بجواز



ان طلب منه المدعى و هو ضعيف لان الثابت من اليمين على بعض الوجوه لا يستلزم ايجابها عليه و قد يتسامح في الجواب بما لا يتسامح في اليمين بهذا
كما اذا كان الجواب والحلف مستغرقا للسؤال او لا فيلزم بالجواب المطابق والحلف عليه فاذا كان لخصوصية الدعوى مدخلية يجب الجواب
الخاص فلو ادعت امرأة الزوجية على رجل فلا يكفي للرجل الجواب بانى لست مشغول الذمة بشئ منك اذا اراد الفرار عن النفقة والقسم لاجل الذنوب
التى يجر عن اثباته او عن الصداق او المهر اداه كلّا او من ثمرات الزوجية ثبوت الميراث مما يتعلق بذمة الزوج وكذلك لحوق الولد او غير ذلك فلا بد في
الجواب عن نفى الزوجية او اثبات البراءة لها او المسقط حقوقها و لو ادعى المنكر الابراء او الاقباض انقلب مدعيا والمدعى منكرا و يكفى المدعى اليمين على بقاء
الحق و جعل الشيخ الحلف على نفى ما ادعاه بخصوصه احوط و جعل المحقق آكد و قال التخيير لازم و الاظهر الكفاية و لا فرق في توجه اليمين على المدعى
ح بين ما اذا اثبت مطلبه بالبينة ام لا لعدم المنافاة اذا البينة انما تعتمد على الاصل وظاهر الحال فليس في ذلك تكذيب لها **الرابع** قالوا الحالف يحلف
ابدا على القطع في فعل نفسه و تركه و فعل غيره و على نفى العلم في نفى فعل غيره و اما ان الحالف يجب عليه اليمين فهو انه لا بد من ان يكون المحلوف عليه
معلوما فكانه اجماعى و يدل عليه الاخبار مثل صحيحة هشام بن الحكم عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا يحلف الرجل الا على علمه و رواية ابى بصير مثله
و غيرها و لا يتفاوت اشتراط العلم في الاثبات والنفى و لا فيما تعلق بنفسه نفيا و اثباتا او الى فعل غيره كذلك فكما ان فعل نفسه لا بد ان يكون مقطوعا
بها اما لزوم الحلف على البت في فعل نفسه على اصل الفعل فلانه يتعلق به على مرة مثل فعل نفسه و اما لزوم الحلف على نفى العلم في نفى فعل الغير
فلعسر الاطلاع عليه غالبا و اما مع فرض امكانه فيحلف على نفى الفعل كما لو ادعى على ورثته بخصوص ان ذا مرتين و وثلث المبلغ المعلوم و علم الوارث
بانتفاء ذلك في ذلك الوقت **ثم** ان الحلف على فعل الغير انما يتوجه اذا ادعى المدعى عليه العلم و الا فلا شئ الا ان يثبت البينة فان ادعى
المدعى عليه اليمين المذكورة فيحلف المدعى على البت بثبوت المدعى الا ان يكون دعواه ظنية كما مر و قد يصرح بتكليفه باليمين على انه ظان ثم ان
المتبادر من رد اليمين اتحاد اليمين المتوجهة الى المدعى مع اليمين المردودة و هو يقتضى ان يكون اليمين المردودة على المدعى اليمين على انه يعلم الاعلى تحقق
نفس الحق لكن ظاهر كلامهم ان المدعى يجوز ان يحلف على ثبوت المدعى **ثم** مع الحلف على نفى العلم هل يسقط الدعوى فان اقام المدعى بينة ام لا فيه
نظر فلو علمنا حلف المدعى عليه فيما تكلمنا فيه على هذه المسئلة يجئ فيه الاقوال المتقدمة **والحق** ان الادلة المتقدمة لا دلالة فيها على ما نحن فيه
و لا يبعد سماع البينة ح ثم انهم لم يتعرضوا لما لو لم يعلم المدعى عليه واشتغال ذمته بشئ من جهة سهو او نسيان او اشتباه او سبب الاشتغال و تقتضى
كلماتهم انه لا يكفى ح بالحلف على نفى العلم لا يجوز له الحلف على الاستحقاق المدعى لعدم علمه بذلك فلا بد من رد اليمين و ان لم يرد فيقضى بالنكول
لو قيل به او يستحلف اليمين على المدعى لو لم نقل به و فيه اشكال هكذا ذكر مقتضى كلامهم والاشكال عليهم المحقق الاردبيلى ره و صاحب الكفاية ثم
يحصر في ذكر ذلك في كلام غيرهما و احتمل المحقق الاردبيلى ره قويا عدم القضاء بالنكول في الصورة المذكورة و ان قيل به في غيرها بل يجب الرد ح
و احتمل الاكتفاء في الاسقاط بيمينه على عدم علمه بذلك و قال صاحب الكفاية لا يبعد الاكتفاء ح بالحلف على نفى العلم و لا دليل على نفيه اذ الظاهر
انه لا يجب عليه ايضا ما يفيد الاعلم العلم و يمكن على هذا ان يكون عدم العلم بثبوت الحق كافيا في الحلف على عدم الاستحقاق لان الجواب ايضا
حقه انما يكون عند العلم به لكن اعتبارهم خلاف ذلك **اقول** ان ادعى المدعى عليه العلم فلا اشكال في جواز الحلف على نفى العلم و به يسقط الدعوى
و اما ذكروه من الكلية من لزوم الحلف على البت على نفى الفعل لا العلم بل اذا كان فعل نفسه لا دليل عليه و ان المتبادر من الادلة و الاخبار انما هو
لزوم البت في صورة الامكان و ان لم يدع عليه العلم فمقتضى الاصل و الاخبار انه لا يتوجه اليمين شئ اذ الاصل براءة ذمته و لم ينكر شيئا مما ادعى عليه
حتى يصدق عليه المنكر و يصير مورد الاخبار فيتوجه عليه اليمين مع انها غير ممكنة ح فلا يكفى صدق المدعى عليه ايضا و لا يجب عليه شئ لم يتم
بل الظاهر ان الحاكم ايضا لا يرتب على القول بعدم القضاء بالنكول اذ لا معنى لرد اليمين الا بعد ثبوتها على المدعى عليه و لا شئ يثبت اليمين على المدعى عليه
ح فلا يجوز للمدعى اقامة البينة الحلف ح و لا يثبت شئ لو حلف و اما في صورة دعوى العلم فان كان الدعوى قطعية فيجوز الرد و ان كان ظنية
فلا و احتمل المحقق الاردبيلى ره جواز الحلف على ظن العلم فيحلف انه في ظن انه عالم و بالجملة المتبادر من قولهم عليهم السلام البينة على المدعى و اليمين
على المدعى عليه او المنكر هو ما لو توارد النفى و الاثبات على شئ واحد و كذا من الاخبار الدالة على رد اليمين مع انه كان تواردهما بالمطابقة او
الالتزام فلا ينافى ذلك كون رد اليمين على نفى العلم من الوارث مثلا على من ادعى على مورثه و القطع على ثبوت المدعى به و لكن الاشكال في ذلك
الاخبار لا يمكن لاحد ان يحلف على المدعى الحلف على ثبوت الحق بدون الحلف على علم الوارث فلو كان الخبر و المدعى عليه فلا يحلف على ثبوت الحق
لمظنة الكذب في دعوى العلم بان الوارث عالم و الظاهر ان الخبر سبيل الحالف لا الحلف كما بينا سابقا في بيان جواز الحلف بالاثم و اما ما ذكره
صاحب الكفاية من جواز الحلف على عدم الاستحقاق فهو بعيد اذ عدم الاشتغال ذمته شرعا قبل العلم لا يستلزم نفى استحقاق المدعى في نفس



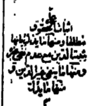


الامر هذا ويمكن ان يقال ان العمومات الدالة على ان اليمين مثبتة للحق مثل قوله عليه السلام احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين
قاطعة او سنة ماضية ومثل ما روي عن علي عليه السلام انه قال في جواب نبي من الانبياء شكى الى ربه القضاء اقض بينهم بالبينات واضفهم الى
اسمي يحلفون به فذلك في حلف المدعي ولا دليل على تخصيص جواز الحلف عليه بالبتّ وامّا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى
عليه فهو وارد مورد الغالب من كون المدعى عليه منكرا ولذلك صرح عن المدعى عليه في لفظ اخر بالمنكر ولا حجية في القيد الغالبي فيبقى العمومات
شاملة لما نحن فيه فالمراد بالبينة واليمين في قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر البينة واليمين الممكنين حصولهما في مادة
يعني اذا امكن اقامة البينة والحلف في واقعة لكل من المتداعيين فالبينة وظيفة المدعي واليمين وظيفة المنكر لا انه لا يمكن اقامة البينة للمنكر
ولا ينفع له في شيء ولا يمكن ولا يجوز الحلف للمدعي ولا ينفعه في شيء اصلا حتى يقال ان التفصيل قاطع للشركة وتمام هذا يحتاج الى لطف قريحة
وسيجيء زيادة التحقيق في معنى الحديث في تعارض البينات وبالجملة هذه العمومات مع عدم ظهور المخصص لها ولزوم الحرج في ايقاف الدعوى
ولزوم الضرر على المدعي الثابت حقه في نفس الامر مع ملاحظة ما نسب الى ظاهر فتوى الاصحاب من ثبوت اليمين على المدعي يكون في ثبوت الحكم بهذا
اليمين ليست هي اليمين المردودة على المدعي بل هي مستقلة في اثبات الحكم ثم ان مقتضى ضابطتهم ان المدعي دائما يحلف على البتّ والمنكر قد
يحلف على البت وقد يحلف على نفي العلم اذا كان عن فعل الغير واستشكلوا في مواضع فمنها ما لو ادعى احد على غيره جناية عبده وانكر المولى
ولم يثبت بالبينة وكذا لو ادعى جناية عبده وانكر المولى ولم يثبت بالبينة وكذا لو ادعى جناية بهيمة الغير عليه فهل يكتفى باليمين على نفي العلم لانه
فعل الغير او على البت لان فعل العبد كفعله وضمانه يرجع الى نفسه جزم العلامة في التحرير والشهيد في الدروس بكفاية يمين عن نفي العلم في العبد
دون البهيمة وهو قوي ووجهه على ما بيناه من انه لو ادعى احد على غيره ولم يعلم هو باشتغال ذمته وادعى المدعي العلم عليه يجوز ان يحلف على
نفي العلم فههنا الحكم اظهر فلو ادعى عليه العلم بفعل العبد لم يحلف ولم يرد ثبت عليه الحق وكذلك لو ردها وحلف المدعي ولو حلف المنكر
على نفي العلم فلا دليل على لزوم شيء اخر عليه فقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر او على المدعى عليه انما يتبادر منه اليمين الذي يجوز
عليه وهو يمين عن نفي العلم ومنها ما لو طولب البائع بتسليم المبيع فادعى حدوث عجز وقال للمشتري انت عالم بعجزي فان للمشتري ان يدعي استحقاقه
بفسخ بالحلف على نفي العلم بقول الغير وهو عجز البائع ومنها ما لو نصب البائع وكيلا لقبض الثمن وتسليم المبيع فقال المشتري هو كان اذن لي في تسليم
المبيع وابطل حق الحبس وانت تعلم ومنها ما لو مات عن ابن في بلد اخر وقال انا اخوك والميراث بيننا فقيل يحلف على البت وقيل على نفي العلم والظاهر
في الكل كفاية يمين نفي العلم اذ كونه مثبتا للفسخ ثبتا لا يستلزم اليمين على البت كما لا يخفى بعد التامل فيما ذكرنا **المطلب الرابع** فيما يثبت
بالشاهد واليمين وفيه مباحث **الاول** لا خلاف بين اصحابنا في جواز الحكم بالشاهد مع اليمين في الجملة وهو مذهب اكثر العامة واخبارنا به مستفيضة
وسيجيء شطر منها والظاهر الاشتهار في المرأتين واليمين ايضا كما هو خلاف لابن ادريس في الاخيرة ومنها حسنة الحلبي لابراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله
عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين يحلف بالله ان حقه لحق وصحيحة عنه عليه السلام وفي اخرها ان رسول
الله صلى الله عليه وآله اجاز شهادة النساء مع يمين الطالب يحلف بالله ان حقه لحق ورواية منصور بن حازم قال حدثني الثقة عن ابي الحسن عليه السلام
قال اذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه بالله فهو جائز ورواه الصدوق وايضا بسند عن منصور عنه وهو صحيح كما في المختلف واما ما يثبت
الحكم بذلك في الاموال والضابط فيها كان الدعوى مالا او كان المقصود منه المال فيدخل في ذلك القرض والدين والغصب والبيع والصلح
والاجارة والقراض والوصية والجناية الموجبة للدية كقتل الخطأ وقتل الوالد الولد والحر العبد وكسر العظام والجائفة والمأمومة والمنقلة ونحو ذلك
بخلاف مثل الطلاق والوصاية اليه وكل حقوق الله تعالى واستدلوا على ذلك بما رواه ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قضى بشاهد ويمين في
القضاء باليمين مع الشاهد فاشار بذلك الى الاموال لا يتعدى ذلك وفي حسنة عبد الرحمن بن الحجاج وهو صحيح في ... دخل الحكم بن عتيبة
وسلمة بن كهيل على ابي جعفر عليه السلام فسألاه عن شاهد ويمين فقال قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وقضى به علي عليه السلام عندكم بالكوفة
الى ان قال ان عليا عليه السلام كان قاعدا في مسجد الكوفة فمر به عبد الله بن قفل التميمي ومعه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال له اعطنيها
بن قفل فاجعل بيني وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين فجعل بينه وبينه شريحا فقال علي عليه السلام هذه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة
فقال له شريح هات على ما تقول بينة فاتاه بالحسن عليه السلام فشهد انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال هذا شاهد ولا اقضي بشهادة
شاهد حتى يكون معه اخر فدعا قنبر فشهد انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقال شريح هذا مملوك ولا اقضي بشهادة مملوك قال
فغضب علي صلوات الله عليه وقال خذها فان هذا قضى بجور ثلث مرات قال فتحول شريح عن مجلسه ثم قال لا اقضي بين اثنين حتى تخبرني من اين

فصل



قضيت بجور ثلاث مرات فقال له ويلك او ويحك اني لما اخبرتك انها درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة فقلت هات على ما تقول بينة وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وآله حيث ما وجد غلول اخذ بغير بينة فقلت رجل لم يسمع الحديث فهذه واحدة ثم اتيتك بالحسن عليه السلام فشهد فقلت
هذا واحد ولا اقضي بشهادة واحد وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشاهد ويمين فهذه ثنتان ثم اتيتك بقنبر فشهد انها درع طلحة اخذت غلولا
يوم البصرة فقلت هذا مملوك وما باس بشهادة المملوك اذا كان عدلا ثم قال ويلك او ويحك امام المسلمين يؤتمن من امورهم على ما هو اعظم من هذا
وصحيحة حماد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان علي عليه السلام يجيز في الدين شهادة رجل ويمين المدعي وصحيحة محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال
كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجيز في الدين شهادة رجل ويمين صاحب الدين ولم يكن يجيز في الهلال الا شهادة عدلين وموثقة ابي بصير قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له عند الرجل الحق وله شاهد واحد فقال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقضي بشاهد واحد ويمين
صاحب الحق وذلك في الدين ورواية القاسم بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة رجل مع يمين
الطالب في الدين وحده ورواية محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال لو كان الامر الينا لاجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في
حقوق الناس فاما ما كان من حقوق الله او رؤية الهلال فلا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان
يقضي بيمين وشاهد وكذلك امير المؤمنين عليه السلام الدالة على جواز استخراج حقوق الناس بذلك مثل رواية يونس المتقدمة في كيفية الحكم والاخبار



في هذه المسألة منها ما يدل على جواز القضاء بالشاهد واليمين في الجملة ومنها ما يدل على ثبوت غير الدين بهما مثل حكاية الدرع ورواية
ابن عباس ويدل على الجواز في الاموال بالعموم فلا بد من حمل الحصر فيما دل على تخصيص الدين اضافيا بالنسبة الى حقوق الله تعالى الى الناس من الحقوق كما سمعت
مع ... ومنها ما دل على العموم ولا بد من تخصيص الحقوق فيما ورد بالعموم بالمالية ولا يتم تخصيصها بما دل على ذلك في الدين او في مثل الدين
او ما يقتضيه غير الدين الاعتضادية مع القول بالفصل كما لا يخفى نعم يمكن التخصيص برواية ابن عباس ولكن الكلام في ضعف السند ويمكن دفعه
باعتضاده بعمل الاصحاب بل الظاهر ان المسألة اجماعية فالعمدة في المسألة هو الاجماع ويمكن استفادة اثبات عموم المال من حكاية عبد الرحمن حيث استند



عليه السلام على اثبات حكاية الدرع بشهادة الحسن عليه السلام وقال لشريح بقضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بل يفيد الاعم لكون السبب مخصصا
فيتم ومخرج بالاجماع او برواية ابن عباس ونحوهما بالتقريب المتقدم بقي الاشكال في موضع المسألة وبيان معنى الضابطة التي ذكروها وان هذه
القاعدة ليست عبارة حديث شخص يرجع فيها الى ما يفهم منها عرفا او لغة والاجماع انما هو على ما وقع عليه لا على اللفظ الا ان يقال اجماعهم وقع على
هذه العبارة المذكورة في الضابطة وهو غير معلوم لاختلاف عباراتهم في ذلك فبعضهم ذكر المال وبعضهم اقتصر على الدين وبعضهم ذكر حقوق
هذه القاعدة والقدر المشترك المستفاد من الضابطة والاخبار والاجماع هو دعوى المال واما ما اشتمل عليه لفظ الضابطة فلا يمكن تنزيله على شيء
غير عموم رواية ابن عباس ولعل مراد الفقهاء ايضا البناء على ذلك ولكنهم بينوا ان دعوى المال اما بان يدعي نفس المال بلا واسطة شيء كدعوى القرض
او الغصب او يدعي امرا لا يقصد من ذلك الامر في عرف المتشرعة او العرف العام الا المال كالبيع والاجارة والجناية الموجبة للدية سواء كان ذلك المقصود
للمدعي ايضا ام لا فانه يصدق عليهما جميعا انه دعوى المال وبالجملة لا يعتبر هنا قصد المدعي فربما يكون قصد المدعي في اثبات النسب هو اخذ الميراث لا غير
وربما يكون مقصوده من دعوى الجناية اثبات حق الجناية لا غير فمرادهم انه يثبت الدعوى بالشاهد واليمين اذا كان المدعى من الاسباب الموضوعة لحصول المال
وان لم يكن ذلك مقصود المدعي وتحقيق ذلك ايضا وتعيين موارده مشكل ولذلك اختلف الفقهاء في كثير من الموضوعات فانا نعلم جزما ان الشرع جعل البيع
سببا لانتقال المال وكذلك الاجارة لحصول المنافع التي هي المال واستحقاقها العوض وجعل الجناية بعنوان الخطأ سببا لتعلق الدية في غالب
المواضع كما جعل عمدها سببا للقصاص وكذا جعل الاقرار بالمال سببا للزوم المال بخلاف الاقرار بالقتل وهكذا وقد يكون شيء واحد ذو جهتين



مثل السرقة من حيث انها سبب للزوم الغرامة ورد المال فهو مما يتعلق بالاموال ومن حيث انها موجب الحد فليس كذلك فيثبت الغرامة بالشاهد و
اليمين بخلاف الحد واما النسب فليس كذلك فان وضع الانساب والاسباب الحاصلة بالمصاهرة ونحوها ليس لاجل انتقال مال بعضهم الى بعض وان
ترتب حكم الميراث على ذلك بعد تحققه بل انما هو لاجل مقصود بالذات منظور لارباب العرف يحصل به التعاون والتعارف والشرف والضعة وغير ذلك واما
كون الميراث مبنيا على ذلك او وجوب النفقة مترتبا عليه فهو لا يجعل اصل وضعه لذلك كما لا يخفى فدعوى النسب او الزوجية لاجل اخذ الميراث لا
يثبت بشاهد ويمين بل انما يثبت بعد ثبوت النسب فلا يمكن ان يقال يكفي من جهة اثبات الميراث وان لم يثبت من جهة اصل النسب بخلاف باب
السرقة واما النكاح فقد اختلفوا فيه والاشكال انه لا يسمع لان المقصود بالذات من وضعه هو النسل وكف النفس عن الحرام واقامة السنة ولزوم
والنفقة مقصود ايضا فيه بالتبع ونقل قول بالقبول مطلقا وقيل بالتفصيل فيسمع من الزوجة دون الزوج وهذا عليه السيد عميد الدين [illegible]



الدخول او مع التهمة وقال الشهيد في فوائد المراد بعد نقل هذا القول على مفوضة المهر يدعي مالا ومفوضة البضع يدعي نفقة اذا بذلت التمكين
والاظهر هو القول المشهور ولعل ظهوره في دعوى البينة للبينة في دعوى الدخول الظاهر وهذا الكلام يجري في دعوى الرجعة ايضا ولكنهم لم
ينقلوا فيه خلافا بل ظاهرهم وقوع الاتفاق على عدم الثبوت مطلقا ولعل ذلك لان الرجعة من حيث هي لا توجب النفقة بل هي تعيد حكم النكاح
الموجب للنفقة واما الخلع فقد اختلفوا فيه ايضا واطلق الاكثرون عدم الثبوت نظرا الى ان الاصل فيه عقد ليس لاجل المال فاشبه باشياء من جهة المرأة بل
المقصود منه الفراق والخلاص والنكاح والطلاق وصفة دون بيت المال فلزم شهادة عدلين في الطلاق فان حكى في الشهادة اذا احتيج اليها وقيل بالعكس
اذا كان المدعي هو المرأة بخلاف الرجل فيثبت بهما قال الشهيد الثاني ره وهذا قول الشهيد في الدروس بالقطع بثبوت المال كما لو اشتملت الدعوى
على الامرين في غيره كالسرقة فانهم قطعوا بثبوت المال الخ اقول وبينهما فرق بين اذ السرقة لما اجتمع فيه سببان لتمام موجب دون عدم وجهة فيهما
على فرد واحد فهي بالنسبة الى احد السببين مما يقصد منه المال دون الاخرى واما الخلع فغايته ثبوت تضمن المال معنى انه داخل فيه لانه
على احد الاعتبارين دون الاخرى نعم يمكن جريان الكلام فيما اذا اتفقا على الطلاق وادعى الزوج نفي الفدية مدعيا ثبوتها عليها بسبب كون
الطلاق خلعيا لا بمجرد الخلع فيكون الدعوى واردة على المال فيكن القول باثبات الفدية بهما دون سائر احكام الخلع واما العتق فقد
فيه قالشيخ عدم الثبوت لان المقصود منه اثبات الحرية وقيل يثبت لان العبد مال للمولى والعبد يدعي زوال ماليته كمن يدعي ابراء نفسه عن طلبه
ويأتي الكلام في الكتابة والتدبير والاستيلاد وفي الوقف ايضا اشكال وخلاف مبني على الخلاف المجهول في ان الموقوف هل ينتقل عن الواقف
ام لا وعلى الاول فهل ينتقل الى الله تعالى بمعنى انقطاع ملك الادميين عنه او الى الموقوف عليهم مطلقا او الى اذا كان منحصرا فيثبت بالشاهد
اليمين على القول بالانتقال الى الموقوف عليه لانه دعوى مالي ولانه يصح جواز التصرف فيه البيع ونحوه المترتب على اثار الملك عليه كما في الولد
وقيل بالثبوت مطلقا على القول بعدم الانتقال الى الموقوف عليه لان المقصود منه ايضا ما يقصد من المال لان المنفعة ايضا مال وخالف كاشف
صيرورة الدعوى لا يقصد المال كما هو مقتضى القاعدة المقررة واستشكل الشهيد ره على القول بانتقال الملك الى الله تعالى لان المنفعة تابعة لثبوت
اصل الوقف الذي هو محل النزاع ثم اثباته بذلك ثم قال ويتمشى على تقدير القول ببقائه على ملك المالك كما قال ابو الصلاح اقول ولا يضر كون الدعوى
ما ليته في ان يدعي المدعي اثبات مالية المنفعة بل اذا ادعى من يدعي التولية للوقف على الجهة العامة فهو يدعي استحقاق تصرف ونحو ذلك
المعلوم مما ذكرنا ظهور عدم قبول ما في القذف والقصاص والولاء والولاية والوصاية واليه النسب والوكالة لانها لا يدعي التصرف وان كان في
المال وحقوق الناس وعيوب الرجال والنساء وغير ذلك وعليك بالتأمل في تحليل القواعد وحاصل الكلام في هذا المقام ان الظاهر الاجماع على القاعدة
المذكورة كما يظهر من المحقق الاردبيلي ره حيث قال العمدة في دليله هو الاجماع ويدل عليه الاخبار المتقدمة ايضا ولما اشتمل بعضها بعموم دعوى المال
او ما يقصد منه المال واما بعمومها لجميع الحقوق خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي ولما بخصوصها في الدين جعل مختار القول بالفصل ومن صرح
بعدم القول بالفصل المحقق الاردبيلي ره فيما ثبت كون الدعوى هو المال الاصلي لا شك في ثبوته بهما وما يثبت عدمه فلا يثبت به وما شك في دخوله
تحتهما فالاصل عدم ثبوته بهما فلابد من التحري والاجتهاد في تحصيل الموضوع فما في دعوى النكاح مثلا مما اختلفت فيه وقد تقدم الكلام فيه ولا
ان الحق بالقاعدة اذا كان من جانب الزوجة ولما دعوى المهر ودعوى التمكين ودعوى النشوز فالظاهر انها ايضا مما يقصد منه المال وكذا دعوى الفدية في
الخلع وان آل الى اثبات الخلع لا يثبت دعوى الجماعة مع الشاهد الا مع حلف كل واحد منهم منفردا فلو حلف بعضهم وامتنع آخر ثبت نصيب الحالف
دون الممتنع لان مورد الحلف هو مال الحالف كما دل عليه الاخبار المتقدمة واما الشاهد فنصبه لاثبات حق الغير سواء كان واحدا او اكثر وهو
واضح ولا يجوز الحلف لاثبات مال الغير ولا يثبت به ايضا فلو كان على الميت دين وله على آخر دين وله شاهد واحد فالحلف وظيفة الوارث لان المال له
وان انتفع الغريم بالمال كما في المفلس والظاهر انه لا خلاف فيه بين الاصحاب واما المخالف فبعض العامة فقال ان الغريم ايضا يجوز له الحلف لانه اذا ثبت
يصير ما له كالوارث وفيه انه قياس مع الفارق لان ضيره ونفعه الا انه بالفعل ثم بل ينتقل الى الوارث في تركته فيكون حلفه لاثبات مال
للوارث للورثة الاصل ولو ادعى جماعة مالا لمورثهم او من جهة سلسلة مشتركة بينهم على رجل واقاموا شاهدا واحدا وحلف كل واحد منهم على حصته
فيثبت الحق لكل منهم على ما فرض الله لو كان ميراثا او على التسوية لو كان وصية ولو لم يتسبب حصصهم ان كان من جهة الشركة وان لم يحلفوا جميعا فلا
شيء ولو حلف بعضهم وامتنع آخر فيختص الحالف بحصته ولا يثبت حصة الباقين ولا يثبت شركتهم مع الحالف فيما اخذه ايضا ما سمع عدم ثبوت حق
الناكلين فلا بطال حقهم بترك اليمين اذ لا يثبت حق لاحد بيمين غيره كما بينا ومن ذلك يظهر عدم شركتهم للحالف فيما اخذه ايضا كما في الكفاية
تبعا للمسالك واستشكل الاخر الفرق بين هذا وبين ما لو ادعيا على آخر ما لا وذكرا سببا موجبا للشركة كالارث فاقر لاحدهما شاركه الاخر فيها

الواقع

الموقوف عليه

ولا يجوز للغرماء الوارث لطلب الحلف لاثبات مال

وذكر به



وصل اليه ثم نقل ان بعضهم خص ذلك بالدين وذلك بالعين واعيان التركة مشتركة بين الورثة وحيث اعترف بذلك ان مطلبه التشريك بخلاف الدين
فانه انما يتعين بالتعيين والقبض والذي اخذه الحالف يتعين لنصيبه فلا اعتراض عليه فظاهر ان هذا لا يوافق قول المش من شاركه الشريك في الدين
فيما اقتضاه الآخر منه ومع ذلك فلو انعكس الفرض انعكس الحكم ثم نقلا عن آخرين الفرق بان المدعي هناك يلزم عن اقرار ذي اليد ويضم اليه اقرار المقر له
بانه ارث فلذلك شاركه بخلاف ما نحن فيه فان السبب فيه الشاهد واليمين فلو اثبتنا الشركة لملكنا الناكل بيمين غيره وقد عرفت بطلانه ونحكي
فلا فرق بين العين والدين واستشكل في ذلك بان اليمين كاشفة لا سبب الملك فهو امر سابق من ارث او وصية وغيرهما اقول وما نقلاه عن الآخر
من الفرق وهو الحق الذي لا محيص عنه لكن مع توضيح وتنقيح ولا وجه لما استشكله في ذلك وتحقيق المقام يتوقف على بيان مقدمتين الاولى
اعلم ان المشهور بين اصحابنا ان الدين المشترك بين شريكين فصاعدا بسبب واحد كقيمة متلف او ثمن مبيع او غير ذلك اذا استوفى احد الشركاء من الدين
بقدر حصته شاركه الباقون سواء كان الدين واحدا او متعددا وقد وافقهم ابن ادريس في ذلك في باب الدين والصلح وخالفهم في كتاب الشركة بعدما
اختاره فيه ولا موافقهم ايضا في الآخر يقوى قول المش لنا الاجماع المنقول عن الشيخ نقله عنه في الخ والاخبار المستفيضة مثل ما رواه الصدوق وفيه
باب الصلح في الصحيح عن سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين كان لهما مال منه بايديهما ومنه متفرق عنهما فاقتسما بالسوية
ما كان في ايديهما وما كان غائبا عنهما فهلك نصيب احدهما مما كان غائبا فاستوفى الآخر ايرد على صاحبه قال نعم ما يذهب بماله وفي باب
الحوالة ايضا في الموثق عن غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن علي عليه السلام في رجلين بينهما مال منه بايديهما ومنه غائب عنهما فاقتسما
الذي بايديهما واحال كل واحد منهما نصيبه فقبض احدهما ولم يقبض الآخر فقال ما قبض احدهما فهو بينهما ورواهما الشيخ ايضا في بابين في
تفاوت في البابين وفي الحوالة وهذه الرواية محمولة على معناها اللغوي لعدم شمول معناها المصطلح فيكون كما قيل انما من باب بيع الدين
بالدين وهو باطل فلا يفيد اللزوم فيرجع الآخر الى ما له ولعله من باب التوكيل كل واحد منهما ويحتسب حصته فاذا لم يأخذ يبقى حصته عند الآخر والرواية
ظاهرة في كون المال القابل الدين وهو مصرح في رواية اخرى وهي ما رواه الشيخ في كتاب الشركة عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن رجلين بينهما مال منه دين ومنه عين فاقتسما العين والدين فتوى الذي كان لاحدهما من الدين او بعضه وخرج الذي للآخر ايرد على
صاحبه قال نعم ما يذهب بماله وروى ايضا عن علي بن الحكم عن بعض اصحابنا عن ابي حمزة قال سئل ابو جعفر عليه السلام عن رجلين بينهما مال منه
بايديهما ومنه غائب عنهما فاقتسما الذي بايديهما واحتال كل واحد منهما بنصيبه من الغائب فاقتضى احدهما ولم يقبض الآخر قال ما اقتضى احدهما
فهو بينهما ما يذهب بماله ومثلهما روايتان اخريان وقد دلالة الروايتين الاخيرتين على المطلوب اوضح من سابقتهما وارسال الرواية وضعفها لا يضر
مع انجبارهما بعمل الاصحاب واعتضادها باخبار الروايات وبالاجماع المنقول وما سنذكره من القاعدة ووجه الدلالة ان كلمة ما يفيد العموم باتفاق
القائلين بكون الفاظ العموم حقيقة فيه وهو يشمل ما لو كان الدين عند رجل واحد وليس فيهما ما يدل على كونه عند رجلين كما زعم ابن ادريس
الرواية عليه اقول لهما سبق قال ان الدين اذا كان عند رجلين فكل ما يكون عند كل منهما يشترك فيه كل واحد من الشريكين فاذا اخذ احدهما مما
عند احد الرجلين فقد اخذ حصته وحصة شريكه ولا وجه له ولا مصلحة ولا شيء يوجب هذا الاستحقاق الا ان الانقسام فيها الدليل ولا ريب ان ذلك
الانقسام لانه قسمة ما في الذمة وهو باطل عند المش وجواز رجوع الشريك في ذلك اليه لا يوجب جواز الرجوع فيما لو اخذ حصته كما هو مفروض
المسألة وانت خبير بان الرواية ظاهرة في العموم ويدل على موضع النزاع بظاهرها وعمومها فهو حجة مع انه لا ينحصر التأويل في الرجلين ولا
اختصاص الحصة فانه يمكن ان يكون للشريكين مال مشترك في ذمة رجل غائب بعضها فضة وبعضها ذهب او بعضها حنطة وبعضها شعير فيجعل
كل منهما بعض ما عند الرجل الغائب بالآخر واحدهما يقبل الذهب والآخر الفضة او نحو ذلك بعد تسويتهما وتراضيهما على ما هو مقتضى الشركة
فيأخذ احدهما نصيبه ويبقى الآخر فيحصل القسمة الباطلة ايضا فيكون القابض قد قبض نصف ما له عليه في الصورة السابقة ولم يقبض تمام
نصفه وفرض المسألة فيه واضح والرواية دالة عليها بعمومها من جهة عموم كلمة ما وترك الاستفصال مع قيام الاحتمال ولو فرض ظهور السؤال
في اقتضاء تمام الحصة فالجواب عام والعبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال كما هو محقق في محله فان ظهر دلالة هاتين الروايتين على المطلوب
فيعضدهما الروايات العشر بانه مع ان توجيه الرواية وتأويلها لا يصح الا مع ترجيح للعام هنا لهما لما ستعرف من ضعف ادلة ابن ادريس
فضلا عن كونها اقوى ولنا ايضا ان كل جزء يحصل في الذمة مشترك بينهما بالفرض فكلما حصل منه كان بينهما هكذا استدل الش ثم انهم
قالوا يجوز لكل واحد من الشركاء مطالبة حقه منفردا بلا خلاف وادعى عليه الاجماع في ذلك وكذلك قالوا يجب اداؤه الغريم وكل ما ادام
يجز الشريك وكذا القابض بالقابض بلا اشكال وكذا لو تلف المال في يد القابض قبل اجازة الشريك فقد تلف عليه ولا

فيما ذهبت فهو بينهما

الآخر في ما يخصه من المدين واحد بهما انما اخذه الآخر بالآخر واحد منهما يستحق التوكيل تمام وهو ان اخذه الآخر من الآخر



ولا يشارك الشريك في الخسارة **و** اورد بعض بنيه على هذه المقدمة ابحاث **و** استشكل الفاضل جماعة من فحول الاعلام للزوم الشك في بين تلك
الفاضل وهذه المقدمة **فانا** اذكر اولا ما ظهر لي في تحرير مقالهم بحيث لا يرد عليهم شيء مما ذكروا **ثم** اذكر الابحاث والادلة على مذهب ابن
ادريس **فاقول** انه لا ريب في كون الدين المشترك امرا كليا في ذمة المدين لا يتعين على سبيل كونه نفس المال المشترك ولا بعضه بعنوان البت واللزوم
والتخيير الا بتعيين الغريم وقبض الشريكين معا او وكيلهما واما تعيينه على سبيل كونه مال المشترك او بعضه فضولا ومعلقا فلا يتوقف على رضاهما معا
بالفعل بل يصير ذلك عوضا عن حصول الاجازة من الاخر فقد تم كونه بعض المال المشترك بعنوان البت واللزوم والا فلا وبعد تعيينه لصيرورته بعض
المال المشترك بناء على ان يرضى الشريكان بان يكون بينهما واما يحصل بعض ذلك للقابض ويحصل حق نفسه عند الغريم فهو الى تعيينه العين والدين والا فا
فيمتنع **نقول** ان الغريم اذا اعطى من ماله بقصد ان يصير المجموع للقابض فقد وطن نفسه على احد الامرين ولما كونه من باب بعض المال المشترك
مراعى ومنزلا كالبيع الفضولي بان يكون التعيين لا تماما من قبله وجائزا من قبل الشريك الذي لم يقبض ولا زما للقابض بقدر حصته ان اجاز الشريك
بتمامه ان جعل الشريك بعد الاجازة قسمته او رجع هو الى البقاء في ذمة الغريم والثاني كونه من مال نفسه جعله موضوعا من امواله لان يحصل
به البراءة عن الحق وان كان بعنوان المقاصة والمحاسبة عن الحق بعد عدم لحوق الاجازة **و** بهذا التقرير يتم جميع المقدمات ولا يحصل التنافي بينهما
وبين دليل الشيخ ومذهبهم فان مرادهم من قولهم اذا قبض احد الشركاء حصته شاركه الاخر انه يجوز للاخر مشاركته لا انه يحصل الاشتراك بالفعل فلا
ينافي ذلك قولوا انه كان من مال القابض لان المتاح قابل الشريك بالاجازة ولم يجز فيه وهو جواز الرجوع اليه والختار في عوض ما له لا
يكون هو نفس ماله اولا ولما كان القابض اخذه مع رضاه بان يكون من باب المال المشترك فيكون ذلك لازما بالنسبة اليه وان كان متزلزلا بالنسبة الى
الشريك فاقدم على ما ثلاثة المال المشترك فلما كان الغريم راضيا لم يبرأ ذمته بعد من اداء المال المشترك بالنسبة الى الشريك الاخر فيبقى حق الشريك الاخر
بالنسبة اليه باقيا فيجوز الرجوع الى القابض لانه قبضه بان اخذه من باب المال المشترك بعنوان البت واللزوم بل المراد ان له مطالبة حصته في الجملة **و** لا
يحصر وجوب الاداء في الغريم ايضا في الاداء على كونه من باب المشترك على سبيل البت واللزوم حتى يقال انه لا يجوز ذلك له فكيف يقال انه يجب عليه الزام
وجوب الاداء في الجملة **و** لا ريب انه متمكن من الاداء بحيث لا يرجع اليه خسارة ولا نقصان لامكان ان يعطي ما له مرددا بين الامرين المتقدمين فيحصل
براءة نفسه ولا يجب بعيد انما ان ذمته بخصوص ان يجعل المدفوع من باب الحق المشترك بعنوان البت في ذا لو لحق الاجازة من الشريك فلا ريب انه يتعين المال
للقابض لكن لا بعنوان المال المشترك كما يظهر من ذلك لان صيرورته كذلك موقوف على رضا الشريكين بل لانه يؤول الى احد المحتملات التي وطن الغريم
نفسه عليها وهو انه يصير حقا مما رضي الغريم بان يقاص القابض حقه به **و** لا يذهب عليك انه ليس هذا من باب الحيلولة في اختصاص القابض بالمقبوض
بالمصالحة والهبة ونحوها كما سيجيء **بل** لما يتضمن المقاصة الآن هذا احدها وقد اقدم عليه الغريم **اذا** تحقق لك هذا على سبيل الاجمال
**فاستمع** للاشكالات الواردة على الشيخ واشار فيما ذكرته حتى يندفع ذلك بجز افيها على سبيل التفصيل **فمنها** انه اذا وجب الاداء بالمطالبة
وجب له ان لا يكون للشريك فيه حق لكن المقدمة حق اتفاقا فالثاني مثله بيان الملازمة ان وجوب الاداء فرع تمكن دفعها على انها للشريك مع
يمتنع ان يكون للاخر فيه حق **ويدفعه** ان وجوب الاداء الى الطالب يثبت بعنوان ان يكون الشريك من باب البت على ان يكون حصته من المشترك
على ما يجب هو ايفاء حقه دون شيء اخر بيانه على سبيل التسليم من الربوا وغيرها من المعاوضات مثل ان يبيع من حقه واستوهب عوضا واحال
به على المديون ما عليه وكان كالقبض او نحو ذلك مما يمكن به التخلص ولا يختص به القابض بما قبضه بين كونه من باب مال المشترك مراعى بالاجازة
فان اجازه رجع تقبضه حقه الى الغريم والا فيثبت تماما له ويحاسب على ما في ذمته ولا حرج في ذلك على الغريم ولا يوجب ذلك خسارة ولا نقصا
ولما لم يجز الغريم هذه المعاملة بعنوان احد المعاوضات او لا تختص به او لا تقدر لعدم حلول الاداء من باب الحق المشترك فضولا هو من باب البيع الفضولي
لازم من قبله بالنسبة الى الشريكين ولازم من قبل القابض بالنسبة الى الغريم ومتزلزل بالنسبة الى الشريك الاخر فان اجازه الشريك فيلزم من قبله
ايضا ويصير من باب الحق المشترك ويكون بينهما وان لم يجز كان مختصا بالقابض من باب عوض حقه ان لم يصير بذلك من الحق المشترك فالاجازة كا
عن الانتقال الى الشريك الاخر اولا وبتبعه النماء على المختار في الفضولي وعدم اجازته كاشف عن انتقال المجموع والى القابض فيكون ملكا له في
اول القبض ويتبعه النماء لان ذلك هو اللازم لما الحق في هذا المقام **وبالجملة** مطالبة القابض جائز بدون شرط الا بشرط ان يكون بخصوص كونه من
المال المشترك حتى يكون مختصا به فانه لا يجوز جزما والا لما الغريم واجب في الجملة ولو في ضمن اداء النصف على سبيل كونه من الحق المشترك لكن لا بعنوان
ان يكون بعنوان المشترك بالفعل بعنوان البت بل مراعى باجازة الشريك الاخر فلو لم اخذ ذلك واراد بذلك براءة ذمته من حق القابض فيكون مراعى
بمقتضى احد الامرين اما اجازة الشريك ورجوعه الى الغريم بنصف حقه او عدمه وبقاء المجموع للقابض في عوض تمام حقه الذي في ذمته وان اراد الاستقلال

فى اقل الامر ولا يتداركه بجعله من باب احد المحتملات المذكورة ومع هذا يتكامل ذلك فلا يجب على الغريم اداء ما فوق مقدار حق القابض فيما من
فيما اعطاه مراعيا ثم يؤول الى احد الامور الثلاثة اما اجازته للقبض ثم يحمل الجميع للقابض واختيار الباقى لنفسه وبهذا يتم حق القابض واما بعد الاجازة
فيكون الجميع للقابض من باب ضمان المال لذلك لو لم يجز الشريك واما مع الاجازة وقبول الشركة فيكون بينهما ويرجعان الى الغريم بالنصف الاخر
**وقد** ذكرنا ما يظهر به دفع اشكال اخر من الاشكالات لانه هو انه لو كان للشريك فى المقبوض حق ولم يكن مختصا بالقابض كان الاختيار بين امرين فيلزم
تجويز الشارع تسليط الشخص على قبض مال الغير وبغير اذنه وهو قبيح وذلك لان الشارع انما يسلم او يسلط الشخص على مال نفسه وان كان الامر جائز برجوع
الشريك الاخر الى ذلك المال او كونه مخيرا فى جعل حصته فى احدهما هذا المال او الاخر فى ذمة الغريم **فان قلت** كيف الحال اذا كان الغريم جاهلا
بعدم جواز اعطاء نصف المشترك القابض بعنوان البت واللزوم فى ذا العطاء كان فهو تسليط على مال الغير **قلت** جهله بذلك لا يوجب نحو
مال الغير فيه بالفعل كما لا يوجب صيرورته ملكا مختصا للقابض بتا وبعنوان اللزوم ولا مدخلية للعلم والقصد فى التاثير فى الاسباب الشرعية فالاسباب
فى المعاملات فيترتب على السبب ما يترتب فى نفس الامر **ومنها** انه لو كان ما اخذ القابض شركا بينه وبين الشريك الاخر فيصير ابراء ذمة الغريم
من حق الشريك الاخر بمقدار نصف ما اخذ القابض مع انهم يحكمون بكون الشريك الاخر مخيرا بين رجوعه الى القابض والى الغريم وهو ينافى كون
نصف المقبوض مال الشريك وكون المال مشتركا بينهما **ووجه** الدفع انهم لم يقولوا بصيرورته بالقبض مشتركا بينهما بالفعل بعنوان البت واللزوم
بل يقولون بان للاذن ان يأخذ واذ لا يأخذ فيرجع الى الغريم **ومنها** انه لو منع الشريك عن قبض حصته فمكن من المطالبة بحصته فيجب ان لا يكون للشريك
فيها حق والا امتنع اخذ حصته بمنع الشريك اياه **اقول** قوله والا امتنع ان كان معطوفا على قوله وجب فيصير المعنى انه ان كان للشريك فيها حق امتنع
للقابض اخذ حق نفسه لان كل ما يأخذه فهو مشتمل على مال الشريك واخذ غير جائز بلا اذنه فيكون اخذ الحصة اجماعا فيه عدم شركة الشريك فيما
اخذ **و**حاصله يرجع الى بيان الملازمة بين ثبوت الشركة وعدم ثبوت القدرة **فنقول** فى دفعه نمنع الملازمة وبيانه انه يجوز منع الشريك عن اخذ حصته
انما هو فيما يأخذ نصيبه من النصف او الثلث مثلا فمن اخذ مطلق الحق للشريك الشائع بعنوان البت واللزوم انما امتنع اخذ ما يمكن ان يصير مالا له بالاجازة
او غير ذلك من اخذ بعنوان اخذ المال اوصا فاى مانع لاعطائه مال القابض واى مانع من اخذ القابض فمنع الشريك عن قبض حصته لا يوجب سقوط الرجوع
وبعنوان اختيار شركة القابض فيما قبضه وان يرجع القابض بتمامه الى الغريم فيما تمكن ما اراده الشريك ومن ماذكر حصة القابض فاخذ نقدا
لنفسه فانه فى معنى اسقاط حقه عن ذلك النصف واختيار ما يبقى فى ذمة الغريم فان ذلك ايضا لا يوجب سقوط حق الرجوع فان تقسيم ما فى الذمة باطل
ولا لزوم فيه حتى يمنع جواز اختيار الرجوع ثانيا وان كان معطوفا على قوله فان تمكن خص البعض وان لم يتمكن من المطالبة فيلزم امتناع اخذ الحق
منع الشريك مع ان للمقبوض جواز اخذ الحق بالاجماع فمرجع ذلك الى نفى ثبوت الملك وتدفعه ايضا بمنع الملازمة على ما مر **ومنها** ان المقبوض اما ان
يكون ما لا اشتراكا اولا فان كان مشتركا وجب على تقدير تلفه بلا تفريط منهما كسائر اموال الشركة وبراءة ذمة الغريم والا لم يكن للشريك فيه حق **و**
جوابه ظاهر مما مر **فانا** نقول ان اردت الاشتراك بالفعل لزوما فنختار الثانى ونقول ليس له حق فيه من الحقوق بعنوان اللزوم والبت بالفعل **وان**
اردت قابليته للاشتراك وصلاحيته بعد لحوق الاجازة فنختار الاول ونقول انما يلزم كون التلف منهما وبراءة ذمة الغريم بعد الاجازة فى
التمكن والاستقرار لا قبله **اذا** عرفت هذا **فاعلم** ان ما ذكرنا من القاعدة المشهورة وحررناه على الوجه الذى لا اظن عليه فى كلام احد من قبلى ظاهرا
مع دلالة الاخبار ويظهر ذلك بعد التامل الصادق **واما** المنافاة المتوهمة بين مقتضى الروايات ومقتضى ما حررناه من قاعدتهم وفتويهم من ان مقتضى
الرواية كون ما اخذ القابض مشتركا بينهما بالفعل على سبيل اللزوم ومقتضى القاعدة على ما حررناه جواز شركة الشريك للقابض لا كونه شريكا بالفعل
**فيدفعها** ان الرواية مفروضة فى صورة هلاك الحصة الضيقة من ظاهرها يؤول الشريك بحمل يرجع اليه فلا تعرض فيه **مع** انه يمكن ان يقال كما انه يجوز فى
مورد الحديث للشريك العفو عن القابض وابراء ما اخذ فيكون تشريكه فى المال بالنسبة الى الاصل منزلة لا بالنسبة الى عفو الشريك وحدها فكذا
فيما نحن فيه شركة الشريك فى الاصل ثابتة بالنسبة الى قبول الشريك فلو فرض هلاك الغريم وجميع امواله بعد ما اعطاه فحينئذ حصة القابض فتصير
الحال نظير مورد الحديث **واما** الفرق من جهة التلف والاتلاف فهو ايضا منتف اذ حكم الشارع فى مورد الفتوى والقاعدة بكون التلف راجعا
الى القابض مطلقا سواء تلف من قبل الله او من قبل نفسه فيرجع الى انه يد عادية لا بمعنى كونها غاصبة حتى يرد ان للمقبوض جوازه بل بمعنى ان اليد توجب
الضمان كيفما كان حيث اخذها النفس واحتمل المال المراجع كون بعض الشريك واخذه على ان يكون مشتركا فى الجملة فعلى اليد ما اخذت حتى تؤدى
بخلاف مورد الحديث فان يد الاخذ هناك يد امانة لكنه لا يضمن فيه الا بالتفريط والفرض عدمه فلو فرض هذا اى فى مورد الحديث التعدى والتفريط
ايضا وحصة الشريك الاخر فلا يترتب عليه ضمان لو كان التلف من جهة ولو بتفريط هو فيه واما لو اتلفه هو فيثبت له فيه حق الشركة ويتعين الرجوع







الى القابض فى مال الغريم صار الدين [illegible] فى ذمة الغريم بما [illegible] هذا الصنف من باب مورد الحديث ولست [illegible]

بوجهين **الاول** ان لكل واحد منهما ان يبرئ الغريم من حصته ويهبه ويصالح [illegible] حصته دون الاخر ومتى ابرأه برئ من حصته وان بقى حق الاخر

وكذا اذا صالح عليه فكما لا يشاركه [illegible] فى الابراء ويبقى تمام حصته واذا استوفى الاخر حصته لم يشاركه الشريك [illegible]

بلا خلاف فكذلك لا يشاركه فيما لو اخذ حصته [illegible] ولا يختص بحصته وما يرد عليه من منع الملازمة وظهور الفرق **والثانى** ان من

المال الذى كان شركة بينهما ذهب ولم يستوفيا [illegible] فى ذمة الغريم الذى هو [illegible] الشركة حتى يقاسمه شريكه فيه هذا لفظه

**وفيه اولا** ان الكلام لا ينحصر فى الاعيان بل قد يكون دينا فى اول الامر كما لو كان [illegible] الشريكين [illegible] الغريم [illegible] الاخر [illegible] **وثانيا** ان

مقتضاه ان ما فى ذمة الغريم ليس مشتركا فلا يتعين الا بقبض المالك او وكيله والمفروض ان الشريك الاخر لم يقبض هو ولا وكيله **وجوابه** ان ما فى الذمة

هو عوض العين المشترك ولا يمكن تحقق اشتراك الحق هنا [illegible] **والقاعدة** [illegible] **وليس** مراده هذا بل [illegible]

فلم يتعين بالقبض ولم يحصل فى حق الشريك **وجوابه** ان [illegible] الشريك [illegible] بسبب [illegible] القبض ولكن [illegible]

القابض [illegible] الشريك بمجرد قبضه والقبض لو سلم [illegible] اذا انضم اليه قبض الاخر فهو جزء العلة [illegible] كان [illegible]

موجبا لانتقال المعلول [illegible] وجوده لا يوجب وجود المعلول بانفراده ثم [illegible] فى ذلك [illegible] حلول [illegible]

احدهما مؤجلا اما بالعقد الاول او باشتراط [illegible] الاخر [illegible] قبل حلول الاجل [illegible]

يقتضى جواز قبض الحصة منفردة [illegible] الاخر وكذا [illegible] الشريكين [illegible] الضمان [illegible]

فيختص [illegible] الضامن وهو يقتضى امكان اخذ الحصة منفردة عن الاخرى كما تقدم **اقول** ويظهر من هذا الكلام [illegible]

[illegible] هذه الثلاثة [illegible] مسئلة التأجيل ومسئلة الضمان [illegible] لا بطال قول المشهور [illegible] القابض من مال الشريك

لو اخذها [illegible] التأجيل [illegible] والاخذ منفردا وكان الاخذ من الضامن **وفيه** انا نقول [illegible] تأجيل احدهما [illegible]

الاول فهو فى معنى [illegible] الشريك [illegible] احدهما [illegible] الاخر [illegible]

[illegible] الشريكين [illegible] الشريك [illegible] هذا [illegible] الشريك **و**

**اما** تأجيل احدهما [illegible] الاشتراك [illegible] المال المشترك من حيث هو المال المشترك [illegible]

[illegible] المشترك [illegible] الغريم [illegible] العقد اللازم وهو من جملة الحيل التى اشرنا اليها **واما**

مسئلة الضمان [illegible] الضمان [illegible] الشريك [illegible] الضمان [illegible] ذمة الغريم من حصته

من المال المشترك **و** ذلك نظير [illegible] **مع** انا نقول [illegible] الامثلة المذكورة بما [illegible]

فان ثبت الاجماع على صحتها [illegible] **الثانية** [illegible] بسبب [illegible] الشركة

كالبراث [illegible] اقرارهما [illegible]

يوجب الشركة [illegible] الاقرار [illegible] احدهما بالاقرار اختصاصه كما لا يخفى [illegible]

النصف [illegible] الشريك [illegible] الاخر [illegible] البيع [illegible]

بان ذلك بخلاف [illegible] البيع والصلح على الاشاعة [illegible] نصف [illegible] نصف [illegible]

[illegible] النصف المجموع [illegible] الشايع [illegible] النصف المجموع على سبيل الشياع [illegible]

[illegible] البيع [illegible] النصف [illegible] المختص [illegible] الاخر [illegible] الشريك [illegible]

[illegible] الشايع **و** اما [illegible] النصف [illegible] النصف المختص [illegible]

الاخر [illegible] الشهيد [illegible] **وانت** خبير [illegible] **و** [illegible] المذكورة

[illegible] **مع** [illegible]

[illegible] النصف [illegible] الفرق [illegible]

[illegible] بكون الشريك شريكا فى كل جزء من الاجزاء [illegible]

انما هو اقرار على نفسه [illegible] النصف [illegible] ولكن لا يوجب [illegible] الشريك [illegible] الاشتراك فى كل [illegible]

المقر به في الصالح والبايع منزلة المعاملة على النصف فيقتصر في نفسه في المال المختص به لا يوجب اختصاصه مع كون ما ورد عليه المعاملة من الطرفين هو النصف المقر به فذكر المقر له الذي اليد ان له نصف مجموع المال في نفس الامر وان شريكه ايضا معترف بذلك فالمصالحة على حظه الذي في نفس الامر وقع الصالح على ذلك النصف فيختص بالمقر به ويصير هذا من قبيل احد المعاملات التي قد تنازعها في القواعد السابقة الحيلة في اثبات الاختصاص والتخلص من المشاركة فيما يأخذه لا فائدة فيه في الاعتراض الذي ذكره في المسالك ان الصلح والبيع مبنيان على حقه اذا ذكر ذلك فلا نزاع فيه و لكن ذلك لا حاجة فيه الى تنزيل وتأويل بل المصالح والبائع انما وقع على المختص و هو خلاف مفروض المسألة كما ان ما ذكروا الاصحاب وفرضوا المسألة هو ما وقع الصلح على النصف الذي اقر به ذو اليد فانه لا اجمال في تنزيله على الاختصاص لان الاقرار منزل على الاشاعة وهو يوجب شركة الشريك معه في الربع **والحاصل** ان نصف الحق المطلوب الذي يدعيه على ذي اليد غير نصف المقر به لاحدهما وموضوع المسألة مختلف وحكمهما مختلف فالمعاملة الواقعة على ما يدعيه المال المشترك مع عدم الاقرار به يقتضي الاشتراك والصلح والمعاملة الواقعين على ما يدعيه في المشترك والمختص به مقتضى اختصاصه به **و** مما ذكرنا يعرف حال ما لو ادعيا دينا مشتركا في ذمة ثالث او نصفه لاحدهما فصدق ذو اقرار بما ادعياه تشاركا فيما كان في المقر به ما او صالح المقر له الحق الذي له في هذا الدين او نصفه الذي له في نفس الامر وباقرار الشريك مع ذي اليد فهو مختص به كما عرفت **و** الذي دعي الى غفلة الشهيد الثاني ره وصدور هذا الاعتراض منه تصادق دعوى المقر له مع اقرار الشريك مع ذي اليد فلم يتوجه الا المنع لاختصاص النصف به اذ هو ادعى النصف واقر له الشريك وصدقه ذو اليد فهو الان يصالح عن ذلك الاقرارات الثلاثة فيختص به **و** دفع الخلط والاشتباه ان اقرار الشريك انما وقع على نصف المال الذي يدعي ان كل واحد منهما يستحق لاخذ نصف المال او سلم الينا بالجملة برفع هذا المانع اما لو فرض كونهما ممنوعين عن ذلك المال الا في نصفه فلا يقر احد منهما بان نصف مجموع المال للآخر فليس هذا مورد الاقرار في شيء ولا يفهم من اقرار الشريك الا انه الشريك فتأمل **اذا تمهد هذا فنقول** لما ثبت من الاجماع والاخبار والاصل عدم جواز اليمين على حق الغير وعدم ثبوته به فلا بد للحالف من ان يختص دعواه عن الاشتراك ويختص بنصفه حتى يجوز له الحلف ويثبت له الحق وذلك لا يمكن الا بصرف المدعوي عن القدر المشترك الى الحق الذي له في نفس الامر ولا يتم جواز الحلف فذلك لا يجوز الاخر ويجوز له اياه فان هذه الحالة جائز ولا يتم جواز الحلف الا بجواز نصيبه من الحق المختص فيصير ذلك بمنزلة الصالح على الحق الذي له في نفس الامر في المال المشترك وهذا الصلح حق الدعوى ونحو ذلك مما هو من الحيل الموجبة لاختصاص الحق في اليمين انما هو حق على محض ما يدعيه من المقدار على المدعى عليه من حيث انه حقه ونصيبه ولا ريب ان لاحدهما نصيبا من هذه الدعوى لا يشاركه الاخر فيه **و** لذلك يجوز المصالحة والحوالة والابراء ونحو ذلك **و** نظر الاصحاب الى ذلك حيث اطلقوا عدم الاشتراك هنا صرحوا به في اخذ النصيب من المال بما افتوا كما عرفت **و بالجملة** ما ذكروه في مسألة اقرار ذي اليد لاحد الشريكين بما يشتركان فيه انما كان بسبب اقرار المقر بنصف المال الذي اقر كل منهما باشتراك الاخر في نصفه فيكون النصف بينهما ولو وجب اقرار ذي اليد لاحدهما اخرجه عن المال المشترك ولكن شرع قبل اليمين هنا موجب لاخراج المدعى به من المال المشترك والتمسك بمجرد الحق الذي يختص به من المدعوي في هذا المال فاليمين انما هو مثبت لهذا الحق الذي هو مختص به **و ما** ذكره في المسالك عن الاشكال بان اليمين كاشف عن استحقاقه وسبب الملك انما هو الارث ونحوه **ففيه** انه كاشف عن حقيقة دعواه عن استحقاقه ما يدعيه لكن بعنوان انه حقه ومختص به لا القدر المشترك فليكن فان ذلك دقيق **و ظهر** مما ذكرنا انه لا فرق فيما ذكر بين العين والدين **لا يقال** ان العين اذا اخذ الشريك نصفها فهو الذي اقر الشريك فيه من جهة اقراره على مشاركته في الاصل المستقر لذلك **لانا** نقول قبل التداعي كان الشريكان معترفين بان لكل واحد منهما النصف الشائع من نفس الامر ويلزمهما الالتزام التبعي ان يكون لكل منهما الربع او يحصل نصفه مع تلف الاخر فلو تم الشريك اليمين لاحدهما مع نكول الاخر فكانه اسقط مقتضى الدلالة الالتزامية التبعية واورد اليمين على نفس المدلول المطابقي كالولي يعترف اولا بالشركة بذكر سبب موجب لذلك بل قال لكل منهما انما يستحق النصف الشائع من ذلك فاذا اسقط الحنث الشك على هذا الوجه فلا يبقى الادعوى ثبوت اصل النصف في نفس الامر **و** ايضا فان نكول الاخر يسقط حقه من اصل المال الا عن ذمة المدعى عليه فقط فيرجع هذا مقتضى الدلالة التبعية ويطلبه فيختص الحالف **لكن** هذا انما يتم فيما لو لم يكن لمدعى المدعي مؤخر عليه او وفاقا كما سيجيء **لا** يقال انه لا منافاة بين اثبات اليمين حق الحالف لا غير وبين لزوم الشركة من جهة الاقرار السابق منهما مختلفة **لانا** نقول الاقرار الاول انما اثبت الحق في نفس المدعى به لا في ذمة المقر واليمين ايضا انما وقع في استحقاق نفس الامر المدعى به فلا يتم الا مع اسقاط مقتضى الاقرار من حيث الدلالة التبعية **ثم** قال في المسالك ولو فرض حلف الاخر بعد ذلك فان كان قبل الدفع الى الاول فلا كلام وان كان بعده ففي مشاركة الثاني له وجهان من وجود السبب المقتضي للشركة وسبق الحكم باختصاص الاول بما حلف عليه وقبضه **و** يظهر الفائدة في الشركة في النماء الحاصل قبل يمين الثاني **اقول و** على ما حققنا لا وجه لاحتمال الاول بل يتعين الاختصاص للاول لما ذكرنا و ينبغي له حمل

في بيان حاصل الحكم

في عدم الفرق بين العين والدين

وذلك لا ينافي تقدمه على الاشاعة لو لم تعتبر بعد ومن هذا يظهر دفع ما قد يتوهم انه ثبوت حق ان الحالف يحلف على ما ادعاه مع اقراره بما يوجب الاشتراك في المال يوجب ثبوت حق غيره فيثبت ذلك من باب الاسترابة لا مانع منه في نفس الامر واحتمال الارادة والاقالة واشتمال الشرح فلا دليل يدل على اشتراكه من العقل والنقل لا في نفس الامر ولا في الظاهر **شرح** لو كان بين المدعيين شاهد بها عليه فلا سبيل الى نزع حصة كل الاخر لا بقبل النسبة بل توقف نصيبه الى ان يحلف ويحلف مع شاهده ولا يجوز انتزاعه من المدعى عليه لانه لم يثبت خروجه عن ملكه **قال في المسالك** بكميل وجه تقدم مثله فيما لو اقام المدعي بينة وتوقف على التعديل والاقوى العدم لان سبب الملك لم يتم قبل اليمين ولا وجه لتعجيل تكليف المدعى عليه بالوثيقة بوجه فاذا كمل وحلف اخذ النصيب **شرح** قال هل يشارك الحالف فيما اقتضى وجهان الا انه قد يشتبه بينهما كون المدعى ملكا لهما فاذا كان السبب مشتركا كالارث فهو مشترك بينهما على سبيل الاشاعة ومن حكم المشترك ان ما حصل منهما وما توى منهما **و**وجه العدم ان الحالف لم يثبت له قبل يمينه شيء والا لاستحق بيمين غيره وهو باطل ومن ثم لو نكل عن اليمين فلا حق له وان كان السبب مشتركا على ما نقرر **و**الاول لا يخرج عن قوة لان اليمين كاشفة عن ملكه من حين موت المورث فيما اخذ شريكه ظاهر **اقول** ولما وجهنا المقام في تصحيح اليمين لم عدم الاشتراك ولا ينافي ذلك اشاعة الحق بين الشريكين في المنافع فلو فرضنا ان كان بين الحالف وغيره ذي مدعى شياع الا ان حصر بين شركته على الشياع هذا اذا لم نقل بان المسقط لحق الشريك هو النكول لا تحالف الحق لو نشت فان قلت فلو جاء خاص حق الحالف بما هو نكول الاخر فلا بد ان يقوى بجواز الشركة وثبوت الحق له في الاشتراك فرجع في الحج اليه [illegible] **الثالث** لو لم يشترط شهادة [illegible] تقديم او لا وثبوت شهادته عند [illegible] يحتاج الى الاثبات ثم اليمين ولو بدئ باليمين وان كان [illegible] الترتيب [illegible] وافتقر الى اعادتها بعد اقامة الشاهد **و**عللوه بان المدعي وظيفته البينة لا اليمين [illegible] واليمين من تمام البينة **وقال المحقق الاردبيلي** فيه تامل اذ فان كان هذا اجماع والا فلا نظر عدم فكيف يثبت الاشتراط بالاصل وعموم الادلة [illegible] صلوات الله عليهم حكموا بالشاهد واليمين و[illegible] الجمعية على الاصل **اقول** الظاهر في المسألة انها كانت اجماعية عندهم حيث لم ينقلوا فيه خلافا ونسبوا المخالفة الى بعض العامة **قال في** [illegible] بعد ما ذكر العكس [illegible] ذكر خلافا [illegible] ذهب بعض الفقهاء الى عدم الترتيب بينهما الا ان اليمين بمنزلة الشاهد **و**الاصل لا يمكن التمسك به هنا لان الاصل عدم الثبوت **واما** العموم فان اراد به الاخبار الدالة على الشاهد على اليمين فلا عموم فيها بل لا جلها [illegible] ذكر الشاهد على اليمين غاية الامر عدم دلالة الترتيب الذكري على وجوب الترتيب ولكن لا يدل على كفاية خلافه ايضا فان ثمرة ذلك يظهر في [illegible] الحكمين من خارج **فنقول** لا يوجب الترتيب الذكري وقوع تخصيص في ذلك الاطلاق واما اذا كان في مقام بيان الحكم فلا يدل على الخلاف فيرجع جواز المخالفة الى الاصل فهو رجوع الى الاصل لا العموم وقد عرفت حال الاصل **سلمنا** انه لا يفيد الاطلاق الجمعية **و**لكن نقول مع كونه من باب التوقيفيات يضعف هذا الاطلاق **وان** اراد من العموم مثل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه مطلق فجوابه ان ذلك هو الذي دعانا الى القول بتعيين التقديم فلعلهم استفادوا من هذا الكلام ان وظيفة المدعي هو البينة بمعنى ان اثبات حق المدعي انما هو بالبينة فاذا لم [illegible] لخروج خارج فانما يكون من باب المتمم وصف المتمم يحتاج الى تأخر وجودها كما لا يخفى **وبالجملة** احتمال الاجماع مع الشهرة بين الاصحاب بحيث لم يظهر منهم مخالف وكون الاصل عدم كون القضاء شبيها بالعبادات التوقيفية والشك حاصل بدون الترتيب يكفي في اثبات هذا الحكم والظاهر اليمين هنا لا يتوقف على طلب المدعى عليه بل هو من باب شهادة الشاهد **نعم** يمكن توقفه على طلب الحاكم كالشاهد **ثم** هل يثبت الحكم بالشاهد واليمين شرط الحكم كطلب المدعي تحكم الحاكم بعد ثبوت المدعى بالشاهدين او باليمين والشاهد شرط للدعوى بينهما [illegible] وجوه واحتمالات اقويها الاخير نظرا الى الاخبار **و**يظهر الثمرة في صورة رجوع الشاهد من الشهادة **فعلى الاول** يغرم الشاهد الجميع لانه السبب لتفويت مال المدعى عليه **و**على الثاني فليس على الشاهد شيء ولكن يغرم المدعي لو رجع هو فيرجع كل ما اخذه الى المدعى عليه وان رجع الشاهد ايضا **و**على الثالث فان رجع الشاهد فقط فيغرم النصف لانه احد جزئي السبب وان رجع المدعي فيغرم الجميع ان قبضه ولو فرض اخذ الشاهد المال فيمكن تنصيف الجميع [illegible] وان رجع عن الشهادة **و**قال المحقق الاردبيلي [illegible] ويحتمل التنصيف على التقادير للمدخلية فلا ثمرة للخلاف

**المطلب الخامس في التعارض وفيه مباحث الاول** لو تداعيا عينا [illegible] الاقسام ثم نذكر احكام التعارض مفصلا **و**هي انه ان تداعيا عينا [illegible] فيها اما يد احدهما او كان لكليهما بينة **و**لا بد في تحقيق الحال فيهما من تقديم مقدمة **و**هي ان ما يعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه بهذا المضمون [illegible] من التواتر والاخبار في الطرفين في غاية الكثرة **اما** الاشكال في معنى فانه مما اشتبه على كثير من اصحابنا **و**الذي فهمه اكثرهم كما سيظهر لك في طي الاستدلال في هذه المسألة تبعا للرواية نصوا [illegible]

في تفصيل كلام الاصحاب في [illegible]

في اشتراط تقديم الشاهد على اليمين

الكلام في التعارض

في ما لو تداعيا عينا [illegible] وكان لكليهما بينة



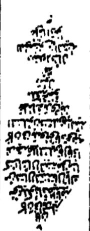
ظ اللفظ وبادى النظر الجليل دون غاية النظر وهو ان البينة مخصوصة بالمدعي ولا يجزي نفعها للمنكر اصلا الا في الدعوى او ما اخرجه الدليل واليمين مختصة
بالمنكر لا يفيد ولا يثمر في غيره الا في الدعوى او ما يلحق حكمها مما اخرج بالدليل والاصل فيه كما بل ظاهر هذا الكلام ان البينة انما يجب على المدعي
ولا يكلف المنكر بتجشم البينة وتكلفها الا هو عليه من ان الاسلام وصحة فعل المسلم واليمين ايضا لا يجب الا على المنكر وذلك لانه ان القاعدة الممهدة
في الاصول ان التفصيل قاطع للشركة وان التفصيل انما هو في الواجب لا في الجائز مع انه يمكن ان يقال لما كان الغالب الاحتياج الى الاثبات هو المدعي
دون المدعى عليه فالغرض ان البينة واليمين المعهودتين لاجل اثبات حق المدعي انما هو بهذا التفصيل فاما يأتي بالبينة ويأخذ حقه او يكلف المدعى
عليه باليمين فيثبت حقه بالنكول او بالرد او ينفي من نفسه ضرره بتحليف خصمه فيتوب ذلك عن حقه **فان قلت** ما ذكرته يستلزم سماع بينة
المنكر وهو غير معهود **قلت** نلتزمه ولا فائدة فيه لا من جهة الاخبار الاولة ولا من جهة ما سيجيب عنها ولا من جهة كلام الاصحاب اذ لم يصرح احد
بعدم سماع ذلك ولا ادعى احد الاجماع عليه بل ذكر جماعة منهم العلامة في جملة من كتبه والشهيد في الدروس والمحقق الاردبيلي بل لازم كلام
اكثرهم بل كلهم ذلك فان ادلتهم وكلماتهم في مقام تعارض البينتين ينادي بذلك فانهم تمسكوا في مقام تقديم ايتهما او تعارض بينة ذي
اليد والمدعي بانهما بينتان تعارضتا وتساقطتا فيرجع الى اصالة اليد وذلك صريح في ان بينة كل منهما مع قطع النظر عن خصوصية موضع التعارض
بينة مستقلة وتواردهما في مورد التعارض استلزم تساقطهما وذلك لا يلائم الا مع خصوصية كل منهما بينة في نفسه **و**هذا مما لا يخفى
على من كان له ادنى فطنة **و**ايضا ذكروا في مقام ترجيح بينة ذي اليد ان لليد البينة والمدعي دليل واحد **و**الاول اقوى فدل ذلك واضحة
كما لا يخفى **و**ايضا تمسكوا قدماء الاصحاب في مقام تعارض البينتين بترجيح الاعدل او الاكثر وبما كان مع ذكر السبب او تقديم التاريخ ونحو ذلك مما
سيجيء **و**هذه كلها دالة على ما ذكرنا **و**كذا التمسك باليد والاستصحاب كما قد يصرح حال البينتين حال الخبرين المتعارضين وكما ان الخبرين المتعارضين
يعمل فيهما على مقتضى المرجحات الخارجية وبعد التعارض كل منهما حجة بنفسه فكذلك ما نحن فيه كل واحد من بينة ذي اليد والمدعي حجة بنفسه اذا انحصر
التعارض ومع التعارض يرجع الى المرجحات **فظهر** من ذلك ان حجية بينة ذي اليد لو خلا عن المعارض **و**لا ينكره كلام احد منهم في هذا المقام
يقتضيه **نعم** من تمسك برواية منصور المتقدمة بتضمن الحديث المستفيض يلزم انكار ذلك ولكن هؤلاء المتمسكين بذلك اكثرهم اعتبروا ملاحظة
السبب وغيره من المرجحات الخارجية وذلك مناف لبنائهم على عدم حجية البينة من ذي اليد كما لا يخفى **مع** انه يمكن توجيه التعليل في الحديث ان الله تعالى
حكم باعمال بينة المدعي واحقاق حقه بمجرد البينة وان ثبت للمدعى عليه بينة لانه لا يمكن ثبوت حق المدعى عليه بالبينة اذا لم يكن للمدعي بينة بل يمكن
ان يكون مراد الاصحاب من هذا الاستدلال ايضا ان عموم الخبر المستفيض يقتضي ان مطالبة المدعي بثبت حقه لان الامر يقتضي الاجزاء فان كان وجوب اقامة البينة
للمدعى عليه لا يجزي لم ينفعه في موضع من المواضع فلا دليل على انه لا يمكن اقامة البينة للمدعى عليه فان لا يجزي لم ينفعه في موضع من المواضع فلا دليل على
لا يمكن اقامة البينة للمدعى عليه في غير حال التعارض **فان قلت** ما الدليل لا يكفي بل يكون اقامة الدليل **قلت** الدليل على ذلك هو الاخبار
يظهر لمن تتبعها **و**ذلك من وجوه **الاول** العمومات مثل قوله في احكام المسلمين على ثلثة شهادة عادلة او يمين قاطعة او سنة ماضية ومثل ما روي
عن كتاب علي انه تعالى قال في جواب نبي من الانبياء شكى اليه في القضاء اقض بينهم بالبينات واضفهم الى اسمي وما في معناها **الثاني** استقرار الاخبار
بمقتضى ان قول العدلين يدل على تحقق ما في الشرع الا في غير صورة التداعي ايضا مثل الحكم بنجاسة الثوب وغيره مما لاكثر من نحو تحقق
الدعوى ومثل الافطار بقول طبيبين عدلين للمريض ونحو ذلك فليفرض ما نحن فيه من جملتها **الثالث** خصوص الاخبار الدالة على ذلك
منها ما رواه الكليني في الصحيح عن حماد بن عثمان قال بينما موسى بن عيسى في داره التي في المسعى يشرف على المسعى اذ راى ابا الحسن موسى مقبلا من المروة على
بغلة فامر ابن هياج رجلا من همدان منقطعا اليه ان يتعلق بلجامه ويدعي البغلة فاتاه فتعلق باللجام وادعى البغلة فثنى ابو الحسن رجله ونزل عنها وقال
لغلمانه خذوا سرجها وادفعوها اليه فقال والسرج ايضا لي فقال كذبت عندنا البينة بانه سرج محمد بن علي واما البغلة فانا اشتريناها منذ قريب
وانت اعلم وما قلت **و**ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره في الحسن لابراهيم بن هاشم عن عثمان بن عيسى عن حماد بن عيسى جميعا عن ابي عبد الله عليه السلام في
حديث فدك ان امير المؤمنين عليه السلام قال لابي بكر احكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين قال لا قال فلم سألتني البينة على ما ادعيت عليهم
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله البينة على من ادعى واليمين على من انكر **و**رواه الطبرسي ايضا في الاحتجاج **و**جه الدلالة انه لو كان اقامة
البينة للمنكر لا فائدة وغير مجوزة لما كان ينبغي له ان يجادل معه ابو بكر فان المقام مقام ذلك بل هو اولى كما لا يخفى **و**يؤيده رواية حفص بن غياث
ايضا **و**ما رواه الصدوق في العلل عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتب من جواب مسائله في العلل والعلة في ان البينة في جميع الحقوق
على المدعي واليمين على المدعى عليه ما خلا الدم لان المدعى عليه جاحد ولا يمكنه اقامة البينة على الجحود لانه مجهول وصارت البينة في الدم على المدعى عليه واليمين على المدعي

سماعه منهم

موضوع

ان يكون

بعد ان



لانه احوط بحيث ما اطبق المسلمون لئلا يبطل دم امرئ مسلم ولا يكون ذلك ذاتيا لو لم يعا اللفائل لشدة اقامة البينة على المجهود عليه لان من يشهد على امر فهو قليل واما علة القسامة ان جعلت خمسين رجلا فلما في ذلك من التغليظ والتشديد والاحتياط لئلا يهدر دم امرئ مسلم **و** يظهر من هذا الحديث وغيرها ذكرنا ان الحديث المستفيض وارد مورد الغالب فان الغالب في المنكر انه يمكنه اقامة البينة على النفي فاذا كان العلة في عدم ايجاب البينة على المدعى عليه هو الامكان الاتى قليل فلا ينافيه ثبوته وجوازه في صورة الامكان وان لم يكن واجبا عليه **بل** ويمكن الاستدلال على المطلوب بالاخبار الواردة في حكم تعارض البينتين **و** سنذكر الاخبار فلاحظها فهذه الاخبار ايضا دليل على ما ذكرنا سيما صحيحة ابي بصير الآتية **فان قلت** فما فائدة البينة لذي اليد اذا كان لا يجزئ اليد **قلت** فوائده كثيرة **فمنها** دفع اليمين عن نفسه فانها خاصة له تجيء وتسجيل الحاكم له لذلك اذا شهدت البينة قبل المخاصمة **قال العلامة** في القواعد في البحث الرابع من الفصل الثامن من المقصد السابع في تعارض الدعاوى ولو اراد اقامة البينة قبل الدخول من بار به التسجيل فالاقرب الجواز لو اقام بعد الدعوى لاسقاط اليمين جاز **و** يظهر من ذلك ان الحكم الثاني كان واضحا او مفروغا فخص الاقربية بجوازه عند السدايعي **و** قال فخر المحققين في الشرح ان غرض مقصود لانه حافظ لحقه بتقدير موت الشهود وهذا القدر يمكن في كل وقت فاقتضت الحكمة الالهية جعل طريق الى اثبات الحق ويحتمل العدم لانه ليس بغريم حقيقة ولا اقامة حقيقة بينهما انتهى **و** يظهر من التعليل الاخير ان ترفعهم من الخبر المستفيض ما فهموه من الامكان اوعلى الاستدلال **و** يظهر منه ايضا انه لا اشكال في الصورة الثانية اعني بعد الدعوى **و** قال في الدروس الاقرب سماع بينة التسجيل وان لم يكن خصم وكذا الدفع اليمين كما في دعوى الوديعة على الرد فانها مقبولة بيمينه ومع ذلك تسمع بينته لدفع اليمين **و** قال في التحرير فان قلنا بتقديم بينة ذي اليد يعني في صورة التعارض فهل يسمع دعويه وبينة التسجيل قبل ادعاء الخصم الاقرب كلام لاصحابنا اختلاف في ذلك ومنع اكثر الجمهور منه لانه لا بينة له لا داء ولو اقام البينة لدفع اليمين فيه احتمال الوجه الانتماع لان الاصل في جانبه اليمين وانما يعدل الى البينة حيث لا يكفيه اليمين والجمهور منعوا السماع كما تسمع بينة المودع وان قدرت على اليمين **و** قال المحقق الاردبيلي ره بعد ذكر صور تعارض البينتين واما ثمرة الدعوى هنا اذا الرکن بينة فان كان هناك بينة فان كانت لاحدهما حكم له بها لانها حجة شرعية وعدل لا سيما على ما ذكرناه واشير **و** قال المحقق ميرزا محمد في المهذب في صورة انفراد احدهما بالبينة قضي له شبيه كان الواحد منهما او خارجا يحين قوله ولعدم ما فاتها فان ظاهره انه تقضي له بحسب البينة وانه لا اختلاف فيه **اذا** تمهد هذا **فنقول** اذا ادعيا عينا في يد احدهما واقاما البينة ففيه اقوال مختلفة اكثرها الى الترجيح بالتفصيل **فمنها** ترجيح الخارج سواء شهدتا البينتان من الجانبين بالملك المطلق والمقيد بالسبب او التفريق وهو مذهب الشيخ في البيع من الخلاف والصدوقين وسلار وابن زهرة والكيدري وابن ادريس وكذا ابن حمزة وابن جنيد في تفديم اعدل البينتين وجمع الاكثر سيغت الخارج **ومنها** ترجيح الداخل مطلقا سواء كانا او مقيدين وهو قول الشيخ في كتاب الدعاوى من الخلاف **ومنها** تقديم الخارج مع اطلاقهما او تقديم المقيد بسببهما وهو مضمون كلام النهاية ساكتا عن حكم المقيدتين ولعل المراد حكم قد تقديم الخارج فهو مختار العلامة والمحقق والشهيد في شرح الارشاد **ومنها** ترجيح الداخل ان شهدت بينته بسبب الملك من بيع او هبة او مخالفته مطلقا وشهدت بينة الخارج ايضا بالسبب الا ترجيح الخارج في غيرها واختاره الشيخ في جملة من كتبه وابن البراج وجماعة من الاصحاب ويظهر من الصدوق في ترجيح بينة الداخل مع السبب اذا كان الخارج بلا سبب **ومنها** ترجيح الاعدل من البينتين او الاكثر مع التساوي فيهما فالمقداد مع اليمين ومع التساوي يقضي للخارج وهو قول المفيد ره **ومنها** الفرق بين السبب المتكرر كالبيع والغير المتكرر كالنتاج ونساجة الثوب كما ذهب اليه ابن حمزة **و حجة** القائل بتقديم ذي اليد **ما** رواه التهذيب عن جابر ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وآله في دابة او بعير واقام كل واحد منهما البينة انه انتجها فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وآله للذي في يده **و** ما رواه اصحابنا في الكتب **و** ما رواه اسحق بن عمار في القوي عنه عليه السلام ان رجلين اختصما الى امير المؤمنين عليه السلام فحلف احدهما وابى الآخر ان يحلف فقضى بها للحالف فقيل له لو لم تكن في يد واحد منهما واقاما البينة قال احلفهما فايهما حلف ونكل الآخر جعلتها للحالف فان حلفا جميعا جعلتها بينهما نصفين قيل فان كانت في يد احدهما واقاما جميعا البينة قال اقضي بها للحالف الذي هي في يده فذكر الكافي في سنده قول امير المؤمنين عليه السلام في انهما ما اتوا بينهما للتنازع كل واحد منهما البينة انها نتجت عنده فاحلفهما علي عليه السلام بالاصل والاستصحاب وان اليد دليل الملك في اليد دليلان وللخارج دليل واحد ولا البينتين تعارضا وتساقطا فيبقى اليمين فيه تجب اليد بلا بينة المدعي **و حجة** من قدم الخارج عموم قوله عليه السلام في الخبر المستفيض البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه فان التفصيل قاطع للشركة وبرواية منصور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل في يده شاة فجاء رجل فادعاها واقام البينة العدول انها ولدت عنده ولم يهب ولم يبع وجاء الذي في يده بالبينة مثلهم عدول انها ولدت عنده لم يبع ولم يهب قال ابو عبد الله عليه السلام احقها للمدعي ولا اقبل من الذي في يده بينة لان الله عز وجل انما امران تطلب البينة من المدعي فان كانت له بينة والا فيمين الذي هو في يده هكذا امر الله عز وجل وبان بينة ذي اليد مؤكدة وبينة الخارج مؤسسة والتاسيس اولى من التاكيد **و** مستند المفصلين الجمع بين الادلة **و** التحقيق ان النزاع في هذه المسألة اما في

البحث

الحق

الداخل

دعوى

كلب

ابن حمزة

حلفها

احلفها

شيخ

ان تشرد حينئذ بينة الداخل واعمال الهادرة اسنادا كما يشعر به تعليله بمنصوريه وانا بنيهما اوفق بترجيح بينة الداخل على الخارج مع تسليم مقتضيهما لحجيتهما في الجملة فان
كان النزاع مبنيا على الاول فلا ريب في ضعف قول من رجح بينة الخارج بهذا المعنى ولا بد من توجيه رواية منصور بما قدمنا و مع ذلك يناقض اكثر كلمات
هؤلاء فانهم قيدوها بما اذا كان ذا السبب او لم يكن بينة الداخل ذا السبب وفي ذلك تنبيه على نفي حجية بينة الداخل والا استضعف للحاجة بابطال هذا القول تماما
لانه بنى عليه في المقدمة وان كان مبنيا على الثاني كما هو الظاهر من كلماتهم والمستفاد من الاخبار فيكون الكلام في اثبات ان اليد اقوى في ترجيح اثبات ما وافقها
من البينات او موافقة الخبر المستفيض اقوى منها وافضل من البينة والنزاع يرجع الى ان اليد هل هي مرجحة ام لا وعلى هذا فالذي هو الظاهر من الاخبار والاقوال ان الا...
فالنزاع في هذا الترجيح الخاص لا ينافي مراعاة سائر المرجحات ايضا فلعل كلامهم في ذلك سوق مراعاة سائر المرجحات كما ترى كلمات القدماء مشحونة بمراعاة الاعدلية
والاكثرية وتقديم التاريخ ونحو ذلك ثم تقديم الخارج او الداخل فلاحظ كلام الصدوق والمفيد وابن الجنيد وغيرهم فالظاهر ان النزاع في ترجيح بينة الداخل
للداخل والخارج انما هو بعد كون البينتين متساويتين من سائر الوجوه كما يستفاد من اطلاقات سائر الاخبار الحاكمة بالقرعة او مراعاة الاعدلية والاكثرية
ثم القرعة وهكذا فكان النزاع في هذه المسئلة يرجع الى ان اليد هل هي من المرجحات بعد فقد غيرها او ... على القرعة ام لا فيظهر من بعض
القدماء العمل بمطلق اطلاق كلام ابن ابي عقيل فانه القرعة او لا ومن الاخرين ملاحظة ذلك فانهم جعلوا القرعة فيما لو لم يكن مرجح من جهة اليد او سائر ...
و الظاهر ان الاخبار المطلقة الواردة في القرعة ايضا مقيدة بمراعاة المرجحات اي كون الاعدلية والاكثرية كما هو مصرح به في بعضها فانها تعمر اكثر ...
لم يذكروا تلك المرجحات لا في مسئلة كون اليدين خارجتين و لعل السر في ذلك ان منظورهم في هذا المقام بيان نفس كون اليد مرجحا ام لا لا الاحاطة
بجميع وجوه الترجيح و يظهر ما ذكرنا من كلام المتاخرين ايضا ... من كلام ابن فهد ... في المهذب فتحصل لك مما ذكرنا ان حقيقة النزاع في هذه المسئلة
الى كون اليد مرجحة للبينة ام لا ثم ان جعلنا البينة كالخبر بان يرجع في ترجيحها الى ما يورث ظنا اقوى من الظن الاخر ... فقد بذلك المرجح ...
لا كما هو الاظهر و نلتزم في نظائرهم في باب الجرح والتعديل وغيره فيسهل الامر في اعتبار ملاحظة السبب وتقديم التاريخ وغيرهما وان اقتصرنا في البينات
على المرجحات التي ورد بها النص فلا بد من الاقتصار بما دل الدليل عليه و يدل على مراعاة مطلق المرجح ان ترجيح المرجوح قبيح كالترجيح بلا مرجح فالظن الاقوى
اولى بالعمل من الاضعف فالبحث يمكن ان يقع في مقامين الاول في ترجيح النصوص المذكورة من الطرفين على كون اليد مرجحا او خلافها الثاني
انه هل الراجح في ثبوت البينة على الطرفين العمل باليد او عدمها فيها ويتفاوت المقامات بحسب الاستدلال فيما يناسب المقام الثاني كون قول ذي اليد معتضدا
بالاصل والاستصحاب وان البينتين تعارضتا وتساقطتا وبقي اليد سالما معتضدا الى الروايات المتقدمة ومن الطرف الاخر كون بينة الخارج مقرونا او موافقا
للحديث المشهور ونحو ذلك و مما يناسب المقام الاول ان يرجع الى الوجوه المرجحة للادلة المذكورة لكون مرجحا او خلافها فمما يرجح الاول كون رواية غياث
اقوى سندا ومعتضدا بالاطلاق رواية اسحق بن عمار وموافقا للاصل والاستصحاب وكون رواية منصور ضعيفة لاشتراك منصور ومحمد بن حفص وعدم وضوح
دلالة الخبر المستفيض كما بيناه في المقدمة و بذلك يظهر ضعف اخر في رواية منصور فمع اختلاف الظاهر ولا يصح الاحتجاج به معارضا ...
على قصد بينة ذي اليد مطلقا بنفسه فيها مطلقا فلابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية مع ان بيان السنة المتواترة بخبر الواحد محل كلام معروف ...
و اما القول بان ضعفها منجبر بالعمل ففيه ان العمل على اطلاقها الذي به ... ضعفها او تقييدها بذات السبب يخرجها عن اطلاقها
مع انه لا معنى لاعتبار السبب فيها لكونه موجودا في جانب ذي اليد ايضا مع ان خبر غياث ايضا مع التقييد معمول به عند كثير من الاصحاب و الظاهر
اعتمادهم على بعض منصور وانما هو على العلة المستفادة فتعديهم في الحقيقة هو الخبر المستفيض وقد بينا عدم دلالتها على مرادهم بالامر به عليه و قد
ظهر بذلك انه لا وجه ترجيحها من جهة انها مسلمة ... ان ظاهر رواية غياث التعليل ... فالظاهر بالنظر الى السند والدلالة والعمل هو العمل على بينة الداخل
بعد كونها سالمة عن غيرها من سائر الوجوه المرجحة و اما التفصيل بملاحظة السبب وعدمه فلا يستفاد من الجمع بين الاخبار كما هو ظاهر فان رواية غياث ورواية
منصور كلاهما واردتان في السبب فتنزيل احدهما على ذي السبب والاخر على غيره تحكم لا وجه له فان كان ذكر السبب في تقديم التأخير ... ذلك مرجحا فهو
خارج عما نحن فيه سابق على ملاحظة اليد وخلافه فيما و اما ما ذكروه من ترجيح التاسيس على التاكيد فهو بمعزل عن التحقيق و لا ريب ان القرار اقوى من
الناقل وكون الثاني ... في مقام ظهور السابقة لا يوجب ترجيح البينة الموافقة للتاسيس كما هو واضح و ربما يقال ان رواية غياث بن ابراهيم وما في
معناها محمولة على التقية لشهرتها بين العامة و فيه ان خبر منصور فان اسحق بن عمار كوفي وغياث بن ابراهيم ايضا كان كوفيا وان كان في الاصل بصريا
و تقية اهل الكوفة غالبا من الحنفية فان مدار عمل اهل الكوفة في زمان الصادق عليه السلام كان على فتاوى ابي حنيفة مع ان الشيخ قال في الخلاف ...
الخلاف مع ابي حنيفة هل تسمع بينة الداخل او لا عندنا و عند الشافعي تسمع وعنده لا تسمع فهذا يدل على ان مذهب ... و ان شئت
اذكر لك عبارة واحد من علماء العامة ... يتضح لك حقيقة ما بيناه هو الحق في الشرائع قال يقضي منها الخارج ...

ان شهدتا لهما بالملك المطلق وفيه قول آخر ذكره في الخلاف بتقديم الخارج لو شهدتا بالسبب قيل يقضى لصاحب اليد لقضاء علي عليه السلام في الدابة وهو
يقضي للخارج لانه لا بينة على ذي اليد كما لا يمين على المدعي عملا بقوله عليه السلام واليمين على من انكر والتفصيل قاطع للشركة وهو اولى اما لو شهدت
للمتشبث بالسبب وللخارج بالملك المطلق فانه يقضى لصاحب اليد سواء كان السبب مما لا يتكرر كالنتاج ونساجة الثوب الكتان او يتكرر كالبيع والصياغة
وقيل بل يقضى للخارج وان شهدت بينة الملك المطلق عملا بالخبر والاول اشبه انتهى فان اختياره اولا ترجيح الخارج ولو كانا مستندين الى السبب اعتمادا على ان
التفصيل قاطع للشركة يقتضي انه لا يسمع بينة المدعي لانه لا يرد بشرع [illegible] عن علي عليه السلام لا يثبت ذلك الا بمفاد الخبر المستفيض القاطع للشركة
ثم اختياره ترجيح الداخل اذا كان ذا السبب مع كون بينة الخارج مطلقة يقتضي جواز سماع البينة وهو مناقض للاول فان قلت ان ذلك تخصيص العام
فكانه قيل لا يسمع بينة الخارج مطلقة يقتضي جواز سماع البينة وهو مناقض للاول المدعى ابدا الا اذا كان بينة ذا السبب وبينة الخارج مطلقة وفيه
ما مر من عدم الدليل على ذلك الا رواية غياث مضعفة لكون البينتين مستندتين و القول بان ذلك كلام في ترجيح البينتين من جهة المرجحات مع قطع النظر عن
البحث والاشكال في كون بينة الداخل مما يعتبره الشرع ام لا او بعد جعل وقوع ذلك في الشريعة مفروغا عنه مدفوع بان ذلك مناقض للاستدلال بالخبر
المستفيض كما تقدم وذلك يرجع الى المرجحات الخارجية الا الكلام في مسئلة كون اليد مرجحا ام لا وبالجملة القول بالتفصيلات المذكورة لا يناسب كون
محل النزاع في المسئلة ترجيح الداخل والخارج بنفسها بل المسئلة لا بد ان يعد على اقوال ثلثة ترجيح الداخل للاصل والاستصحاب ورواية غياث وما في
معناها كما يظهر من الشيخ في التهذيب وهذه التفصيلات لا بد ان يكون منشاؤها من الاخبار المختلفة والادلة المتعارضة على مقتضاها مثلا من كان
مذهبه ترجيح الخارج لما رأى خبر غياث الاصل ترجيح الداخل حملها على ذي السبب فيكون ذلك [illegible] على المرجح الخارجي يعني ان المرجح الخارجي هو ما
[illegible] سبب الحكم الامام عليه السلام بتقديم الداخل وان كان الداخلية بنفسه لا يقتضي ذلك وهكذا فهذا الاصل قول آخر في المسئلة بل هذا تأويل الجمع
[illegible] كلامهم في المسئلة وقس على ذلك ما لم نذكره وفهم جميع ما ذكرنا يحتاج الى تأمل عميق ونظر دقيق وفقنا الله لسلوك سبيل التحقيق
بقي الكلام في وجوب اليمين على القول بتقديم الداخل على ذي اليد كما هو مذهب العلامة في القواعد عن الشيخ في ط [illegible] المحقق ابن فهد [illegible] و نعم ما
والتحقيق هل بتساقطهما ويرجع الى الاصل او الحكم الداخل او يقتضي البينة التي كنا نرجحها فعلى التساقط يفتقر الى اليمين وعلى عدمه لا يحتاج اليها
مع عدم التساقط ترجحان البينة بعمل بها كما لو تعارض خبران احدهما ارجح فانه يعمل بالراجح ويسقط الاخر فكذلك البينة الراجحة يعمل بها ويسقط الاخرى انتهى
ولا ينبغي ترك الاحتياط في اليمين كما هو مقتضى رواية اسحق بن عمار [illegible] ترجيح خبر غياث وما في معناها فلم يثبت ترجيحان خبر منصور وما في معناها [illegible]
الحجة [illegible] فان لم نقل بكون الاستصحاب مرجحا لليد فيتساقط البينتان اي فيرجع الى الاصل ولا بد من اليمين ويدل عليه الاخبار الاتية ولكن يشكل القضاء
من [illegible] وهو ان المرجحات المذكورة في الاخبار من الاعدلية والاكثرية وغيرها [illegible] في محل النزاع [illegible] عند المتاخرين مع عدم
بينهم [illegible] كما اشرنا [illegible] لكن يبقى الاشكال [illegible]
الاخبار الدالة على لزوم القرعة والحلف عند تعارض البينتين وهو [illegible] في ترجيح الداخل او الخارج ولا مناص عن ذلك الا بحملها على ما لو كانا خارجين او كانا
يدهما عليه على وجه فلنذكر الاخبار الواردة في هذا الباب حتى يتضح لك اكثر المطالب المتقدمة والمطالب الاتية فروى الكليني والشيخ في الصحيح
عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي القوم فيدعي دارا في ايديهم ويقيم الذي في يده الدار البينة انه ورثها عن ابيه ولا يدري كيف كان امرها قال
اكثرهم بينة يستحلف وتدفع اليه وذكر ان عليا عليه السلام اتاه قوم يختصمون في بغلة فقامت البينة لهؤلاء انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا وقامت لهؤلاء
انهم انتجوها على مذودهم لم يبيعوا ولم يهبوا فقضى لاكثرهم بينة واستحلفهم قال فسألته حينئذ فقلت ارأيت ان كان الذي ادعى الدار قال ان ابا هذا الذي هو فيها
اخذها بغير ثمن ولم يقم الذي هو فيها بينة الا انه ورثها عن ابيه قال اذا كان امرها هكذا فهي للذي ادعاها واقام البينة عليها ورواها الصدوق ايضا مع تقديم وتأخير
الى قوله واستحلفهم مع زيادة ويقيم البينة بعد قوله فيدعي دارا في ايديهم وروى الصدوق بسنده عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله وهو صحيح كما في الخلاصة
قال قال ابو عبد الله عليه السلام كان علي عليه السلام اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم اقرع بينهم على ايهما تصير اليمين وكان يقول اللهم
رب السموات السبع ورب الارضين السبع من كان الحق له فأده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير اليمين عليه اذا حلف ورواه الكليني والشيخ ايضا وروى الكليني
والشيخ عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام في شاهدين شهدا على امر واحد وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا واختلفوا قال يقرع بينهم فايهم
قرع عليه اليمين فهو اولى بالقضاء ورواه الصدوق ايضا بسنده الى داود بن سرحان وهو صحيح ايضا كما في الخلاصة [illegible] في تغيير في اللفظ وروى الشيخ
في الصحيح عن الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجلين شهدا على امر وجاء آخران فشهدا على غير ذلك فاختلفوا قال يقرع بينهم فايهم قرع فعليه اليمين
وهو اولى بالحق وروى الشيخ عن سماعة قال ان رجلين اختصما الى علي عليه السلام في دابة فزعم كل واحد منهما انها نتجت على مذوده واقام كل واحد منهما بينة سواء

سواء في المدعي فرع بينهما بيمين نعلم التهمين كل واحد منهما بعد ذلك ثم قال اللهم رب السموات السبع ورب الارضين السبع ورب العرش العظيم عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ايهما كان صاحب الدابة فهو اولى بها فاسألك ان تقرع وتخرج سهمه فخرج سهم احدهما فقضى له بها و رواه الصدوق باسناده عن زيد عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام قال ان صحيح العلاء فرق في خلاصة عن الصحيح علية السلام فالروايات ان وثقه متصلة الامام فظهر ان اكثر اخبار الباب مشتملة على الاقراع و لا ذكر للتنصيف فيها كما وقع من بعض الاصحاب قصصه ببعضها للاخبار كما وقع من بعضهم و لعل من كان كذلك نظر مقصودا على ما بيده افقول اما دعوى ان بعضهم يخرج فيها الحكم الوليكن هنا المرجح من الكثرة وفيما غير مسكوت عنه من رجح في حكمهما الى ماعلم متساوية كون احدهما اثار اليدين الى الفرض و نادا فيما لو كان بيدهما عليه او كانا خارجين و اما ما عليه من عبد الرحمن بما في مسناها المحاكمة الفرض فلابد ان نحمله على غيره الوكان بيد احدهما عليه لان الفرض ايضا هو في كل امر مجهول او مشكل وذلك ليس كان فيما نحن فيه لانه بعد الترافع مع سائر المرجحات من ترجيح اليد يحكم بها او ترجيح الخارج يحكم بها فلا اشكال عند الفريقين نعم من كان يتوقف في ترجيح الداخل والخارج كالشهيد في الدروس فيمكنه القول بالقرعة و لكن ايضا يشكل لان الاصحاب الفرعة في احكام الله تعالى وانما هو في موضوع الحكم كان لو حكمنا بحجية البينتين و توقفنا في ترجيحهما او من يتوقف في المسألة لا يحكم بحجيتهما بل هو متردد في الحكم ثم ان المرجحات التي ذكروها في مسئلة تعارض البينات ترجع الى خمسة اليد والسبب وقدم الملك و كثرة العدد او كثرة العدد و قد مر الكلام في كون اليد مرجحا الا واما العدد او العدد فالظاهر لا ريب في كونهما من المرجحات و قد مر ما يدل عليه من الاخبار اقول ما اشتهر بينهم من تقديم الاصلية بل كثرة العدد فلم نقف على دليل واضح فيه الاعتبار في القضاء و سيجيء تمام الكلام و اما السبب فلم نقف في الاخبار ما يدل عليه نعم لو بنينا على ما يفيد الظن او كان غير منصوص لكان له وجه سيما اذا لم يكن متكررا كالنتاج و قد يستشعر اعتبار من اخبار عبد الله بن ابي يعفور فرق فيها بين الشهادة بالاصل اي مولده شهادة ابيها و لا يدري كيف كان امرها تنبيه قد ذكر الشيخ حكم التعارض بين بينة الداخل والخارج و لا بد ان يعلم ان ذلك قد يكون حقيقة كما مر وقد يكون بالاعتبار والحيثيات كما لو كان بيدهما شيء ادعياه وادعيا اقاما البينة و توجيه التعارض هنا انهما ان رجحنا بينة احدهما على ما هو مقتضى يده وهو النصف بالخلية وعلى النصف الاخر خارجية ولا بينة الاخر ايضا هكذا ولكن بالعكس فكل ما كان مدلول بينة احدهما من جهة الدلالة الداخلية فهو مدلول الدلالة الخارجية بالنسبة الى بينة الاخر فيتبين بالنسبة الى هذا النصف بينة خارجية و هكذا الكلام في الاخر فعلى القول بتقديم بينة الخارج يثبت لكل منهما في يد صاحبه و على القول بتقديم بينة الداخل ما في يده اذا عرفت هذا فلنرجع الى بيان اقسام التعارض واحكامها فنقول اذا تداعيا عينا فاما ان يكون في يديهما على السوية او في يد احدهما او في يد ثالث او لا يد عليها اصلا او كان يدهما عليه وادعى احدهما الجميع والاخر النصف اما الاول فان كان لاحدهما بينة قضي له و صرح العلامة من غير توقف لليمين في القواعد و ابن فهد في المهذب وغيرهما و هو الظاهر في قول بينة المدعي من غير صورة التعارض و لكنهما لما كانت تشتمل على الداخل و الخارج فيشكل الامر فيه بناء على عدم قبول بينة الداخل في النصف الداخل كما اختاره في القواعد فيتوجه عليه اليمين من هذه الجهة و اما على ما اخترناه من سماع بينة الداخل فكما انه لا يظهر هنا من سقوط اليمين و الحاصل ان بينة من جهة انها جهة داخلية لا يحتاج الى اليمين على المختار من الجهة الاخرى فيحتاج الى اليمين من جهة الجهة الداخلية وان لم يكن لاحدهما بينة فيقسم بينهما نصفين و لعل الظاهر فصل المسلم مع عدم وجود المرجح والمشهور ذكر في المسالك ان الاكثر لم ينقل خلافا فيه و هو انهما يتحالفان فيحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر ثم يقسم نصفين و كذا لو نكلا جميعا و لا عليهما الغرض في الحلف لاثبات حقهما و الظاهر انه لو حلف كل منهما على انه يستحق الجميع ايضا كان كافيا لتضمنه نفي حق الغير ونظيره ما تقدم في حلف المدعي اذا انقلب منكرا فيما لو ادعى المنكر الابراء و الاداء فقد تقدم انه يكفي للمدعي الحلف على بقاء الحق و لكن لا يكفي في دفع اليمين المردودة لو نكل الاخر لكونه حلفا حين الحلف لعدم توجه اليمين بالنسبة اليه و ان حلف احدهما ونكل الاخر فعلى القضاء بالنكول يختص به و على القول بحلف اخرى على اثبات حق نفسه بعد نفي المدعي اليمين ثم يختص به و اما اذا كان الناكل هو الاول و حلف الثاني فيجب عليه اليمين لنفي استحقاق الناكل و يمين اخرى لاجل الرد على اثبات النصف لنفسه و ذكر جماعة من الاصحاب انه يكفي يمين واحدة جامعة بين النفي والاثبات فيحلف ان الجميع له و لا حق لصاحبه فيه و يكفي لاحتياج في النصف الذي بيده الى النصف الاخر الى الاول هو مقتضى عدم تداخل الاسباب و الظاهر من القول بالتداخل يكفي يمين واحدة الا انه لا بد من بيان ما هو حق لا غير و الاحوط التصريح بالنفي والاثبات من نفي اليمين و هل يتخير الحاكم في البداءة باليمين او يقرع بينهما وجهان الظاهر الثاني لان القرعة لكل امر مشكل و فائدته تظهر في اليمين على النفي عند نكول صاحبه كما مر وفي وجوب العقود غير ذلك من الاولى عدم الترجيح ثم لا ان يسبق احدهما بالدعوى فيتأول ان يكون الاخر منكرا بالنسبة الى الدعوى الاولى فيستحق التقديم كما مر فيثبت بتحليف الثاني نعم يتم ذلك فيما ابتدأ مرة واحدة ولو كان لكل منهما بينة و لعل ما ذكر يستلزم العمل باحدهما تكذيب الاخرى اذ مع امكان الجمع يجب الجمع كما لو شهدت احداهما انها له و هو منفرد و شهدت الاخرى انها له و شهدت احداهما انها كانت له بالامس لزيد و شهدت الاخرى انها الان لعمرو فاما الواقع فيحكم بينهما نصفين قال في المسالك الاشكال في الحكم بينهما نصفين و اختلف الاصحاب في سبب ذلك فقيل

بتساقط البينتين بسبب التساوي فيبقى الحكم كما لو لم يكن هناك بينة وعلى هذا القول يلزم كل منهما يمين لصاحبه كما في المسألة السابقة وقيل لان لكل واحد منهما مرجح باليد على نصفه فلا يتوجه عليه ترجيح بينة الداخل ولا يمين على هذا القول لان ترجيح البينة يقتضي العمل بالراجح وترك الاخرى كما في نسخة الخبر وقيل ان البينة ترجح بينة الخارج فيقضي لكل واحد منهما بما في يد صاحبه ولا يمين على هذا الا ان القضاء للبينة الناهضة بلا يمين نحو من جملة اليمين فهذا هو الاشهر و في التحرير يقوى ثبوت اليمين على كل منهما مع حكمه بتقديم بينة الخارج وانما حكم باليمين هذا حاصل ما ذكره وههنا اشكال اشار اليه المحقق الاردبيلي ره وصاحب الكفاية ره وهو ان اطلاق هذا الحكم لا يناسب ما ورد في الاخبار من اخبار الترجيح بالعدالة والكثرة وما في الاخبار ما يدل على القرعة والحلف بعدها وقد نقلنا الاخبار **اقول** بل صرح الشهيد الثاني ره في الروضة بان لا فرق هنا بين تساوي البينتين عددا وعدالة وتفاوتهما **واقول** قد بينا سابقا ان كلام القدماء مشحون باعتبار العدالة والعدد وغيرها في صورة التعارض بين بينة الداخل والخارج ايضا و لا وجه لاختصاصه بصورة كونهما خارجين وذكرنا ان الظاهر ان المتأخرين ثم لما اختلفت الكلام في ترجيح بينة الداخل والخارج انما كان بعد ملاحظة سائر المرجحات و لما كان هذه المسألة من فروع تلك المسألة اكتفوا ههنا بما بنوا عليه الامر ثم ينقلون ان يكون تكلمهم فيما نحن فيه ايضا بعد ملاحظة التساوي في سائر المرجحات **والحاصل** انا قد بينا ان التعارض بين بينة الداخل والخارج اما حقيقي بان يكون احدهما داخلا حقيقة والاخر خارجا كذلك واما اعتباري مع ملاحظة الحيثية كما نحن فيه فملاحظة الترجيح في التعارض الاعتباري متفرع على الحقيقي فكل صورة يجري فيها هذا التعارض حقيقيا كان او اعتباريا لابد ان يكون الكلام فيه من جهة ترجيح الداخل والخارج فقط مع قطع النظر عن سائر المرجحات بعد ملاحظة التساوي فيها وكل صورة لا يجري فيه ذلك كما لو كانا خارجين فلا معنى هنا للاشكال والكلام في ترجيح الداخل والخارج فلذلك تعرضوا للحكم بسائر المرجحات فيه لا فيما نحن فيه هذا هو السر في ان المتأخرين خصصوا صورة ما لو كان البينتان خارجين بهذه المرجحات لانهم لا يتميز فيهما في صورة التساوي **ثم** ذكر ما ظاهره ان حكم الشهيد الثاني بعدم الفرق ليس في محله بل لابد من ملاحظة سائر المرجحات اولا ثم ان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في الاشكال في هذه المسألة الاقوى منها الاول وهو التساقط و يمكن ان يكون ذلك مبنيا على عدم الترجيح بين الداخل والخارج اما بالحكم بتساويهما من جهة دليليهما او من جهة التوقف والتردد او من جهة ان التمايز بين الداخل والخارج هو الحقيقي لا الاعتباري بان قلنا بالخارج في دليل اصل المسألة فيصير من قبيل ما لو كانا خارجين وتساويا من جميع الوجوه المرجحة المفروض وتساقطا فيبقى الحكم باليمين على هذا الوجه دون الوجهين الاخيرين الاولى وجه توقفي اليه الاشارة و لا يبعد ترجيح التساقط وحلفهما جميعا لخصوص رواية اسحق بن عمار فان كان تصحيح الحلف ومانعه على ما ادعاه في صورة ثبوت اليدين بما فيختص بهذه الرواية وهذا القول نسبوه في جود العلامة في التحرير لوجوه الحلف و يمكن ان يرجع رواية تميم بن طرفة ايضا الى ذلك وكذا الخبر الذي تضمن جعله بينهما لو كان يدهما عليه نصفين بينهما بعد القرعة بمعونة المطلقة كما هو احد القولين في اصل المسألة واختاره المحقق في الشرايع و يمكن حمله على ما لو كانا خارجين ان يكون ذلك بعد القرعة والحلف ونكولهما **و اما الثاني** فان لم يكن لاحدهما بينة فيقضي بها لذي اليد مع يمينه على نفي استحقاق الاخر لانه هو المدعى عليه فان نكل فهو للمدعي على القول بالقضاء بالنكول والا فيرد على المدعي ويحلف على كونه له فان كان لكليهما بينة فقد تقدم الكلام مفصلا فلا نعيده وان كان لاحدهما بينة فان كان هو الخارج فيثبت له من غير يمين وهو واضح وان كان الداخل فمقتضى ما اخترناه من تقديم الداخل انه يقضي له من دون اليمين كما نقلنا في المبسوط في اصل المسألة وقال كثير من الاصحاب ان عليه اليمين مع اقامة البينة لانه هو مما يصح على القول بعدم قبول بينة الداخل فيكون في حكم الساقط ويجب عليه لعموم قوله عليه السلام واليمين على من انكر ولا يبعد صحة ذلك اللاحق القول بوجوب اليمين عليه مع البينة مع القول بسقوط اليمين عنه على القول بقبول بينته عند تعارض البينتين والحاصل انا بنينا على سماع بينة المدعى عليه كما بينا في المقدمة فلا معنى لوجوب اليمين عليه مع الشاهد سيما اذا لم يعارضه بينة من جانب الخارج **و اما الثالث** فان لم يكن هناك بينة اصلا فاما ان يصدقهما ذو اليد بان يقول هذا لكما او لكل منهما نصفه او يصدق احدهما او ينكرهما بان ادعى لنفسه او سكت او يقول هي لاحدكما لا اعرفه عينا او لا اعرف صاحبها او لاحدكما او لغيركما فان صدق احدهما فالمقر له في حكم ذي اليد فيقضي له مع يمينه على المصدق اليمين للاخر على انها ليست له وعلى انه لا يعرف انها له على اختلاف الروايتين كما نقلهما في الايضاح وان امتنع لزم الغرامة للغرمه عليه باقراره للاول وان لم يقض بالنكول فيحلف الاخر ويغرم المصدق القيمة ولو صدقهما فهو في كل منهما في النصف كما قلناهما او نكولهما ومع حلف احدهما دون الاخر فيظهر حكمه مما سبق في كل حكم حلف المصدق لكل منهما ونكوله ونحو ذلك اذ لكل منهما ان يحلفه على ان الموجود للمقر له اثباتا او على نفي العلم **و اما لو انكرهما** او كذبهما فالقول قوله مع يمينه واما لو قال لاحدكما لا اعرفه عينا او غير ذلك فامر وان ادعيا عليه العلم يحلف وان صدقناه فلا يمين عليه وان صدق احدهما احلف الاخر وان كان لاحدهما بينة فان كان هو المصدق له فمقتضى القول بسماع بينة الداخل انه يثبت له من دون يمين ومقتضى القول الاخر ان القول قوله مع يمينه وان كان هو الاخر فيكفيه بينته ولا يمين عليه لانه خارج وان كان هو احد المصدقين لهما فهو كما لو كان لاحد المتداعيين الحقيقيين بينة وقد تقدم حكمه **و اما لو كذبهما** وانكرهما فالقول قول ذي البينة مع يمينه ولزوم اليمين هنا هو لان توجه دعوى صاحبه عليه انما هو بعد اسقاط اليمين من يد المدعي بالبينة فالان صاحبنا

اليد توجه اليه دعوى صاحبه في القول بحكم بينة الداخل او الخارج او الاقلاعين فان كان كليهما بينة ترجح ما كان شهودها اعدل ومع التساوي في ذلك فرع
المسألة فمن خرج اسمه بحلف ويعطى الجميع فان نكل احلف الاخر على القول بعدم القضاء بالنكول والا فيقضى له شئ نصفين بينهما واما الشيخ بين الاخبار بحملها
المتاخرين منهم ومن الشيخ في المبسوط انه يقضى بالقرعة ان شهدتا بالملك المطلق ويقسم بينهما مع الشهادة بالسبب ولو اختص احدهما بالتقييد بالسبب قضي بها
دون الاخرى والاخبار مختلفة جدا ولان في الادلة واحد منها على التفصيل بل غاية ما يظهر منها الترجيح بسبب العدالة او الكثرة اما عدد اعتبار العدالة
الكثرة فلا يظهر منها نعم يدل عليه اعتبار ذلك بالرضا وجبارة ابن سنان المصرح في الولد وادعاء ذلك مع حمل الشيخ كون في ذلك فان ذلك ان نقل الرضا
وحمل الصحيحين والمطلقين غيرهم من العدة ما في الباب مطابق لما من بحيث يظهر انهم نقلوه منه واما حكاية القرعة في الاخبار ايضا فيها اختلاف فبعضها دلت
باطلاقه على القرعة ولا من دون ملاحظة الترجيحات كصحيح الحلبي وصحيح داود بن سرحان وغيرهما وبعضها بعد ملاحظة الترجيحات مثل صحيحة عبد الرحمن بن ابي
عبد الله وبعضها يدل على تنصيفها بينهما من دون ذكر الترجيحات ولا الحلف ولا القرعة مثل الخبر موثقة غياث بن ابراهيم ورواية تميم بن طرفة ان رجلين ادعيا بعيرا فاقام
كل واحد منهما بينة فجعله امير المؤمنين عليه السلام بينهما وبعضها على انه بعد ما تساويا بينهما في الحلف يقرع بينهما من دون ذكر الحلف مثل موثقة سماعة وفي صحيحة
رواية عبد الله بن سنان قيد الاعتماد ما يدل على اعتبار الرضا يمكن تعميم تفصيل الشيخ الجمع بين الاخبار او لحمل المطلقات على مقيداتها وذلك يقتضي ما ذكره في
مقتضى صحيحة ابي بصير في صورة الترجيح بكثرة العدد ايضا سبب الحلف على من بينته اكثر وحملها على الاستحباب والشيخ في مذهب ذلك يقتضي ما حكاية البينة فيما
كانا خارجين وهو بينا في دعوى الباقين ترجيح الاكثر بعد الاعدل والقرعة والحلف مع بعد التساوي ويمكن حملها على صورة كون احدهما ذا اليد كما هو
مورد اول الصحيحين ويرد ذلك على عدم ملاحظة سائر الترجيحات فيما لو كان يد احدهما مختصة كما هو كلام المتاخرين وهو ايضا لا يتم لا ان الا مع نفي وجوب الحلف
على اكثرهم بينة لان الاكثر ان كانت موجبة لقبول البينة فلا حاجة الى اليمين والا فلا وجه لاعتبارها الا ان يقال انها يرجح ترجيح الخصم ان لم يثبت بطلان صاحبها
ويصير القول قول صاحب الاكثر مع اليمين ان كان هو الخارج ويشكل ما بنا فان القاعدة لم يمهد الا ان يحمل الرواية مخصصة للقاعدة ويكون هذا قاعدة تعبدية
كالرجوع الى القرعة والحلف في صورة التساوي وسقط الشهيد في اللمعة حكم الحلف في صورة الاكثر مع الترجيح كليهما بل اكتفى بالقرعة ولعل الظاهر ابن الجنيد
وهو مشكل بالنظر الى الاخبار الكثيرة المعتبرة ثم ان الاقسام المتقدمة في الصورة الاولى من تصديق ذي اليد احدهما او كليهما او انكار جارية هنا ايضا
لعل اطلاقهم هذا التفصيل هنا مبني على الاغماض عن حكم اليد ملاحظتها ونظرهم انما كان الى سائر الترجيحات فبعد ملاحظة تصديق احدهما او كليهما
بسبب تصديق ذي اليد فيجري فيه ما تقدم في هذا الباب المتقدم ما الذي ذكرنا ان الاسقاط او الحال عندهم بين كون اليد لاحتسابه او النظر الى الحقيقة
واما الرابع فالظاهر انه مثل الثالث في الرجوع الى احدهما او ان لم يقيا حلف فيقسم بينهما او يحمل على مقتضى الحلف هذا اذا لم يكن بينة ولو كان لاحدهما
بينة فيقضى له وان كان لهما بينة فيعمل فيه بمقتضى ما تقدم من اعتبار الصحيح في الغصب هكذا ان لم يكن الشئ في يد احد فادعى فيه الخصمان جميعا فكل من
اقام فهو احق به فان اقام كل واحد منهما البينة فان احق المدعيين من عدل شاهداه فان استوى الشهود في العدالة فاكثرهما شهودا يحلف بالله ويدفع اليه
الشئ هكذا ذكره ابي في رسالته الذي هو موافق لعبارة فقه الرضا ولكن في الفقيه رواية اسحاق بن عمار المتقدمة والاولى العمل على تفصيل المتقدم في الصورة الثالثة
واما الخامس فان ادعى احدهما الجميع والاخر النصف مشاعا ولا بينة فالمشهور انهما يقتسمان بعد حلف من يدعي النصف دون الاخر لانه مقر باستحقاقه
واما لو ادعى الاخر النصف متميزا فيقتسمان ذلك النصف المعين نصفين بعد تحالفهما وذلك لان الدعوى في الصورة الاولى متعلقة بكل جزء جزء
الصورة الثانية فانها منحصرة في النصف الذي يدعيه الاخر فيصير حصة من ادعاه الربع وقد اعترض عليه بانه يجري هذا الكلام في الاولى ايضا بعينه لان
النصف المشاع مسلم للمقر له بالعرض فان كل جزء من المشاع فنصفه للمشاع المقر له ويخلو الدعوى بالنصف الاخر فيداعيان فيه فلا بد من التحالف فلا يحصل
مدعي النصف الا الربع ايضا وقد يوجه الشارح بان ثبوت يديهما على العين بالاشاعة يقتضي ان كل جزء يفرض منها يكون في يديهما سواء فكل منهما ذو اليد على
نصف كل جزء فمدعي الكل بالنظر الى ما في يد صاحبه مدعي خارج لا بينة له فالحلف على المدعى المنصف على نفي استحقاق صاحبه المال في يده استقرار النصف كما ذكره الا
فلا وجه للاعتراض اقول ولعل السر في ذلك ملاحظة ما لاحظه اليد على الاشاعة وان كان ما اذا النصف معترفا بعد ما الكيفية الا ان النصف فلعله كمثنا
في هذا النصف بعد التحالف كما في مورد التنصيف لكنا ابطلنا مقتضيه النظر في عنوان الاشاعة ولا وجه لابطاله اذ غاية ما دل عليه اقراره هو سقوط
المطلق عن النصف الاخر لا يمكن التصرف على الاشاعة ايضا وكيف كان فالظاهر انهم لم يذكروا في المسألة خلافا فيما ذكره الشهيد الثاني في الروضة ومع ذلك فالخروج عنه
المشكل وفي المسألة قول اخر لابن الجنيد هو انه يقسم بينهما اثلاثا بناء على العمل بالعول وسيجيء الكلام فيه وكذا فانه بنيه فعلى القول بترجيح بينة الخارج
فالكل لمدعي الكل هذا على المشهور واما على الاشكال المتقدم فثلثة ارباعها لانه داخل بالنسبة الى نصف ما في يد غيره نصف وقد عرفت جوابه وفي
اما على القول بترجيح بينة الداخل فيقسم بينهما نصفين فان الداخل هو مدعي النصف في النصف وبينته لا تطالب فيسقط عنه اليمين فهذا ايضا على

وأما على الاشكال السابق فيحكم بها في الثلثة الارباع ويقرع في الربع الاخر على القول الاخر بتقديم بينة الداخل وأما ان لم يرجح بينة الداخل على بينة
مدعي ... فهي من الاصل ... فهو لمدعي النصف مع يمينه على القول ... كونه داخلا في الجميع فلا يقيد ببينة الاول على القول بتقديم بينة الداخل وعلى تقدير
كما لو لم يكن لهما بينة فيقسم بينهما نصفين مع يمين مدعي النصف وأما على الاشكال السابق من كونه داخلا في الربع على القول بتقديم بينة الداخل يثبت له
جميع النصف ولا يمين عليه على القول به فيثبت له الربع الذي هو في يده ومدعي الكل لان النسبة اليه خارج ويحلف على النصف الذي في يده لانه مدعى
عليه في ذلك هذا كله اذا كان العين في يدهما وأما لو كانت في يد ثالث مصدق لهما ... بمنزلة ... بمنزلة الثالث ... 
مما سبق هنا ... الكل عليه ... في النصف ... بمنزلة ذي اليد والاخر بمنزلة الخارج ويظهر حكمه مما مر في التفصيل المتقدم
من تحليف ... ومراتبه على تقدير النكول وتحليف احد المتداعيين للاخر وغير ذلك وكذا يظهر الحال لو اقام احدهما او كلاهما البينة من الاحكام
السابقة من تقديم بينة الداخل او الخارج وغير ذلك ولو وصلت ... لم يحلفهما ... ان لم يكن لهما بينة او كان لاحدهما بينة فيحكم بها
بها ... فالتنصيف ... في النصف الاخر فيجري فيه الحكم السابق في الخارجين من ترجيح الاعدل فالاكثر فالقرعة
لمن خرج القرعة ... حلف الاخر وان نكلا قسم بينهما ... الكل ثلثة ارباع والاخر الربع ويلزم ابن الجنيد على السابق البناء على الاقتسام على
طريق العول على حسب ... للمتنازع فيه ... يدعيه مدعي الكل ... الجمع بين ... مدعي النصف اذا ... مرجح
البينة ... على القول ... والثلث لمدعي النصف كقسمة الديان في
مال المفلس ... يدعيه كل منهما ... مدعي النصف ... مدعي
الكل بلا منازع كما ذكر ... الكل كله ومدعي النصف نصفه ... احد المدعيين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين ثلاثا ... 
بان مدعي الكل ... النصف ... وهو كاف ان كان النزاع ... **منهاج** ... ان تعدد التاريخ من المرجحات في
مقام تعارض البينات في الملك فيحصل الترجيح للتقديم والاقدمية **ولا** بد من تخصيص الطالب في تقديم ... **وهي** ان ... لا يسمع الشهادة بالملك
القديم حتى يضم اليه ... الآن ولا اعلم له مزيلا ... ان يضم ... ولا ادري ازال ملكه عنه ام لا ... لا يشترط الضميمة ... 
لشك ... في المسألة ... كلام ... كان ... هو ... فان الشهادة هو اخبار
جازم عن حق لازم للغير والمطلوب اثبات الحق الآن ... اما قوله كان له بالامس ... بكونه له في الامس وهو ... مستلزم ... 
بل يجامع ... الاستصحاب ... انما ... الحكم السابق ... ولا ... 
يكون لازم نفس الخبر به من جهة الاستصحاب **والذي** يمكن استناده الى البينة وهو العلم الحاصل له بكونه ملكا ... الظن الحاصل ... من جهة الاستصحاب
لا الظن الحاصل للغير من جهة حصول الملك ... الاستصحاب **وبالجملة** ... كان ... الشاهد بالملك ... العادية
نقل الملك ... لا يطلع عليه ... من الاموات ... الشاهد ... 
ما كان ... اليوم ... البينة ... فليس ذلك الا الاجل الاستصحاب مما لا ينبغي ان يذكر فيه **وقد**
... بعض ... الاجل ما ... اشتراط ... الشهادة ... الاخبار ... يكون عنده
الظهر ... **وعلى** ما ... في الكلمات والاخبار ... على كون الاصل ... الظن ... **ومما** يحصل ...
فيها ... الآن ... الشهيد ... في القواعد ... ذكر الشاهد السبب في الشهادة ... الترجيح ... يكون
... ذكر السبب في الشهادة ... الاستصحاب وان كان في الحقيقة مستندا الى
الاستصحاب وكذا الوصية ... الاستصحاب من اسباب ... فكيف ... ذكر الاستصحاب ان قلت ...
لو ... الحلف ... 
... الشاهد ... الاستفاضة ... في كثير من الصور كالشهادة ... 
ان يكون ... الدين ... البيع ... الشهادة ... في هذه الصورة ... الاستصحاب ... الشهادة
على ... مع القطع ... وكذا الشهادة على الاقرار ... الزمان ... اما الشهادة بالوصف فان ...
بينة ... القطع **ويدل** عليه ... في هذه الشهادة بالملك القديم ... ولا اعلم مزيلا ... اليقين **و**سمع ...
... القواعد ... الفرق بين ... الاستصحاب ... الشهيد ... الانكار

فيحلف كل ... على ... في ...
منازع
المال
... لم ...
اعلان ... الشهادة على الاستصحاب
لان الشرع جعل الاستفاضة

المدعا ولنفى قوله لا ادري وقال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في فروع الاستصحاب ومنها ما اذا ادعى عينا فشهدت له بينة بالملك في وقت سابق
وانه كان ملكه ففي قبولها وجهان من ان ثبوت الملك سابقا يوجب استصحابه وبه يحصل الغرض منها ومن منافاة الشهادة للملك في الحال والدعوى في الحال كون
الشاهد وان كان الان ملكا لغيره مع علم الشاهد به وقد عرفت ان المتأخرون والاصح قبولها اشتراط انتزاع العين الان ولا نعلم له مزيلا ينبغي احتمال جوازها
غير المشهود له ظاهرا وعلى القاعدة يجوز للشاهد ان يشهد باستمرار الملك الى الان حيث لا يعلم له مزيلا فقد حكموا بانه لو قال لا ادري زال ام لا لم تقبل
وينبغي على الفرق بينه وبين السابق لانتفاء المانع المذكور مع الحكم بالاستصحاب واما الفرق بين الصيغتين بان الثانية تشتمل على تردد مع اشتراط الجزم
في الشهادة بخلاف الاولى فيما لا يجدي لحصول الجزم فيهما باصل الملك والشك في استمراره لا يزول بكونه لا يعلم المزيل والاستصحاب يجري فيهما قلت
الحاصل ان جواز اعتماد الشاهد على الظن الحاصل له من جهة الاستصحاب مما لا خلاف فيه ولا اشكال بل لعله من الاخبار المعتبرة والحرج وانسداد باب
القضاء ونفع النزاع لكن الدليل انما قام على حجية ما شهد به على علمه او فرض حصول ظنه الحاصل له بسبب الاستصحاب لا يجوز كون المخبر به مما يمكن حصول
الظن به في الجملة من جهة الاستصحاب وامكان الحصول في الجملة لا يستلزم فعلية حصوله للشاهد حين الاخبار فقد يكون على ظن نفسه بعلمه سابقا وبانه لو لحقه
سنوح ساتر او وجود امارات تفيد الظن بخلافه او قد يحصل سوانح يتزلزل لاجلها ذلك الظن ويصير شكا او وهما فح لا يمكنه الاخبار الا بالعلم ولا بالظن بالظن
الحاصل للحاكم او غيره لبقاء المخبر به على حاله من نفس الظن بالبينة فان قيل بان الحاكم يجوز له العمل بالظن الشرعي كما يجوز العمل بيقينه كان لهذا وجه وهو
كما ترى ولذلك فرقوا بين قوله لا اعلم له مزيلا وقوله لا ادري ازال ملكه ام لا لان الاول قد يفيد الظن بعلم البقاء وقد يفيد انه ظن البقاء عند ما
الثاني فانما يفيد الشك حين بقاء الظن ومن هنا يظهر سر القول بتقديم اليد الحالية على البينة السابقة بالملك او باليد كما لو كان في يد احد دار
وادعى غيره انها له واقام بينة على انها كانت في الامس في يده او ملكا له ولعل للعلامة على قولين كلاهما للشيخ في كل واحد من المبسوط والخلاف من جهة ان
اليد ظاهرها الملك الان ولا يدفعها اليد السابقة والملك السابق لاحتمال كونها بجائز او ضعيفة في اليد وانتقالها الى الغير بعد الامس والملك
ومن مطابقة الدعوى والشهادة اذ الدعوى بالملك الحالي والشهادة متعلقة بالسابق ولو قيل بتحقق السابق ولو قيل ان ثبوته في الماضي يوجب استصحابه
الى الان منع بان اليد الحاضرة الظاهرة في الملك معارضة وان لم الاستدلال خصوصا في اليد لانقطاعها لسائر جهاتها اليد الحاضرة ان كانت
دليل الملك والسابقة المستصحب نوع الملك المستصحب اولى لان تشاركهما في الدلالة على الملك الان وانفرادها بالزمن السابق فيكون ارجح
الاستصحاب يوجب المطابقة بين الدعوى والشهادة هكذا ذكروا الاستدلال للقولين والاظهر عندي القول الاول ولا فرق بين ان يكون البينة شاهدة
على اليد او الملك المطلق او السبب مثل الشراء او الانتاج او غيرهما وقد ظهر وجهه مما مر واحتمال كون اليد الثانية ايضا السابقة او غيرها مع بقائها
على حالها فان المقصود الاصلي من اعمال اليد هو البقاء فاعمالها على ما فيها وعدم جواز منعها من التصرفات كيف شاء بحيث لو احتمال الغصب او العارية او
غيرها فيحكم عليها بما يحكم على يد المالك لا انه ليس هذا معنى الحكم بانها ملك حالا كما في الشهادة فلابد ان يكون على الملكية نحو يمكن ان يدفع هذا بان اليد
الحاضرة والاخرى منافاة بين اليدين ويحكم على الساكنين بحسب فعلهما وعدم جواز منع يديهما من التصرفات في الحالين ولما انقطع الحال الاولى بقي بحال
الثانية فلا يعارض اليد الحالية التي يجب ابقاء حكمها واجرى حكم الملك على ما فيها اليد المنقطعة المحكوم عليها في ذلك بما دامت باقية على حالها و
اما الملك السابق فهو وان كان يمكن استصحابه لكن لم يستصحب البينة كما هو المفروض لانها انما شهدت على الملك في الوقت الخاص وكون الشيء مما يمكن
حصول الظن به بسبب وجوده في الان الاول لا يوجب حصول الظن بالبينة مطلقا واقصى ما يمكن استناده الى البينة والاعتماد على ما افادته هو ظن الحاكم
من الاستصحاب الظاهر عنده والمفروض عدمه فليس هنا من جهة البينة شيء لا شهادة بينة على الملك الحالي ولا استناد الظن الحاصل من الاستصحاب
عندهم ليثبت عليه الحكم الحالي بسبب شهادة نعم لو جاز للحاكم العمل بما يظهر عنده من الاستصحاب الجائز ذلك لاذا لم يحصل الظن اقوى منه من اليد
وكلاهما في مقام المنع فان مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه مع انه محل اشكال وخلاف فانما يدل على جواز العمل بالعلم القطعي او الحكم لا بمطلق الظن وكذا
كون الظن الحاصل من الاستصحاب اقوى من الظن الحاصل باليد محل المنع بل هذا اقوى وهو مقتضى الجمع بين البينتين والدعوتين ايضا ومن ذلك
ظهر بطلان ما ذكروه من تشاركهما في الدلالة على الملك الحالي وانفرادها بالزمن السابق لما عرفت من ان الملك اما ان كان باليد فظاهر واما في الملك فلان الشاك
ليس من جهة البينة وان كانت البينة علة لحصوله وهو علة الامكان فهو للشاك بسبب استصحاب او فيما بينه الى الان قال في تمهيد القواعد بعد الكلام
السابق ويتفرع عليه ايضا لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس فهل هو كما لو قال للمقر بذلك ابتداء او قيل لا يؤخذ به كما لو قامت بينة انه كان ملكه بالامس
والاقوى انه يؤخذ كما لو شهدت البينة انه اقر امس والفرق على هذا بين ان يقول كان ملكه بالامس وبين ان تقوم البينة بذلك ان الاقرار لا يكون الا عن
تحقيق والشاهد قد يخمن تخمينا واستند الشهادة الى تخمين بانه كالعوض لكان شراء من سنة والامس قبلت ثم قال وعنها لو شهد بملك العين ...

علما بالاستصحاب كما اذا ابيضت داية لا يعلم له مزيلا م

بغير

فكما ان المجتهد قد يرجع الظاهر على الاصل ويقطع الاستصحاب بسبب ظهور خلافه والظهور قد يقطع ... وجه الحجية فكذلك الشاهد م

بلا مقابلة م

بمثل ما يحكم عليها م

النجاسة م

في بيان الفرق بين ان يقول كان ملكه بالامس وبين ان تقوم البينة بذلك

الحاضر فهو ترجيح لها وهو انما لان يدها اخذ نفي الملك السابق فاذا حل الاستصحاب فيها من الملك حالية اليد الاول فقد كما لو شهدت البينة لاحدهما بالملك
وللاخر باليد في الحال انتهى هذا كله اذا لم تشهد البينة السابقة على نفي اليد اللاحقة فان شهد على انها اخذها من السابق او استاجرها او نحو ذلك
فيترجح بلا اشكال **شرح** ان العلامة ره قال في القواعد ولو قالت البينة اعتقد انه ملكه بمجرد الاستصحاب ففي القبول اشكال اما لو شهد بانه اقر له
بالامس ثبت الاقرار واستصحب موجبه وان لم يتعرض الشاهد للملك الحالي ولو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يده لانه مخبر عن تحقيق
بخلاف الشاهد فانه يخبر عن تخمين وكذا لو سمع من الشاهد انه قال هو ملكه بالامس اشتريته من المدعى عليه بالامس او اقر له المدعى عليه بالامس لانه استند الى
تحقيق **أقول اما** الاشكال في الاشكال على مجرد الاستصحاب فلعله ناظر الى عدم حصول الظن به بل ليس هذا الى قابلية انتهاء الحكم وامكان انتقاله عن ملكه
بالملك في الان الاول بعد لا يستصحبه الشاهد ولا يدعي ملكه اليوم لم يحصل بعد البقاء الملك مثل بقائه في ... بلا مانع سيما على
كون ذي اليد اللاحقة مما يظن كونه بوجه شرعي فان البقاء في هذا مع حالة الملك السابق لا يفيد نفس الملك اللازم تحصيل الحاصل وقد يستفيد ترجيح
يوجب الشك في طرفي الزوال والبقاء بل قد يحصل الظن بالزوال كما لو انخلع ... وكان ذو اليد ممن يظن ... ونحو ذلك فلا يبقى حينئذ
الا مجرد الاستصحاب التعبدي عند حصول اليقين بخلاف الحكم السابق الموجب لامكان انحصاره **واما** ان اراد بان الشهادة من جهة تقطنه الحاصل الاستصحابي
وجه الاشكال يظهر بان ذلك يعتمد عند الشهادة ما انتزع من لفظها وعند الشهادة الان ... ذلك ... الجزم في الشهادة انما هو اخبار جازم **وفيه** ان
المراد بالاخبار الجازم هو ما يجوز له الاخبار الجازم ولو كان بالظن لا الجزم الواقعي الا ان المانع الاعتماد على الاستصحاب مطلقا هو هذا خلاف **واما** ترجيح لتعين
على اليد في صورة الشهادة على اقراره بالامس فلان الشهادة على ما يتقوى بانقطاع يد ذي اليد عنه على فرض صدقه فيصير استصحابا اقوى من استصحاب الشهادة
على الملك لانه لا يحصل معه الا الظن بانقطاع اليد **واما** في صورة اقرار المدعى عليه فالامر اوضح لكون الاستصحاب ناشيا من امر موجب للقطع حجة
ومفيد لانقطاع اليد عنه فما يكون خصمه يقبل بل يوجب ذلك امر ذي اليد بكونه مدعيا وظيفته الاثبات بخلاف شهادة الشاهد فانه لما كان لها
مبنيا على الظن مثل اليد والاشتراء من ذي اليد ونحو ذلك في الاستصحاب هنا اقل من ان يظن ... الظن في اقل ... ذلك ظن في القطع فهو اقوى وتظهر
منه قوة الصورة الاخيرة **و**بالجملة المدار في الترجيح بين الامارات الشرعية الصورية من البينة والاقرار والبينة على الاقرار ونحوها على ما يوجب الترجيح من جهة
قوة الظن وضعفه **اذا** عرفت هذا **فرجع** الى اصل المسئلة **و**نقول اذا تعارضت البينتان في الملك فالمشهور تحصيل الترجيح بالقديم والاقدم
كما لو قال احد البينتين انه ملكه الان ومذ سنة والاخرى انه ملكه منذ سنتين لانهما اشتركا في الوقت المشترك بينهما وسقطتا فيه وبقي
الشهادة المختصة بالمتقدم سالمة عن المعارض في حصول الوقت المشترك ... وجها في الزمان المختص به بغير معارض وثبتت بحكم الاستصحاب **و**رد
بان مجرد التقديم لا ينفع ... لان الشهادة القديمة على الملك الان تنفي الشهادة الحالية فلا يتم **و**ثمرة الشهادة السابقة انما تظهر بسبب اتصالها
بالان والا فلا ينفع الشهادة بذي التقدم كما مر والمفروض بطلانه حال اتصالها بالان بسبب معارضتها بالشهادة الحالية **هذا** اذا كان الشهادة القديمة
بعنوان الاستمرار بان يقول انه ملكه الى الان مثلا **و**اما لو لم يتصل شهادتها بالان فانه يشهد بانه ملكه في اول العام السابق مثلا والاخرى بانه ملكه الان مثلا
فالامر اوضح كما تقدم **أقول** والكلام في صورة عدم الاتصال واضح لما تقدم **و**اما في صورة الاتصال فيمكن ان يقال ان المرجح للبينة هو نفس الملك ...
مثبتة الشيء بالاستقلال حتى في مجموع الاستمرار فلو ... بما يفصل هنا بانه لو صرح بينة القديم والاقدم بالملكية الحالية مثل ان يقول ... لا ادري
الا انه لم ... ولا اعلم له مزيلا فالترجيح للحادث لعدم ... حمله على الجهل وعدم المنافاة فيجب اعمال الحادث ولو صرح بها فيقع التعارض ويرجح القديم ... اشكال
فيه ومراده بالاشكال هو ما ذكرنا سابقا في الرد **أقول** ما ذكره حسن في الصورتين الاوليين **و**اما في الصورة الاخيرة فيمكن دفعه بمنع الاجمال في
منطق الشهادة فالباعث هو الظن الاستصحابي وهو معتبر عند الشرع كما اشرنا سابقا فلا يضر قوله ولا اعلم له مزيلا في كون ذلك بينة تفصيلية والتعارض انما هو
بين البينات المعتبرة شرعا ... المختلفة ... **بعد العمر** يمكن القول بان ظاهر الدليل الترجيح بها او تخصيصها اليد من الترجيحات ...
ايضا ... وانه يجب الحكم بالاخر ولا يجوز العمل بالاول **شرح** ان الشهيد الثاني ره قال في المسالك ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان المتنازع في يد
احدهما او في يد ثالث ... فان كانت بينة الداخل اسبق تاريخا ... وان كانت بينة الخارج اسبق تاريخا فان لم يجعل سبق التاريخ
مرجحا حكم بينة الداخل وان جعلنا المرجح ... الاول ترجيح اليد لان البينتين متساويتان في اثبات الملك في الحال فيبقى ... من احد
الطرفين اليد ومن الاخر اثبات الملك السابق واليد اقوى من الشهادة على الملك السابق ولهذا لا تزال بها والثاني ترجيح السبق لان مع احدهما ترجيحا من
البينة ومع الاخر ترجيحا من جهة اليد والبينة مقدمة على اليد فكذا الترجيح من جهتها مقدم على الترجيح من جهة اليد والثالث انهما يتساويان لتعارض
**وفيه** ان فرض المسئلة فيما ذكره فظاهر بل يشمل جميع الصور وايضا ان ما ذكره من التفصيل انما يجري على القول بترجيح بينة الداخل **و**هو خلاف ...

ثابتا **أقول** ويمكن ان يكون مراده ان اطلاق القول بتقديم سبق التاريخ وترجيحه على الحادث انما يجري في صورة كون العين في يد ثالث او في يدهما او
لم يكن عليه يد لاحد واما لو كان في يد احدهما فلما لم يتعرض على القول بترجيح بينة الخارج لانهم يعتمدون في المسألة على الحديث المستفيض وهو ينفي اعتبارها
ويسقطها عن الاعتبار اصلا فلا معنى لملاحظة الترجيح في جانب بينة الداخل حتى الكلام فيه على ترجيح بينة الداخل وفرض ما ذكر على الفرض المحكي عن
الاول من الوجوه الثلاثة هو المعتمد والوجهان الاخيران ضعيفان لما ليس في المسألة الفرض المذكور في المسألة الا انه لا يمكن الفرض الا في ذلك فتعين ... وعليه
ذلك ايضا لو بني على ترجيح بينة الخارج على الحديث المستفيض لما ... على ترجيح التأسيس على التأكيد مثلا لا يمكن اجراء الكلام على القول بترجيح بينة الخارج
**و** الحق انه ترجيح ايضا الترجيح لبينة الداخل وان سبق التاريخ في بينة الخارج او تساويا في اليد **منهاج** لو شهدت البينة بالملك المطلق والبينة باليد فالترجيح
لبينة الملك لاحتمال اليد العارية والاجارة وغيرهما **و** لا فرق بين تقديم التاريخ وتأخره **و** استشكل في الكفاية بجواز ان يكون مستند شهادة الملك هو اليد
فلا يزيد على الشهادة باليد **و** هو ضعيف لان بناء الشهادة على مجرد اليد في غاية الندرة مع الاشكال في جوازه كما يأتي بل الغالب الشائع انضمام سائر القرائن
المفيدة للعلم او الظن القوي **و** كيف كان فلا ريب في ترجيح الشهادة بالملك واما لو شهدت البينة بالملك المستند الى سبب مثل الاشتراء والانتاج والبينة بالتصرف
تصرف الملاك من البناء والهدم والبيع وغيرها فكذلك ايضا لاحتمال التصرف من الوكيل وغيره وصرح به المسالك **و** قال المحقق الاردبيلي ره ولا يخفى
ان هذا الدليل يدل على تقديم بينة الملك المطلق من غير ذكر السبب على بينة التصرف وذلك غير بعيد ولكن يقيد بالسبب بعيد ذلك انتهى **و**
استشكل في الكفاية بان الاشتراء ان كان من غير ذي اليد فلا يدل على المطلوب وان كان من ذي اليد او التصرف فيرجع الى اليد او التصرف فلا يرجح على الشهادة
باليد او التصرف **و** هذا الاشكال ايضا ضعيف فان ظاهر اثبات الملك بسبب في السبب وهو البيع لا ينافي ضعفه فيما بين ذلك فان البيع الذي ... او
كان حاصلا من ذي اليد فلا ريب في ترتب حكم الملك عليه وهو قطعي بخلاف دلالة اليد المجردة على الملك **و** بالجملة فلا ريب في كون الاقوى دلالة على الملك
كونه في يده بعد **و** نظير ذلك ان الحاكم قد يبني حكمه في المسألة على ظن ضعيف حاصل من الدليل الظني وبعد حكمه لا يجوز نقضه قطعا ويفيد حكمه القطع
بمؤداه **منهاج** لا خلاف بينهم في تحقق التعارض بين الرجلين العدلين ومثلهما فيما بينهما او بين الرجل والمرأتين لكون كل منهما حجة شرعية ولا مرجح بينهما واما
الشاهد واليمين فلا يعارض شيئا منهما عند هم لضعفه من جهة وقوع الخلاف في كونه مثبتا ومن جهة ان الحالف يثبت بنفسه بخلاف الشاهدين والشاهد
والمرأتين فانهما يصدقان غيرهما او ذلك مرجح قوي وقد نقل عن الشيخ قول بالتعارض والقرعة بينهما او بعضهم نفي القول صريحا ونسب الى المحقق انه يحتمل
التعيين ولذلك لم يختلف العلماء في فهمه **و** كيف كان فلا مناص عما هو المعروف من مذهب الاصحاب **منهاج** لو ادعيا ابنا نعم وادعا كل منهما بينة فان كان
مع احدهما مرجح عمل به وان لم يكن هناك مرجح بان يكونا خارجين مثلا ولم يتصف احدهما بمرجح او كانا من اليمين ايضا فيرجع بينهما بالقرعة وتعطيل الحكم بعد تعذر
تعيينهما او ردها الى الكل او مشكل ولعل نظير القسمة بينهما كما يظهر في الاموال ويؤيده مرسلة داود بن ابي يزيد العطار عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهود فشهدوا ان هذه المرأة امرأة فلان وجاء اخرون فشهدوا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود وعدلوا قال يقرع بين الشهود فمن
خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها ولا دلالة في الرواية على اليمين ولا تعرض فيها لدعوى الزوج ولا بد ان يحمل على ذلك كما اشار اليه المحقق الاردبيلي ره
قال ويمكن التفصيل بان المرأة ان صدقت احدهما او يمكن فيمكن ترجيح من صدقته ومع تكاذبها او ضعفهما ... الى الاول يعني القرعة ولكن في صورة الانكار
والحكم للمنكر منهما ينبغي ان يكون لها ان تكن في الواقع زوجة تمنع من تفسيخها او بين اخذ وان كان الحاكم يحكم عليها بحسب الشرع بالامتثال والزوجية
وهو خلاف لما كثير ما منع ولعل ما قلناه ان المقصود مما سيأتي فيه نكول مما اشار اليه اختلاف الشيخ في الاقوال فان الحاصل هو هنا بعد القرعة لحكم الشرع هنا
نعم امكان القسمة بينهما بعد نكولهما **المطلب السادس** في القسمة وهو تمييز احد النصيبين بل تعيين حصة احدهما عن الآخر وليست عند نابيع ولا صلح
لا ضيرها خلافا لكثير من العامة فجعلوها بيعا اما مطلقا او اذا كانت تراضيا على الخلاف نظرا الى ان كل جزء بعوض مشترك بينهما تخصيص كل واحد بجزء معين
واز الملك الاخر عنه بعوض ما فيه عنده وهو ملكه في الجزء الآخر على جهة التراضي مقتضى البيع **و** فيه اولا منع لزوم المعاوضة مطلقا كما سيجيء بيانه وثانيا
ان البيع يحتاج الى صيغة معلومة بخلافها وثالثا الاجبار يدخل القسمة ويعتد احد النصيبين نصيبا الا من اذا تساوى السهمان واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات **و** يظهر الثمرة في الشفعة وخيار المجلس وقسمة الوقف من الطلق وغير ذلك فالقسمة امر مستقل يوجب تمييز الشركاء بحصصهم وشرعيتها ثابتة بالاجماع
بل الضرورة ونص الكتاب لقوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى الآية والسنة كقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم وفعل النبي صلى الله عليه وآله في تقسيم خيبر و
تقسيم الغنائم بين الغانمين وفعل علي عليه السلام في نصيب عبد الله بن يحيى فسماه ان الحاجة والضرورة تدعو اليها لتضرر الشركاء او بعضهم بالشركة
او يريد الاستبداد بالتصرف **منهاج** قالوا يستحب للامام ان ينصب قاسما يقسم من بيت المال وللمفيد عندنا انه يستحب للحاكم والاولى في
في البحث عن احكام الامام عليه السلام **و** الظاهر ان الامر في نصب ذلك لما دل نصوصا على نيابة الحاكم عن الامام والتأسي بفعل علي عليه السلام حيث نصب

في انه يستحب للامام ان ينصب قاسما

بن يحيى كان يعطى عنه ولان فيها اشتغال البرية بامور المسلمين فهو نائب عن بيت المال الذي هو من مصالح المسلمين ولعل علي عليه السلام ان ذكر
هنا لبيان انه ليس على المتقاسمين فان استأجروه باجرة معينة في عقد واحد ولم يعينوا نصيب كل واحد فهو توزع على الحصص لانها من مؤنات الملك
فيكون في مقابلة العمل وهو اكثر في النصيب الاكثر كالكيل والوزن والذرع وغيرها وكذا اذا استأجروه باجرة فاسدة وجب عليهم اجرة المثل وهناك قيل توزع
هو تقسيم على الرؤوس لان العمل في الحساب والمساحة يقع لهم جميعا وقد يكون في الاقل اغمض لدقته فلا النصيب يوجب كثرة العمل لانها تقع بحسب اقل الاجزاء فان لم
بزيادة الاجرة فيه فلا اقل من التساوي والاول اصح لان كثرة امر يحتمل الاحتياج الى القسمة لتمييز الحقوق فما يوجبه لا اقل من زيادة العمل او التعرض فيشترك
الاحتياج في تحصيل القسمين بين الاقل والاكثر فيتوزع العمل في نفس الحصة ولا ريب ان في الاكثر ازيد وان عينوا في العقد نصيب كل واحد فلا اشكال
بل ان يقولوا استاجرناك لتقسم بيننا ملكنا على ان يكون على فلان كذا وعلى فلان كذا او عينوا وكيلا استاجره لهم كذلك وان فرض ترتب عقود بان يعقد احدهم معه
يكون له كذا في افراز نصيبه ثم الآخر هكذا وهكذا فلا يصح الاول لعدم جواز التصرف في مال الغير الا باذنه فلا يحتاج الى دفع ما يرد عليه من الاشكال
من انه اذا وجب عليه بالعقد الاول افراز نصيب احد الشريكين عن الآخر فلا ينفك ذلك عن افراز نصيب الآخر فيكون العقد للآخر واردا على ما وجب عليه
فلا يصح ولما سمع اذن الآخر فيصح الاول ولا يرد الاشكال كما اشترط في النصوص من قبل الامام التكليف والايمان والعدالة لحصول الوثوق بغير المكلف كما
هو ظاهر وكذا لغير المؤمن والفاسق ولان القاسم بمنزلة الحاكم فلا بد من جواز الاعتماد عليه والركون اليه ولا يجوز الركون الى الظالم والكافرون هم الظالمون ولا
الاعتماد على من لا اعتماد عليه في الباب والتثبت لا يلتفت اليه و ذلك من جملة القوانين والضوابط الكلية كالمفتي وامام الجماعة وغير ذلك فيما يقتضي
سد طرق الفساد والاحتراز عما يوجبه وهو لا يتم الا بجعل القاعدة مطردة ولذلك لا نقول باشتراط العدالة فيما تراضى به الشريكان فيكفي الفاسق
الصبي المميز بل الكافر على الاظهر لانه بمنزلة الوكيل والناس مسلطون على اموالهم كيف ارادوا [illegible] الا انه ركون الى الظالم الضعيف ولا يشترط الحرية في منصوب
الحاكم عندهم فيجوز للعبد اذا اذن له المولى وجوازه في غيره اظهر واوضح ويشترط فيه معرفة الحساب بل قيل وبالتقويم لان فيهما لابد منهما [illegible]
بكل نوع معرفة الفقه [illegible] الحاكم واما اعتبار التعدد فقال في المسالك القسمة ان اشتملت على رد فلا اشكال في اعتبار التعدد في القاسم حيث لا يتراضى الشريكان
بالواحد لان الصادق يشترط في المقوم مطلقا من حيث انها شهادة وان لم تشتمل على رد فهل يجزي قاسم واحد بعد نصب الحاكم يجري مجرى [illegible] ولعدم الا بد من
كنصب الشاهد مذهب الاصحاب هو الاول لانه قائم مقام الحاكم ويؤيده ما سبق من نصب علي عليه السلام قاسما واحدا وانما اعتبر بعض العامة اثنين ترجيحا
الشاهد حيث انه لا يشتمل على جميع اوصاف الحاكم انتهى اقول والظاهر ان المراد بالرد ما يحتاج الى ضم شيء الى احد الاجزاء من الخارج او جعل الشيء
بسبب القيمة وان تفاوت الاجزاء بحسب الحكم مع [illegible] كما صرح به المحقق الاردبيلي ره واما ما بقي من الاشكال في اعتبار الصلاح وعدم [illegible]
في غيره فهو محل نظر حتى يحكم التحقيق او يجد في ذلك وقد فصلت المقال في القوانين و حاصل ما حررنا هنا ان المقوم والطبيب المخبر عن المرض [illegible]
للتيمم والفطر والمخبر عن اثبات اللحوم [illegible] وامثال ذلك لا يخلو من الرواية ولا من الشهادة ومن جملتها [illegible] بل اخبار [illegible]
ما اتفقا [illegible] الامر بحسب [illegible] كالمفتي والحاكم والمدار فيه على الظن الاجتهادي وقد يحصل بالواحد والاجماع والاية وغيرها دلت على كفاية الواحد في
المقوم هنا في الجملة [illegible] خبر الواحد [illegible] واما المذكور انه يشكل ادراجها في الادلة خبر الواحد كما حققناه [illegible]
لعدم انطباق [illegible] عليه فلا فرق في القاسم بين ما احتاج الى التقويم او لا و الحاصل ان الامام ان كان نصب القاسم [illegible] الناس اليه فلا بد ان يكون عدلا
معتمدا لان الاعتماد يحصل في التقويم ايضا و ما ذكروه في وجه الكفاية بالواحد فيما لا يحتاج الى التقويم من انه منصوب الحاكم وهو يجري في المحتاج الى التقويم
و ما الذي اخرج ذلك عن الشهادة وادخل الآخر فيه وان قلت ان التقويم اخبار عن حق لازم للغير [illegible] في غير المحتاج فانه يشمل المحتاج [illegible] اذا
لم يكن فيه رد من الخارج فان قلت في غير المحتاج الاعتماد على اطلاع الشركاء بخلاف صورة التقويم فانه [illegible] يحكم القاسم قلت نعم لا احتياج الى [illegible]
ونصب مثل [illegible] هو لاجل اعتماد الشركاء بقوله وان لم يحضروا [illegible] على كيفية القسمة والاعتماد لا بد ان يكون من جهة اخبار العدل فالامر فيهما سواء
واما من جهة الشهادة فكذلك مع ان التقسيم يحتاج الى الكيل او الوزن او الذرع غالبا وكلها يتفاوت بتفاوت الاشخاص والاحوال والاجناس وكذا [illegible]
وتمييز الجيد والردي في التعديل وغير ذلك فلا بد في الكل من الوثوق والاعتماد و اما نصب علي عليه السلام قاسما واحدا فهو حكاية [illegible] ولم ينقل انه كان
تقسيم غير المحتاج الى التقويم و هو ظاهر العنوان [illegible] في فصل [illegible] الا ان حق القسمة هو تمييز الحقوق والتقويم شيء آخر فالقاسم غير المقوم
ان امكن اجتماعهما في شخص واحد [illegible] اطلاق الاصحاب في القاسم غير المقوم [illegible] ولكن الشان في تمام [illegible]
ومعرفة تغيرها و الحاصل ان بناء الامر على الشهادة او الاخبار في القسمة في غير المحتاج الى التقويم [illegible] لكونه انسب بالشهادة من
المحتاج لكونه عمليا دون المحتاج لكونه علميا [illegible] وان بناء الامر على انه بمنزلة حكم الحاكم فيكفي الواحد كاشفا فلا فرق مع ان المحتاج اولى

في بيان شرائط القاسم

في انه لا بد في القاسم [illegible] المقوم والطبيب

عن غيره لكونه مبنيا على الظن وان بينا ان الامر لما لم يكن الخبر في غير المقام بمنزلة الخبر عن نفس الامر والواقع فيكفي فيه الواحد وقد لا يكفي فانه اخبار
عن موافقة القيمة لنفس الامر وهو ليس بخبر حتى يكفي فيه الواحد فقيل ان المقوم شاهد فلا يكفي فيه الواحد قال فان قلت فلا يقبل فيخرج بالدليل من الاجماع
وغيرها بخلاف ما نحن فيه فان الاصل فيه عدم الحجية الا ما كان حسا او عن عدلين في حجية الاجماع بخلاف الواحد قلت هذا الكلام له وجه لكن
يرد فيه انه لا دليل على وجوب الاحتياط والاصل يدفع بالظن وذلك يجري في كل تقويم فقول الشهيد مثلا يجب في تقويم خروج المبيع معيبا بعد القبض او الاكثر
يبنى على تفاوت القيمة يضر فيه ما هو القيمة في نفس الامر واذا اشتد العلم بما هو قيمته في نفس الامر فيكتفى فيه بالظن كالعدالة وغيرها ومناط الظن هو حصوله
ولا دليل على وجوب اعتبار مرتبة من مراتبه بالخصوص الا ان يقال المراد هو الظن المطلق فلا دليل على وجوب المقومين بالخصوص والا فلم يصل المراد هو الظن مطلقا
كل الكلام في تقسيم مختلف الاجزاء اذا احتاج الى القيمة فقول الشيخ لعل التعديل بالقيمة ويفرع ويقتضي الاكتفاء بالقيمة الظنية بعد انسداد باب العلم والواقع
وهو يحصل بالواحد ايضا مع ان هذا الكلام لا يوافق ما ذكره من انه لاجل انه شهادة والحاصل ان المراد ان كان ان الاجماع منعقد على اشتراط
المقومين بالخصوص فلا كلام فيه ولكن الكلام في ثبوت الاجماع كلية وان كان قبول المقوم الواحد من غير وضوح منه ينتج الاصل فيه ايضا انه ان كان
المراد الاجماع تسليمه فيه مع كلام وان كان من جهة كونه شهادة ففيه ايضا ما مر من المنع ويشهد بان مرادهم ليس الاجماع على الخصوص وتعيد العدالة
لما لم يحب الشهادة في التقويم الاردبيلي حيث قال ولعل دليله قولهم ان التقويم لا بد من مقومين عدلين فانها حجة شرعية غالبا الاعتبر ولانه لا يحصل الوثوق
وامثال ذلك بحيث يشعر بانه لا يقبل عدلين فان تعليله بانها حجة شرعية غالبا الاعتبر اشارة الى كونه شهادة كما لا يخفى ولا غلبة الا بها انما يتوقف فيه ما لم
قوله انه لا يحصل الوثوق الا بقول عدلين فيه منع ظاهر اذ لا نسلم الحصول الوثوق بالعدل الواحد وكثيرا ما يتخلف عن العدلين ايضا واعتبار الظن الاقوى لا
دليل عليه فان الرتبة لا دليل على كون ذلك شهادة فالمعتبر هو مجرد الظن لا الخصوص كون ذلك شهادة من قول عدلين ومما يضعف البناء على الشهادة في المسألة دعوى كون
ذلك اجماعيا مع ظهور ذلك في كلامهم في المسألة بالخصوص مع انه لا فرق بينهما في الحقيقة ويجوز القسمة جزما انه ليس شهادة قال الشيخ في الاحوط اعتبار اثنين اقتضى
فمنهاج المعروف من مذهب الاصحاب ان قسمة قاسم الامام تمضي بنفس القرعة ولا يشترط رضا الشريكين بعد ذلك واختلفوا فيه في غيره والظاهر انه لا كلام
في جواز تصرف كل منهما فيما وصل اليه بالقرعة وبالتراضي عن التشاح بعد القرعة لانه اكل مال الغير بطيب نفسه وتصرف في مال نفسه والناس مسلطون على
اموالهم انما الاشكال في ان التمليك بمعنى اللزوم هل يحتاج الى الرضا بعد القرعة او يكون التراضي قبل القرعة ايضا كافيا فلنقدم هنا الكلام في
حقيقة القرعة لتحصيل البصيرة ومعرفتها لانه غير مستقصى في كلام الاصحاب في موضع خاص ثم نفصل في المسألة فاعلم ان في الاخبار ما يدل على
ان القرعة لاستخراج المجهول والمشتبه اذا كان شيئا في نفس الامر معينا ظاهرا كحسنة محمد بن حكيم كالصحيح قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن شيء
فقال كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب قال كل ما حكم الله به فليس بمخطئ فانها انما تدل عليه بالعموم والاخبار الكثيرة الواردة في تعيين الولد مثل ما
رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وقع الحر والعبد والمشرك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد اقرع بينهم فكان الولد
للذي يخرج سهمه وما رواه الكليني والصدوق في الحسن بابراهيم بن هاشم عن ابي بصير عن ابي جعفر قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام
الى اليمن فقال له حين قدم حدثني باعجب ما ورد عليك قال يا رسول الله اتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطئوها جميعا في طهر واحد فولدت غلاما واختلفوا
فيه كلهم يدعيه فاسهمت بينهم وجعلته للذي خرج سهمه وضمنته نصيبهم فقال النبي صلى الله عليه وآله ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عز وجل
الا خرج سهم المحق وفي العقيمة نقل مثل ذلك عن الاخبار الكثيرة ومثل ما روي في تعيين الغنم الموطوءة بالقرعة اذا اشتبه في قطيع ومثل ما
ورد في قوم سقط عليهم البيت فبقي منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك لم يعرف ومثل ما ورد في تعارض البينات مع تساويهما من تعيين من يقدم
قوله بعد الحلف بالقرعة ومنها تعيين الوارث في الخنثى المشكل بناء على ان طبيعة الانثى لا يخرج في نفس الامر عن كونها ذكرا او انثى كما يشعر به قوله تعالى
يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور ويشعر باشتماله في الرواية انه يكتب على احد الرقعتين عبد الله وفي الاخرى امة الله وغير ذلك من المواضع وفي بعضها
الاخر تدل على جواز تعيين ما يراد تعيينه بالقرعة وان لم يكن معينا في نفسه فمنها ما ورد فيمن قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلاثة ومنهم
عتق ثلث عبيده ومنها ما ورد فيمن اوصى بعتق ثلث مماليكه وما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام قال ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله عز وجل
الا خرج سهم المحق وقال اي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله تعالى يقول فساهم فكان من المدحضين ويقرب منها ما رواه السيد ابن
ابن طاوس في امان الاخطار ومنها ما ذكروه في التقويم كان يقول احدهم حسبك هذا وكلما لا يعرف ويحتمل ذكره الشهيد الثاني في المسالك
والروضة في كتاب العتق في مسألة الحساب بتعيين المعتق وهو قال في الروضة بعد نقل القولين في المسألة والاقوى صحة عتق المبهم على القول بان التعيين
موكول الى المعتق واحتمل القرعة استخراج المعتق بالقرعة وقطع بها لو مات قبل التعيين ويشكل كل منهما بان القرعة لاستخراج ما هو معين في نفسه غير معين



فائدة
في تحقيق الحقوق المقومة

في ان قسمة قاسم الامام ماضية بمجرد القرعة

الكلام في حقيقة القرعة

ظاهر الاصحاب التخيير في الاقوى او ترجيح اليه فيلاحظ فيه وان اشتهر منه اتفق بل الظاهر انه خلاف لجماعتهم واخبارهم وتعليناد بعنت هذا القول اعتمادهم على القرعة في القسمة اذ لا ريب انه لا تعيين قبل القرعة وان ثبت الاستحقاق في الجملة ثم ان اخبار القرعة فيها نوع اختلاف فيظهر من بعضها الاختصاص بالامام مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن حماد عمن ذكره عن احدهما عليهما السلام قال القرعة لا يكون الا للامام وما رواه الكليني عن يونس قال في رجل كان له عدة مماليك فقال ايكم علمني آية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الآية هل يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة يقوله ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره ومن سائر الاخبار يظهر جوازها للغير وقد مر بعضها وربما يجمع بينها بحمل ما ورد من اختصاصها بالامام على ما كان متعينا في الواقع واريد تعيينه بالقرعة وما ورد في جوازها للغير على ما لم يكن متعينا في الواقع واريد تعيينه بالقرعة ويدل على ذلك ما رواه الشيخ في الصحيح عن جميل قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بلى هي حق فقال الطيار اليس قد ورد انه يخرج سهم المحق قال بلى قال فتعال حتى ادعي انا وانت شيئا ثم نساهم عليه وننظر هكذا هو فقال له زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار ارأيت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا ما ليس لهما من اين يخرج سهم احدهما فقال زرارة اذا كان ذلك جعل معه سهم مبيح فان كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح **اقول** وهذا الجمع بعينها ينفيه صريح بعض الاخبار المتقدمة وغيرها ويشكل هذا البناء اشد الاشكال على ما ذكره الشهيد لشأنه من تخصيصها بالمشتبه فتامل في نظري وابن القرعة واسئلتها امثال زماننا ويمكن الجمع بان يقال ان هذه الاخبار محمولة على ارادة اصابة نفس الامر مطلقا فهو لا يمكن الا للامام اذ لا يكون للسهم حينئذ الا معطلين ولا يقدر احد على معرفة الغيب الا الامام باذن الله تعالى فيصيب الامام اليها سهما سهميا حتى يقع القرعة في تعيين المشتبه الواقعي الا للامام فانه لا دليل على انه يجب ان يكون تشريع القرعة لاصابة ما في نفس الامر لا يكون لاجل تعيين الحكم الظاهري كالعمل بالبينة واليمين وغيرهما سواء وافق نفس الامر ام لا وح فيكون معنى قوله عليه السلام في حسنة محمد بن حكيم كل ما حكم الله به فليس بمخطئ انه هو الصواب وان لم يكن موافقا للواقع فيكون من قبيل ظن المجتهد المخطئ فاذا ادعى الرجلان شيئا فكما انه يجوز الحكم بالبينة العادلة الظاهر الكاذبة في نفس الامر لصاحبها الكاذب يجوز الحكم بالقرعة له ولا فرق بينهما اذ الاحكام بين الناس مبنية على الظاهر وعلى هذا فليتامل في الاخبار مع فتاوى الجماهير من العلماء الاخيار **ثم** انه لا بد من بيان تحقيق موارد القرعة وانها هل هي عامة في الاحكام والموضوعات او تختص بالموضوعات وهل يجري في العبادات او يختص بالمعاملات والظاهر انه لا اشكال في عدم جريانها في الاحكام والفتاوى وعلمها لا اشكال فيه لثبوت المناص فيما هو غير متيقن الثبوت بالادلة الظنية المعهودة لاستنباطها بالخصوص وبالعموم والدالة على حكم ما لم يظهر حكمها بالخصوص كالعامة من الادلة الدالة من التخيير واصل البراءة وغيره المنسبطة على الظاهر انه اجماعي كما صرح به الشهيد رحمه الله في القواعد واما الموضوعات فان ثبت الجريان بالعموم لا لما في الدليل فيها مثل ما دل من الادلة على حلية ما هو مشتبه بالحرام وقد اختلفوا في الشبهة المحصورة وتعيين المحرم فيها على اقوال **الاول** الحرمة مطلقا نظرا الى وجوب المقدمة وهو باطل لمنع وجوب الاجتناب عما لم يعلم حرمته او نجاسته بخصوصه مقتضى ذلك في الانائين المشتبهين النص والاجماع **والثاني** الجواز الى ان يبقى منه ما يحصل اليقين بارتكاب الحرام لو ارتكبه لا انه ارتكاب الحرام الواقعي وهو ايضا ضعيف لمنع حرمة ما يحصل بعد اليقين من الحرام ويجب الاجتناب عنه وكذا العلم بالنجاسة فيجب تطهير الملاقي وذلك ليس بمحض الارتكاب **والثالث** الجواز مطلقا لكل ما ورد من الاخبار من ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وغيرها مما دل على اصالة البراءة والاباحة وهذا القول قوي عقلا ونقلا **والرابع** الرجوع الى القرعة ذهب بعض الاصحاب ويدل عليه ما ورد في استخراج الغنم الموطوءة المشتبهة في قطيع بالقرعة مضافا الى عمومات القرعة ويمكن دفعه بانه لا اشكال بعد ثبوت الدليل على حليته مثل ذلك حتى يحتاج الى القرعة وامثاله الشكال الرواية الخاصة محمول على الاستحباب للقاعدة والقول بالتخيير بين القول بالاباحة والقرعة لعدم التكافؤ ويمكن القول بتخصيص ما دل على الحلية بالرواية الخاصة بل هو متعين لاعتبار الرواية وعمل الاصحاب بها كما هو كذلك في تبعيض المشتبه بالحرام في الشبهة المحصورة **وبالجملة** كلما ظهر دليل يحكم فيه بحكم فلا يحتاج الى القرعة لثبوت الاشكال في مثل الصلاة عند اشتباه القبلة في الفوائت فيتخير بوجوب الصلاة على الجميع من باب المقدمة والثالث الصلاة على الجميع فاو كثيرا لذكر الرواية في من صلى الى قبلة ثم تيقن بعد ويمكن ان يقال بعد الوجوب لان المسلم اتماما والوجوب على من علم اسلامه الا ان يثبت الاجماع على وجوبها على الجميع انه لا يتميز بملاحظة الذكر وهو مشكل ذهب بعضهم الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال ان مجالها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجرت فيما لا خلاف فيه من الاحكام **اقول** وان سلمنا القول بعموم القرعة لكن لا يحتاج الى تعليل القرعة بعموم وثبوتها في موضوعات الاحكام مما يستفاد من الاجتهاد في الاحكام الاسلامية حتى ان بعض المدرسين ذهب الى القرعة للتخيير في الصلوات الى اربع جهات واما استنباط الاحكام والفتاوى فمع ما تقدم من الاشكال فيكاد ان يخرج بالاجماع كما صرح به الشهيد في القواعد ايضا فانه بعد ذكر مقامات يجري فيها القرعة مثل الائمة في الصلاة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء

الحاشية:

في بيان اخبار القرعة وفي ان فيها عموما او اختصاصا

عليه لانه انحصار القرعة

في تحقيق موارد القرعة بتوافق

فيها

في حكم الشبهة المحصورة ... ان الاقوى عدم اختصاص ... بالحرمة

هنا

والموثق في الصلاة والدخيل مع الاستواء في الافضلية دون جمعهما وبين المزوجين في الصف الاول مع استوائهم في الورود في المزاحمة في المدارس والذكر ونحو ذلك من البيوت ونحو ذلك مما لا يستعمل فيه الثياب غير ما ذكرناه ولا في القضاء والاحكام المشتبهة اجماعا او نحو ولا يخفى ان نفيهما في العبادات في غير ما ذكرناه في ما نقلناه عن ابن طاوس ره أو لعله ذهب هذا **فقول** ان في سل الامام وان كان اصل قسمته مبنيا على رضا الطرفين او كون القسمة اجبارا لكن لا يستعمل في افراد الحصص الا بالقرعة واما لو عدلت السهام ووقع تعيين الحصص وتخصيصها برضا الشركاء فهذا لا يبقى قسمة قاسم الامام فاذا عدلت السهام اقرع فهو لازم ولا يشترط فيه رضا الشركاء بعد ذلك بلا خلاف فيه وهو المروي عن مذهبهم **نعم** استشكل في الكفاية في قسمة الرد والاظهر عدم الاشكال فيه لظهور اطلاق فتاويهم ولما سيجيء في غير قاسم الامام **و** استدلوا عليه بان قرعته بمنزلة حكم الامام ولذلك اشترط فيه العدالة والمعرفة **و** اما اذا اقتسما بانفسهما من غير قاسم او نصبا قاسما فهل يعتبر رضاهما بعد القرعة ام لا فيه اقوال فعن الشيخ والعلامة في التحرير ومعرفة فخر المحققين نعم مطلقا وفيما خالف الاصل من عدم اللزوم وبقاء الشركة على الشيئين دون قسمة قاسم الامام او غيره مع التراضي بعد القرعة والقول الثالث هو ما في الاخبار اطلاقه هو ظاهر المحقق في النافع وصريح العلامة في الارشاد والقواعد وغيره بل في العلامة في القواعد بالاكتفاء بالرضا ولو من غير قرعة واختار الشهيد ان في اللمعة والمسالك وذهب الشهيد الثاني في الروضة الى اعتبار الرضا بعد القرعة في غير قسمة قاسم الامام اذا اشتملت على رد واوسط الاقوال اوسطها اما بعد الاقراع فلان القرعة لتعيين المجهول فهو سبب التمييز ولا يصلح غير المحققين سببيتها للانتقال الى اصل بقاء الشركة فان ظواهر الاخبار الواردة فيها بل صريح بعضها اللزوم مثل قولهم عليهم السلام اي قضية اعدل من القرعة فانها حكم عدل **و** لا يخفى عدم جواز العدول عن الحكم الحق الالهي الا بدليل وكذا قولهم عليهم السلام ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق فان الحق يقتضي الثبات والمحق حق المحق وكذا قولهم انها لكل امر مجهول يعني انها يحصل المجهول معلوما فيحصل العلم بسببها فتدبر به مع اخذه منتهيا لا يحتاج الى دليل واشتراك القرعة التي هي لتعيين ما هو متعين في نفس الامر ككون الولد نطفة شخص معين وكون الشخص ذكرا او انثى وكونه حرا او عبدا وكون الغنم موطوءة وغير ذلك بما يلزم من تجويز البناء على القرعة الحكم بما يترتب عليها ان يحكم بتعين ترتب الاثار واللوازم الشرعية على ما تعين بها فاذا اخرجت القرعة بان الولد ولد فلان فيحكم عليه بحرمة نكاحه وثبوت التوارث بينهما وغير ذلك فلو جاز العدول عنها لما الاقراع ثانيا واتفق خروج القرعة باسم غيره فيلزم تحليل الحرام وتحريم الحلال فلا يصح فيه التقايل اصلا وكذا غيره من الامثلة فلا بد ان تبقى فيها الا اللزوم دائما **و** اما القرعة التي هي لتعيين ما ليس بمتعين بحسب الواقع فيه فمنه هذا الكلام في بعض الامثلة كما لو ابهم وقال احدهما يكون حرا على القول بالتخيير وفي القرعة على احدهم وكذا لو نذر عتق اول ما يملكه فملك ثلاثا او سبعة فمقتضى الاخبار وجوب عتق احدها بالقرعة واذا بني على القرعة وتعين احدهم فيصير الرقا عينيا وكذا لو اوصى بعتق ثلث عبيده **نعم** يمكن القول بجواز التقايل في مثل القسمة وان كان الظاهر فيها ايضا اللزوم كما بيناها ان لم نقل بان التقايل انما هو في العقود والقسمة ليست بعقد فيقتضي تعين الحق ومع ذلك فرجوع احدهما الى الاخر ومشاركة احدهما الى الكل لا الاخر لا ينافي اول حيث يمنع اللزوم الاول **و** الا ثبوت بل لا يبعد الثبوت في التقايل المتعاقدين اذا رضيا العقد بالتقايل فانهما اذا ابتغيا حصة فيصح بالنكران مع رضاهم **و** اما فيما لو تراضيا على السهام بدون القرعة فلظاهر لفظ القسمة الواردة في الايات والاخبار فانما هو تمييز الحق وتعيينه ولا ريب في صدقه عرفا على ما نحن فيه **و** يدل على صحته ايضا ما سنتقل من بعض اخبار الشفعة فاذا تعين الشرع في جميل الكلي الذي هو حصة جزئيا حقيقيا بتعيين وتخصيص في فرد خاص فيتعين حصة جزئيا من سائر الاجزاء والعود اليه يحتاج الى دليل وليس ذلك مثل الهبة التي يجوز فيها الرجوع اذا الذي يرجع فيه هو اصل العين التي كانت مملوكة ولم يعلم زوال تسلطه عليها رأسا والاصل بقاؤه نظر النص دل عليها بالخصوص بخلاف ما نحن فيه فان مملوكه اولا كان هو الامر الدائر بين الامرين كما سنبينه فيما بعد حظوا ثم كان بسبب الاشتباه وبعد ما فلا وجود لهذا الكلي الجملي الذي فيه ذلك فيحتاج الى لطف في تحقيق واعمال ويعتبر ولا يشتبه المعاطاة ايضا على القول بعدم اللزوم الا بعد التصرف كما هو الاشبه الاظهر لان كل واحد منهما عوض عن الاخر وفيما نحن فيه كل منهما مال نفسه لا ينتقل العوض والاصل اليه من غيره **و** توضيح ان القسمة قد تسمى بالتقسيم بمعنى التفريق وهو لا يستلزم القسمة **فقول** ان الجسم المشترك بين الشريكين نصفا نصفا او اثلاثا او ارباعا او مختلفا اشتراك الشركاء فيها لا بد ان يحكم فيها على سبيل الاشاعة في النصف مثلا لان نصف الجسم على الشياع ولو اريد القسمة فلا بد من التقسيم ولا يمكن التفريق على سبيل التنصيف بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع او بالنسبة الى كل جزء منه **نعم** لما كان اعتبار النسبة الى جميع الاجزاء او ما يستلزم المحال اذ لم نقل بالجزء الذي لا يتجزى اللزوم تسلط ايجاد العين المتناهي وبما يقرب منه او ما هو هو ان قلنا فلا بد ان يعتبر ما يمكن فيه ذلك عادة او يمنعه من الانتفاع بل لكل منهما بالقسمة في مثل هذا الجسم فاذا ثبت اشتراك جزئين في مجموع الجسم فلا بد ان يقسم ذلك البعض كذلك **و** على التقدير فهي التقسيم التفريق ولا انما يعتبر محض تفريق النصفين مع قطع النظر عن التمليك المالكين لا يحصل بعد ذلك كل منهما الواحد ثم تعيين بالقرعة او التراضي كون كل واحد منهما الشريك فهذا التنصيف حق هذا او الاخر حق الاخر ويكون ذلك تخاصم ولا انتقال حق احدهما الى الاخر ويقتضي الا ان انسب على المطلوب ما ورد في اخبار الشفعة كما في بعضها

في تقسيم ما يتوقف على الضرر

بالجبا

في الدروس و التمهيد

في جواز التقابل في قبل القسمة

مسألة اجتماع على التنصيف

الجموع جميعه الا جزء وان اختار واقتسم بنصف الابعاد تقسيم

وان رآنا انتفت الارغب جهت الحمد دفلا شفعة كما في اخر وانه صلى الله عليه اله قضى بالشفعة ما لم يورف وتعريب لا سند له لان خبر الشفعة
واسلك قولهم عليهم السلام لاشفعة الا لشريك غير مقاسم واذا انتفت الارغ فلا شفعة يدل على عدم الرخصة في الرجوع ولو كان يمكن الرجوع في الشركة
بعد تاديب الارغ فيمكن القول برجوع الشفعة اذ لا دليل على بطلان البيع خلافا لما سبق في ان انتفاء الشفعة انما يجوز تاديب الارغ في القرعة ففيها
واما اتفق على اللزوم بالقسمة سواء كان بالقرعة او بالتاريخ مع التراضي وليس لك ان تقول ان مقتضى الجمع بين الاخبار انما هو تسليم ذلك في القرعة من
جهة تخصيص خبر التاريخ بخبر القرعة لانا نقول لا ضرورة الى هذا الجمع لامكان ارادة التاريخ مع التراضي فلا يحتاج في القرعة وحمل خبر القرعة
عليه مع عدم التراضي هذا كله ونقل بعض الاصحاب عن بعضهم انه استبعد نقل قول القواعد والشهيد في بقاية الرخصة في الرجوع من دون القرعة قبل
القسمة مع التراضي لوجه لتغيير الحق وهو حسن لو ورد نص معتبر بلزوم القسمة بقول مطلق بمعنى وعدم تيمن على وجود الرواية ولكن لم اقف عليها
اما في فيما الرد فيمكن اجراء ما ذكرنا من الادلة فيه اصلا في القسمة عليها الا انها فرد من افراد القسمة ايضا فيه لامر توهمت حصولها على نحو من باب سد منها
واصالة عدم انتقال مال الغير اليه بعنوان اللزوم لا يعارض اطلاقات اصل القسمة واظهر هنا مما دل على الاصل جريانه لكونه دليلا وكونه محتاجا مستقلة
محتاجا الى عقد دليل على لزومه ثم بل هو من مقدمات القسمة واما اصالة عدم الانتقال فقد عرفت الحال فيها ومن ذلك ظهر ضعف قول لم يذكر
**تتميم** المقسوم اما متساوي الاجزاء بان يكون مثليا كالحبوب والادهان او فيما متشابه الاجزاء كالارض تشبه بعضها لاخر وبدن متفق لابنية
بحيث يمكن تعديل السهام من دون رد او ضم وكذا الثوب الذي لا ينقص قيمته بالقطع وغير متساوي الاجزاء اما الاول فاذا طلب احد الشريكين القسمة
فيجب اجابته ويجبر الممتنع على القسمة لان لكل احد التولى الانتفاع بماله والانفراد بكل نفعه ومنفعته امرا به وهو منتف في الاشاعة ولو ورد خبر الضرر اطلاقه
الاجماع في التالي محمول على الغالب من عدم الضرر ولو فرض فيه الضرر لقلته بحيث يسقط البذل عن الانتفاع فالظاهر عدم الخروج والحاصل ان الخروج انما
هو مشروط بعدم الضرر الشريك ايضا واما في القيمي فان فرض عدم الضرر على احد الشركاء في القسمة فيجبر الممتنع ايضا لما مر وان حصل الضرر اما على الجميع
في الجوهر النفيس بسبب كسره او الثوب الرقيق بسبب قطعه او على بعضهم كما بين اثنين عشرها لاحدهما والباقي للاخر ولا يصلح للسكنى في العشر فلا يجبر
المتضرر بحيث الضرر ولا ستحقاق حال الشركة وعدم منع الانتفاع بكل واحد من الاجزاء المشاعة وان كان الطالب هو المتضرر فيجاب مسئلة ويجبر الممتنع الا
ان يكون تضييعا للمال ابتداء الاضطرار او فرض صحيح يدفع عند السفه ويظهر منها الحال والضرر الجميع ولكن اتفقوا على القسمة مع ضرر الشريك
يجوز الامتناع عن القسمة ولو لم يكن الضرر للطالب ايضا منه فلو كان ترك القسمة للطالب اضرا من القسمة في الشريك ففيه ان الطالب يخير الضرر بن تساقط الضررين في
الغد المسائل ولو تساويا ففي الضرر فيه اشكال ويمكن اعمال القرعة فانها لكل امر مشكل ثم انا قد بينا في كتاب المناهج من كتاب المناهج وجه الاستدلال
بخبر الضرار ومعناه وكذا الاستدلال بنفي العسر والحرج وفصلنا وحققنا بما لا مزيد عليه في كلام وكتاب **واختلفوا** هنا في الضرر المجوز للمنع
على اقوال **الاول** انه لا يحصل نقص فاحش بحيث يحصل الضرر عرفا وهو مال الخ اخذناه وهو مختار جماعة من المحققين هنا **والثاني**
انه ما يحصل عدم الانتفاع بالسهم بعد القسمة **والثالث** عدم الانتفاع به منفردا فيما ينتفع به من الشركة كالبيت الصغير اذا قسم اصابة كل واحد ما لا يمكن
من الانتفاع بحسب الضيق **والرابع** مجرد نقصان القيمة وكل هذه الاقوال من نتايج افكارهم في فهم معنى الحديث والتحقيق يرجع الى ما حققنا
ان الضرر المنفي هو القدر الخارج عما يتسامح فيه مطلق ما استلزمه من المعاملات في الطاعات المستلزمة بقدر من ذلك ينطوي على ذلك في الاغلب من احوال
الاوسط فالضرر المتسامح والغالب هو المنفي وهذا وان كان غير منضبط ايضا لكن الامر غير منحصر فيه بل كل ما يرجع فيه الى العرف والعادة كذلك
هو القدر الحاصل بذلك مع التسامح والتسامح في الموضوع فيرجع الى الاصل او الى الصلح والاصل هنا كان استصحاب حال الشركة واما الشيخ الغير فما الذي كان
مثليا ولا قيميا متشابه الاجزاء فالممكن التعديل بالسهام فاما ان لا يحصل الضرر بالقسمة ولكن لا يمكن تعديله من غير رد شيء بدفع عوض خارج عن المال المشترك
من احد الجانبين في ازاء الجزء الذي زائد كشجر او بئر او نحوهما او يحتاج لكون احد الشقصين من الارض قريبا من الماء واحد الشقصين من الدار والحسن مع الثاني
ابعد من البوار فقالوا انه لا اجبار هنا في القسمة وتعوا الخلاف فيه ويشكل اطلاق هذا الحكم مع حصول الضرر للطالب بتركها سيما اذا كان الضرر شديدا
فان عموم الخبر يشمله واستشكل في هذا الاطلاق المحقق الاردبيلي رحمه الله وصاحب الكفاية وهو في محله وسند الاصحاب في ذلك ان ذلك مشتمل
على معاوضة سيما اذا عدلت بالتقويم وتفاوت الاجزاء مع تمام من الشيح كونه بيعا ولا غيره من عقود المعاوضات واشتراط في غيرها ظاهر مع ان مثل
الدليل في القسمة وهو الانفراد بتولي الانتفاع ولزوم الضرر بتركها مع عدم ضرر الشريك بفعلها جار هنا والمسئلة محل اشكال والتعارض حديث الضرر
مع عموم تسلط الناس على اموالهم وعدم ثبوت نقل الملك الا باقر شرعي والقسمة بينهما عموم من وجه كما في معارضات خبر الضرار وسكوت الاصحاب عن
التعدد ثبوت الاطلاق وانا الان ساكت عن القسمة متوقف في الاطلاق حتى يفتح الله لي وهو خير الفاتحين تمت والحمد لله اولا واخيرا في سنة ١٣١٩



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع عنا مؤنة الاديان الباطلة بنبوة سادات الانام ووضع عنا اوزار الحرج في الدين بالسنن الفاطمة بعين الغنى والاكرام والصلوة على اشرف من وضح سبل الشرايع والاحكام واكرم من ميز الحلال من الحرام محمد واله الهادين الى دار السلام وصحبه المنتجبين الكرام ما ناب عنه الليالي والايام وتوالت الشهور والاعوام **اما بعد** فقد ذاكرني جماعة من سادات فضلاء الاصحاب وفقهائه من طالبي الاحتياط في بلاد المؤمنين من ابتلائهم بالحرج الشديد والضيق لوجه من اجل اخراج الحصة والخراج وما يلزمهم من المؤن من المخارج والمنفصلة لفقهائنا وانهم ان اخرجوا الزكوة من الامور المذكورة ولم يضعوها فلا مناص لهم عن ترك الزراعة وحرمان الفقراء واما ان يضعوها وافرجوا على ان يبين لهم حال هذه المسئلة ونبينها **وذكر** لهم ما يترجح في النظر القاصر من حكمها وفهمها فاجبت ملتمسهم اجابتهم ملتزما معا على ما يقتضيه الاستطاعة مع ما انا فيه من الاوان بالعوائق والمحن واحاطة الزمان برد بالنوائب وما اضيق الكون والامن **وقلت** الذي يترجح في النظر القاصر هو عدم وجوب الزكوة في الامور المذكورة واما سائر المؤن الذي يلزم الزرع قبل تعلق الصلاح وتعلق الوجوب **فالذي** يظهر في النظر ان ثمار لو وضعها مع تردد ما الاحوط عدم وضعها وفما بذا الاحتياط عدم وضع المؤن الا لبنائه **و**اما وجوب ذلك فلا دليل عليه يعتمد عليه فان ثبت الاجماع المركب فبذلك نقول بوضع المؤن واما سائر الاشكال والاحكام في الاخيرة هو الوضع على سبيل الوضوح وفي السابقة على نوع تردد واشكال **فلنقدم** الكلام فيما يمكن ان يستدل به على اخراج المؤن واسائر ما يتعلق بهذا المطلب ثم نخصص الكلام بذكر الدليل على عدم وجوب اداء الزكوة من المؤن الا بعده **فنقول** قد اختلف كلام الاصحاب بعد اتفاقهم في خصوص الخراج في اخراج المؤن فذهب الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد في المقنعة وتلميذه شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي في النهاية والصدوق في الفقيه محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه والفاضلان في جميع كتبهم وابن حمزة وابن ادريس في السرائر والشهيد في جميع كتبه والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي رحمهم الله الى اكثر الاصحاب على ما نقل عنهم جماعة منهم العلامة في المنتهى والمحقق في المعتبر والمحقق الثاني في الخراجية الى وضع المؤن من الزكوة وقد ذهب الشيخ في المبسوط والخلاف ويحيى بن سعيد في الجامع والشهيد الثاني في فوائد القواعد وجماعة ممن تاخر عنه كصاحب المدارك ومن تبعه الى العدم وادعى الشيخ في الخلاف اجماع العلماء الا عطاء على ان كل ما يخرج من خراج السلطان ونقل في المدارك عن يحيى بن سعيد انه الاجماع قال المؤن على رب المال دون المساكين اجماعا الا عن عطاء فانه جعلها بينه وبين المساكين ويزكي ما خرج من النصاب بعد حق السلطان ولا يندر البذر لعموم الاية والخبر ولان الفرق له بينه كالتعلات والناضح والجزية ولا فرق بين الثمرة والغلة **فاما حجة** القول الاول فامور **الاول** البرائة الاصلية واصالة عدم زيادة التكليف فان برائة الذمة ثابتة بالعقل والنقل من الكتاب والسنة والاجماع ولم يثبت الرافع لها الا في العشر ونصف العشر بعد وضع المؤن والتكليف في وجوبها فيما قبلها لا يثبت ولا تكليف الا بعد البيان وستعرف الكلام في دليل الاثبات وتظهر من ذلك ضعف

في الاقوال في اخراج المؤن ووضعها

الدليل الاول





اصالة عدم زيادة التكليف فان قلت فهذا الاصل معارض بثبوت اشتغال الذمة بالواجب اجمالا فلا يحصل البرائة اليقينية الا بعد وضع المؤن لم يثبت اشتغال الذمة في مقدار المؤن قلت نحن نقول بوجوب براءة الذمة يقينا بما هو غير مقدار المؤن فبرائة الذمة في اصل المؤن بالاحتياط اصلها وعليها بمجرد المعارض على الاثبات ان سلمنا فهو معارض بمثله من الادلة الاثبات لم يرجع دليل العدة فان قلت مع التعارض فلا يرجع فيه الى الاحتياط بنفي الحكم الثابت في الجملة وهو الزكوة كما انا اذا سمعنا الشارع يقول بوجوب الاجتناب عن اناء ولغ فيه الكلب يحب غسل تعارض الادلة في الغسل ثلثا او سبعا فيجب الغسل سبعا لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب لا يتخلص عنه الا بالسبع قلت الاحتياط لم يثبت وجوبه لمعارضة الدليل بما هو اقوى منه كما حقق في الاصول مع ان الاحتياط انما ينفع لو علم اشتغال الذمة بما في العقود فان الذمة مشغولة بوجوب الحكم لما ازيد منه ويحصل الشبهة في العبادة من دليل مع ما علم من ارادة الشارع اليسر بنفي الحرج والعسر عنهم خلاف الاحتياط فيغلب الدليل عليه فان قلت لا نقول باشتغال الذمة من جهة وجوب الزكوة في المؤن بالخصوص حتى يقال لم يثبت وجوبها بالخصوص بل نقول انا مكلفون بحيث نجمل الاتيان بالجمل الاتياني الا ما ثبت محلا انه فيجب في خصوص المؤن من باب مقدمة الواجب قلت اما التكليف بالجمل فالم يعرف حقيقته ومعناه فلا يجوز من الحكيم تنبيها اذا كان متعلقا الحاجة فالامتثال بقوله تعالى واتوا الزكوة قبل البيان النبوي مما لا يمكن ولا يجوز التكليف به لقبحه لانه تكليف بالجاهل بالشيء اساسا وليس ذلك من قبيل من نسي شيئا معينا منها ثم انه منصوص بالخصوص واما بعد البيان فالذي يعلم انه يفهم منه بالنسبة جميع المحتملات نفي التكليف بالوضوء مثلا قبل البيان مجمل وبعد البيان بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم لا نتوقف فيه ولا يقف الامتثال به على اتيان جميع المحتملات فيجب الغسل من الاعلى الى الاسفل والاستدلال وغيرها من المحتملات لعرفيته وكذا سائر الاعضاء والافعال حتى يثبت الدليل اشتراطه على التفصيل لا يقال منشأ الالفاظ الواردة في البيان وذكر ما يلزم في العبادة من الشرائط والاجزاء ولا مانع من الرجوع فيها الى العرف واما نفس الاجزاء والشرائط فليس كذلك لانا نقول كلاهما من باب الظن كما ان احتمال الزيادة شرطا وجزءا اخر يقدح في حصول اليقين بماهية العبادة فكذلك احتمال زيادة كيفية ما قادح في ذلك وكما ان تحصيل الظن حجة فكذلك الظن الحاصل من الاصل في غيره فالاصل عدم اشتراط شيء اخر الا ما ثبت بالدليل سيما اذا قلنا ان الفاظ العبادات اسامي للاعم من الصحيح كما هو الاظهر وقلنا بان حقيقة الزكوة هو ما يفهم من البيان فعليك بتتبع الادلة والاطلاق ما ذكرت ومقامها ما استقر فان قلت ان اصل العدم لا يجري في ماهية العبادات لكونها توقيفية لا بد ان يوظف حقيقتها من الشارع قلت مناط هذا القول عدم حجية الاستصحاب في اثبات نفس الحكم الشرعي ومعارضة ذلك الاصل باصالة عدم تحقق العبادة المطلوبة مع عدم اتيان ما يحتمل دخوله فيها وباستصحاب شغل الذمة ولا يخفى انه مع اثبات العام بالامارات من الادلة الظنية وظن المجتهد يقوم مقام العلم فيرتفع شغل الذمة بالبرائة المظنونة من جهة ظن المجتهد يكفي ولا ريب ان المجتهد بعد ملاحظة ما ورد من النصوص في كيفية العبادة واجزائها وعدم عثوره على جزء ثم ملاحظة ان الاصل عدم شيء اخر لما طلب في تحقق العبادة يحصل له الظن بان هذه هي العبادة المطلوبة من الشارع ولا يجب عليه تحصيل اليقين كما حقق في محله غاية ما يقتضي ان يقال انه لما حصل الاجماع على وجوب شيء على المكلف لا يعرفه بتمامه واشتغال الذمة يستصحب الى ان يحصل الاجماع على فراغها اذ ادلة الشرع لا ينحصر في الاجماع مع انا لم نسلم حصول اليقين باشتغال الذمة الا من جهة الاستصحاب ولا ريب انه لا يفيد الا الظن فبعد ملاحظة ما يوجب الظن في كيفية العبادة والاتيان بها لا يبقى الا الظن بشغل الذمة ولم يبق الا ظن اخر اقوى منه فان قلت نحن نقول ان اصالة العدم قد انقطعت بشغل الذمة يقينا لعودها فكيف يقول المجتهد بعد ملاحظة ما ورد في الكيفية ان الاصل عدم شيء اخر قلت مرادنا ان اصالة البراءة لم تنقطع الا فيما ثبت من الشرع او امكن اثباته بنظر المجتهد ولو لم يكن كذلك في نفس الامر فلم ارد باصالة العدم الا العدم ولا المعرفة بالجمل وانها لا يصير موردا للتكليف ولا ينتج الجمل بعد البيان واما القول بعدم حجية الاستصحاب فقد بيناه وان كان في اثبات نفس الحكم الشرعي وكذا النفي في ثبوته الاخبار الصحيحة القائلة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والا باليقين مثله فاذا حصل الظن بكفاية اخراج الزكوة مما سوى المؤن فحكم بان ماهية الزكوة هي هذه ولا يجب تحصيل اليقين وذلك بحصول الادلة الاتية مضافا الى الاصل المذكور هذا هو مع ان بين الزكوة والخمس ونحوهما ومثل الصلوة والغسل والوضوء ونحوها فرقا بينا وهو تحقق الامتثال بكل جزء من اجزاء الاول وان لم يكن متصفا بانه لا حصول العقاب على ترك الجزء الاخر بخلاف الاخرة فان المجموع ماهية مركبة ينتفي بانتفاء احد اجزائها فجريان الاصل فيها اوضح واظهر نعم مع ملاحظة اشتراط النية والنصاب والمصرف والمكلف وكيفية الاخراج ونحوها هي ايضا مثل الصلوة ونحوها وكلامنا في هذا المقام ليس في ذلك كما لا يخفى فالكلام فيما نحن فيه نظير الكلام في ثبوت نفس الاحكام الشرعية لا ماهية العبادة ولا اشكال في جريان الاصل فيها الثاني الاستصحاب وتوجيهه الاول ان البذر مال المالك وهو مستصحب في تلك الحال حتى الزرع الحبة الجديدة لا يخلو عن غير اليسير وكذلك بعض الاجزاء



والاضعف التي هي غالب الآلات غالبا وشبهه لتغير الموضوع مع وجود الاشكال فيه اصلها ضعيف في خصوص الموضع الثاني من الحبال التي قبل الاشتداد وبدو الصلاح والبسر في النخل والاحمرار والاصفرار في الثمر على القول في وقت تعلق وجوب الزكوة **الثالث** استصحاب جواز القطع والقلع وانحاء التصرفات من دون ضمان قبل تعلق الوجوب فيستصحب الا في غير مقدار المؤن فيتعقب الضمان فيه بعد تعلق الوجوب **الرابع** ان ذلك تخفيف ضرر وعسر وحرج وهي منفية في الدين بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله لا ضرر ولا ضرار في موثقة زرارة لعبد الله بن بكير عن ابي جعفر وغيرها وان الملة الحنيفية سمحة سهلة وهذا الاصل المستفاد من هذه الادلة وغيرها مما تدل له العقل مما في جميع ابواب الفقه واستدلوا به ولم ينكروا على المستدل بنسبتها اذا كان الضرر منه حسنا **و لا** ريب ان في عدم اخراج المؤن قبل اخراج الزكوة ضررا خصوصا في بعض البلاد في خصوص الموضع مثل الغلات في المنتهى والمحقق في المعتبر

**و** لكن الاشكال في ان الاصل هو العمل على هذا الاصل حتى يثبت الدليل على خلافه كاصل البراءة واصل العدم فلا يمكن العمل عليه بعد وجود الدليل او هو من جملة الادلة فيجوز تخصيص سائر الادلة به فانه مدلول لاحد ادلة العسر والحرج ويطرحها بظاهر سند لا للعلماء الثاني **مع** ان الاولى فانه فيه بعيد بها بل هو صريح نطاق اصل البراءة ولا الاجماع فانه الزيادة [illegible] **و** لكن الاشكال في تحقيق مقداره وتعيين موضع الاستدلال به فان الظاهر انهم يكتفون بلزوم المشقة التي يتحملها العادة صعبا وبتفاوت الاحوال والاشخاص في تحمل ذلك وصعوبته عليه ولذلك يجوزون التيمم لمظنة الضرر بالوضوء او الغسل من جهة البرد او من جهة عوز الماء لشرب او لشرب حيوان [illegible] وكذلك يجوز الافطار للمريض اذا خاف الضرر واكتفى فيه بظن الضرر وكذا رخص في القعود والاضطجاع والاستلقاء في الصلوة اذا صعب عليه القيام واكتفى في جميع ذلك واكثره بحصول المظنة وفي بعضها اكتفى بان الانسان على نفسه بصيرة كما في حسنة ابن اذينة قال كتبت الى ابي عبد الله عليه السلام ما حد المرض الذي يفطر صاحبه والمرض الذي يدع صاحبه الصلوة قال بل الانسان على نفسه بصيرة وقال ذلك اليه هو اعلم بنفسه والمراد من قوله يدع الصلوة يقعد من قيام كما في رواية اخرى وفي صحيحة بكر بن محمد الازدي عنه قال سأله ابي وانا اسمع عن حد المرض الذي يترك الانسان فيه الصوم قال اذا لم يستطع ان يتسحر الظاهر [illegible] منها انهم اكتفوا في رفع التكليف بالضرر الذي [illegible] او كثيرا كما في حكاية تجويز [illegible] من حصل على اصبعه جرح طفيف ووضع عليه مرارة فقال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ونحو ذلك [illegible] كذلك تجويز [illegible] ولعل [illegible] الغسل لمظنة الضرر الذي لا يتحمل عادة وكذلك الكلام في [illegible] وحقوق الناس فيجوز [illegible] التصرف بها بمجرد الخوف على الضرر الذي لا يتحمل عادة وان لم يكن [illegible] ولو كان [illegible] **و** بالجملة الظاهر من تتبع الاحكام الشرعية الثابتة بالادلة ان الحكم فيها باق ان يحصل الحرج وهذا الاستقراء اما يفيد القطع [illegible] للحرج والضرر كالجهاد والحج غالبا ونحوهما فالظاهر ان ذلك من جهة التخصيص بدليل اقوى منه كالاجماع مع ان الحرج والعسر الذي [illegible] يستلزمه الاتيان بهما ونحوهما غالبا [illegible] المستثنى هو المشقة الخاصة **و** بالجملة لا ريب ولا شك ان مطلق التكليف لا يخلو عن عسر وحرج كما هو مقتضى [illegible] اللغوي ايضا لكنها لما كانت مطلوبة من الشارع فلا مناص عن العمل عليها لكن [illegible] من الشرع هو تحمل المشقة التي يستلزمها نفس المكلف به من حيث هو واما اذا استلزم مشقة اخرى ليست من مقتضيات نفس المكلف به بل من جهة مرض او علة او اهانة او نحو ذلك مما هو المنفي فعلى هذا يصير هذا الاصل دليلا مستقلا **فان قلت** ما ذكرته لا يتم فيما نحن فيه اذ لا نعلم في نفس التكليف حتى يفرق بين مقتضى المشقة اللازمة للتكليف ومقتضى المشقة الخارجة **قلت** بالجملة يكون كاشفا على ان نفي العسر والحرج دليل مستقل برفع الحكم الثابت بظاهر الدليل لا انه مقتضى الاصل لاصل البراءة فلا بد ان يثبت التكليف بالدليل حتى [illegible] التخفيف عن مقتضى مدلول الدليل بهذا الاصل وفيما نحن فيه لا يمكن اجراء [illegible] عدم ثبوت الحكم **قلت اولا** [illegible] هذا الكلام على تسليم كون المكلف به مما يجب الاتيان به باتيان محتملاته **فاقول** لا يجب الاتيان بجميع المحتملات رفعا للحرج كما نقول لا يجب على من اشتبه عليه القبلة الا الصلوة الى الجوانب الاربع مع احتمال كون القبلة غيرها ايضا فنفي العسر والحرج قد يرفع بعض اجزاء المكلف به وقد يرفع بعض شرائطه وقد يرفع نفس المكلف به **و اما ثانيا** [illegible] يثبت من كون ذلك الاصل دليلا لا اختصاص له برفع العبادة الثابتة او تخفيفها بل يمكن اجرائه في اثبات نفس الحكم ايضا بعد الاستقراء يظهر من حال الشرع ارادة اليسر والتسهيل وعدم العسر فان ثبت صحة دليل المثبت لعدم وضع المؤن **فنقول** هذا الدليل اقوى منه فيسقط بذلك ذلك الاستلزام فلك هذا ايضا يرجع الى اصل البراءة فلا مانع من ان يكون الدليل وفقا لحكم اصل البراءة ولم يكن وافقا المدلول هذا الاصل لكونه اقوى وستعرف ضعف الدليل **و** بالجملة هذا الاصل انما يثبت التخفيف في التكليف الثابت [illegible] الظاهر من الشارع ان التكاليف المطلوبة [illegible] على سعة او وسط الاحوال [illegible] المكلفين [illegible] هذا الاصل [illegible] للغالب من المكلفين [illegible]

وعدم الخروج عن حد الاضطرار والتكاليف المعروفة على اهل الاعصار مما يمنع ثبوت التكليف بذلك فيتعين بمقتضى الدليل المثبت اذا لم يكن فوقه ما يعارضه وهو ان
ما ذكر اصل البراءة **و** بعبارة اخرى **نقول** ان المعلوم من النقل من الآيات والاخبار دلت على نفي العسر والحرج واما العموم كما ذكرنا بعضها او
من جهة الاستقراء وتتبع الاحكام الثابتة جملة ومنها ما في المشقة والضرر الحاصلين بنفس التكليفات الثابتة بالادلة المقامة الحال الا
من حيث هي هي بالنسبة الى المكلفين الخالين من السوانح والعوارض والموانع وبقي الباقي تحت الاصل فيحفظ بهذا التحقيق ما يشتمل الآتي **فان**
**قلت** سلمنا جميع ما ذكرت لكنه لا يثبت هذا الاصل حكما مطردا وتكليفا مستمرا بل يدور الحكم فيه مدار تحقق مصداقه فكيف يثبت
بذلك وضع المؤن كلها في جميع المواضع وانما يثبت بها في بعض المؤن وفي بعض الاوقات بالنسبة الى بعض الاشخاص لا في جميع المسائل المبحوث عنها
في المسئلة العموم **قلت** الظاهر ان اصل اعطاء المال المعتد به الغير مجانا مع حصول المشقة في تحصيله خصوصا اذا كثرت المشقة في تحصيله وتعدد
وحصلت المشقة في نفسه بالنسبة الى غالب الطباع وان كان غنيا وجوبا فهذا الدليل فاما يجب به الا اذا ثبت دليل اقوى منه فحكم بعدم الاخراج حتما
الا ان يثبت منه المخرج وتستعرف حال الدليل المثبت **و** مما حررناه ووضحناه ظهر ما فيما ذكره في المدارك من ان مثل هذا الاصل لا يعتبر لنفسه في نظر
الشارع والا لسقطت التكاليف كلها **الرابع** عموم قوله الناس مسلطون على اموالهم ولا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه ونحو ذلك خرج ما خرج
بالدليل وبقي الباقي **الخامس** عموم قوله ولا يسئلكم اموالكم في سورة محمد صلى الله عليه وآله قال الله تعالى وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم اجوركم ولا يسئلكم اموالكم ان
يسئلكموها فيحفكم تبخلوا ويخرج اضغانكم ها انتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فانما يبخل عن نفسه والله الغني وانتم الفقراء الآية وتوجيه
التنبيه من جهة الملازمة انهم ان عدم سؤال جميع الاموال بل لا يكتفى باليسير منها مثل العشر ونصف العشر لاجل ان لا يبخلوا ولا يخرجوا الاضغان فيكفروا فكما
في صورة الاحفاء والسؤال العنف الاخذ يبخلون ويظهرون الاضغان فكذلك في صورة زيادة الاخذ خصوصا في المسئلة المسئول فيها **فان قلت** هنا
احد من الفقهاء يفيد به الآية **قلت** نعم قال المحقق في المنتهى جملة الادلة على مختاره من اخراج المؤن ولان الزام المالك من دون الشركاء حيف عليه واضرار به
فيكون منفيا لقوله تعالى ولا يسئلكم اموالكم واستدل السيد تقي الشيخ في الانتصار على نفي وجوب الزكوة من جملة الاموال المتعلقة بالتجارة **السادس**
ان الظاهر من الاخبار ان الزكوة في الغلات مثل ما رواه الشيخ في التهذيب في شرح قول المفيد وكذلك الزكوة على الحصة بعد ما يجب فيها الزكوة بعد الخرص
والجذاذ وخروج مؤنتها وخراج السلطان في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انهما قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى
فيها فقال كل ارض دفعها اليك السلطان وفي بعض النسخ سلطان فتاجرته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله
منها العشر انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك وروى عن الكليني وفي الكافي في موضع وما جرته فاجرته وقوله فعليك مما اخرج الله
في مقابل قوله فتاجرته فيها فهذا يدل على ارادة المنافع لا راس المال وما يصرف في المتاجرة ويبان بين في الكتب الاجتهادية ولا يقال انما اخرج الله من هذه الغلات
الاجرة انه لا يقال لمن سافر في التجارة في المشاء بدوخرجها وحصل له بعد مؤنة السفر ولم يبق في يده الا من راس المال تربح في هذا السفر وبقي انه يحصل
له ربح في هذا السفر بل يقال انه لم يحصل له ربح في هذا السفر وبقي انه لم يحصل له ربح ولا نفعتا ولم يخرج له من تجارته شيء **وان** ثبت في نفعها ما ذكرنا من لفظ
المتاجرة فيدل على المطلوب في الحقيقة انما العشر فيما يحصل في يدك في المؤن لا يحصل في يد المالك بل يخرج عنها **والظاهر** ان جميع ما لو كان من المؤن
على الزراعة ايضا وان كان فيما لو صرف منها الظهر **و** ما ذكره صاحب المدارك من ان الحديث يدل على ان كل ما يبقى بعد وضع المقاسمة يجب فيه الزكوة وهذا
فيه بان المقاسمة هو الموضوع لا غير المقصود هو نفي وجوب الزكوة على في حصة السلطان **ففيه** ان ذلك يستلزم التكرار في الحديث في قوله
الذي قاطعك عليه بعد الاخبار عن ما اخرج الله منها بما هو مخرج المقاسمة بتصريح بان الزكوة انما هو على حصة الزارع فذكر قوله عليه السلام انما العشر عليك فيما يحصل في يدك
بعد مقاسمته قوله وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر وقبل قوله بعد وضع المقاسمة لا يحسن تنزيله الا على ارادة ما ذكرنا من ان الزكوة انما تتعلق بما يعود الى
المالك وبيطل بعد الاخراجات فالمقاسمة والغرض من ذلك بعض الاصحاب كما يظهر من سيد الآل الشيخ بنفي شرح كلام المفيد وغير مخطئا ان المحقق الاردبيلي
قد جعل الرواية نصا في ذلك وما ذكرنا في معنى الرواية مبني على حمل قوله فعليك الزكوة المفهوم من سياق السؤال فان الظاهر ان السؤال عن الزكوة
فان الراوي لعله توهم سقوط الزكوة بسبب كون الارض خراجية كما هو مذهب ابي حنيفة وقد نسبوا ان بعض من طرقنا اصحابنا ايضا نحو التقية وسبيل الرواية
والرواية يجب الجواب باثبات الزكوة مع الخراج وان محل العشر على سبيل الانتفاع مع قوله فيما بعد وليس على جميع **و** اما حمل قوله الذي قاطعك عليه على
ما ليك **فهو** بعيد من جهة اللفظ والمعنى **اما** من جهة اللفظ فلا بد من ان يكون عطف قوله وليس على جميع الى آخره على ذلك بل لا بد من عطف وجوب
الزكوة ثم يعقب بكونها بعد وضع المقاسمة **و** اما من جهة المعنى فلبعد ايجاب اعطاء السلطان حقه بعنوان اللزوم مطلقا كما بيّنا في كتاب مناهج الاحكام
مع ان الظاهر ان السائل انما سئل عن حال وجوب الزكوة في الارض الخراجية كما اشرنا وما رواه الشيخ عن حماد بن عيسى قال رواه لي بعض اصحابنا ذكره عن العبد

الدليل الخامس

الدليل السادس

انصالح ابي الحسن الاول فهو الحديث طويل الى ان قال والارض التي افتتحت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف والثلث والثلثين على قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضرهم فاذا اخرج منها ما اخرج بدأ فاخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء او سقي سيحاً ونصف العشر مما سقي بالدوالي والنواضح فاخذه الوالي فوجهه في الوجه الذي وجهه الله على ثمانية اسهم الى ان قال ويؤخذ بعد ما بقي من العشر فيقسم بين الوالي وبين شركائه الذين هم عمال الارض واكرتها فيدفع اليهم انصباءهم على قدر ما صالحهم عليه ويأخذ الباقي فيكون ذلك ارزاق اعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك الحديث **وفي** بعض النسخ بل واظهرها مقام قوله ثمانية فائدة **و الظاهر** ان احدهما تصحيف الآخر وعلى التقديرين فصحيح الاسناد الا ان الظاهر النماء والفائدة هو المنفعة الحاصلة من الكسب لا ما يقابل رأس المال النفقة كما لا يخفى فالزكوة انما يتعلق بالنماء والفائدة لا غير وذلك يستلزم وضع المؤن فانها من جملة رأس المال نقلاً وجبلة كره في المدارك في جواب العلامة في المنتهى حيث قال لولا ان الزكوة في الغلات يجب في النماء والفائدة وهو لا يتناول المؤنة من ان متعلق الزكوة ما يخرج من الارض وهو شامل للمائة بل المؤنة وغيرها ولعل وجه لم يتفطن لهذه الرواية وكان نظره مقصوراً على سائر العمومات ومثل قولهم فيما اخرج الله من الارض منها ومثل قولهم فيما سقت السماء العشر ونحو ذلك **و يمكن** ان يكون الظاهر من مثل قولهم فيما اخرج الله من الارض هو الفائدة والنماء **و** سيجئ الجواب عن هذه الاطلاقات ان شاء الله **و يمكن** ان يكون نظره الى ضعف سند الرواية او نحوه **و فيه** انه منجبر بعمل الاصحاب على هذه الرواية وفيها احكام كثيرة الجامعة ومشهورة بينهم ويتداولونها الاصحاب ويتداولون بها في كتبهم وما يكون بهذه المثابة لا يمكن القدح فيها بالضعف السند اذ مثل هذا العمل سيما في خصوص هذا الجزء من الرواية المخصوص اقوى من صحة السند بمراتب **قال** المحقق الثاني في الخراجية وهذا الحديث وان كان من المراسيل الا ان الاصحاب تلقوه بالقبول ولم يجد له راداً وقد عملوا بمضمونه واحتج بمحل ما تضمن من مسائل هذا الباب فهو باب الخراج العلامة في المنتهى وما هذا شأنه يجب قبوله لاحتجاج الاصحاب انتهى **فان قلت** لم يظهر العمل بالمخصوص في هذا الجزء والا لم يقبل العمل انما يجدي في كل ما عمل به **قلت** مع تسليم ما ذكرت وعدم كفاية العمل بها فلا بجملة الظاهر من مشهور اصحابنا العمل على المخصوص من ان العلامة جعل في المنتهى هذا الدليل على اخراج المؤن ان الزكوة انما تجب في النماء والفائدة وهو لا يتناول المؤنة وسيجئ نقل كلمات التذكرة والمختلف وغيرها وذلك من المحقق في المعتبر فالظاهر ان نظرهم الى هذه الرواية وامثالها **فان قلت** هذه الرواية مشتملة على ما لا يقول به الاصحاب من تقديم الزكوة على الخراج وهو خلاف المشهور والمجمع عليه **قلت** لا يضر ذلك بالاستدلال في باقي اجزائه ومدلولاتها كما هو طريقة الاصحاب بجهة تصحيحها وجود مخالف فيه ذلك مع انه يحتمل ان يكون المراد بها اكثر الاخبار امر الزكوة واخراجها لا من الجميع يعني بعد الاحتساب قبل افراز الحصص يعني بحسب القسمة او لا ويلاحظ الحصص قبل القسمة والافراز فيخرج من الجميع يعني من اصل الصبرة الزكوة بعد ما يتعلق بحصة المتقبلين منهم من الخراج وهذا تأويل قريب لا مانع منه جمعاً بين الادلة **ثم ان قلت** ان لازم ما ذكرت سقوط الزكوة اذا لم يحصل من الزرع الا مساوي البذر واقل منه وان كان كثيراً غاية الكثرة وهو باطل **قلت** لا اجماع على بطلانه ولم نقف على احد من العلماء الذين اخرجوا المؤن صرّح باستثناء هذا الفرد بل مقتضى اطلاق كلامهم هو ذلك فلا مانع منه من التزامه **و اما المؤيدات** للمطلوب فموارد يمكن جعل بعضها دليلاً ايضاً **الاول** ما يستفاد من الاخبار ان العلة في الزكوة هو قوت الفقراء وضع المؤن في الزكوة يناسب ذلك غالباً فروى الصدوق في الفقيه عن محمد بن سنان فيما كتب اليه الرضا في جواب مسائله ان علة الزكوة من اجل قوت الفقراء وتحصين اموال الاغنياء لان الله عز وجل كلف اهل الصحة القيام بشأن اهل الزمانة والبلوى كما قال الله تبارك وتعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم في اموالكم اخراج الزكوة وفي انفسكم توطين الانفس على الصبر مع ما في ذلك من اداء شكر نعم الله عز وجل والطمع في الزيادة مع ما فيه من الزيادة والرأفة والرحمة لاهل الضعف والعطف على اهل المسكنة والحث لهم على المواساة وتقوية الفقراء الحديث والمواساة انما يلاحظ بالنسبة الى حال المواسين فكان اعانة الفقير ملحوظ بنظر الشارع فكما ملك حصة المال وربما يكون حصة المال ... بذلك لامكان اخذ الفقير من خصوصها الباطلان حصة المال لو روعي ما ذكرنا الاخبار الواردة في علة وضع الزكوة على ما وضع مثل ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ... قال سألته جعل من الله الزكوة من كل الف خمسة وعشرين درهماً فقال انما ذلك مثل الصلوة ثلاث واثنان واربع ... ثم بعث بعد ذلك الى ابي عبد الله قد سألته عن ذلك فقال ان الله عز وجل حسب الاموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل الف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لزادهم ثم قال فرجعت اليه فاخبرته فقال جاءت هذه المسئلة على الابل من الحجاز ثم قال لو اني نظرت ... لاعطيت ... قال ... عن ابي عبد الله قال قلت لم جعلت الزكوة خمسة وعشرين في كل الف ولم يكن اقل او اكثر ما وجهها فقال ان الله عز وجل خلق الخلق كلهم فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم وفقيرهم فجعل من كل الف انساناً خمسة وعشرين مسكيناً ولو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم لانه خالقهم وهو اعلم بهم وفي الصحيح عن الحسن الوشاء عن ابي الحسن



الرضا فقال لم يجعل لاجل الصدقة لانه تعالى جعل الله الزكوة خمسة وعشرين في كل الف فلم يجعلها ثلثين فقال ان الله تعالى جعلها خمسة وعشرين اخرج من اموال الاغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء ولو اخرج الناس زكوة اموالهم ما احتاج احد **فان** الظاهر منها ان المقدار المقدر من قبل الله تعالى لاجل الكفاف على ما ورد في هذه الاخبار من قوله الفقراء في جنب الاغنياء او قوتهم في جنب اموال الاغنياء فيكون زكوة غير النقدين نحو زكاة المؤن من حيث كفايتها لمؤنهم فان المراد بما ذكر فيها هو زكوة النقدين فينبغي الكلام في وجه استيعابها لزكوة الغلات والانعام **ويمكن** ان يكون ذلك لاجل التوسعة عليهم فوق الكفاف لو كان مقدار زكوة الغلات والانعام من صدقة التكليف ثابتا للفقراء في النقدين مع الفقير لنظر في تلك الاخبار يكون الجميع اقساما الزكوة وان الله تعالى جعلها متنة تخالفا الفقراء لما علم من منع بعض ارباب النقدين نقده وبعض ارباب الغلات والانعام عن زكاتهم وانما هذه **وبالجملة** يظهر من هذه الاخبار ان صدقة الزكوة قليلة بعد وضع المؤن وعلم كفاية الفقراء لا يمكن ان يؤدى بعضه وضعها تشبيها بان الحكيم عدد عنده كما انهم ان تمر الغلات لو اعطى جميع الاغنياء جميع زكوتهم بعد وضع المؤن ابقه لا ينبغي فقير ولا عصى عن منع مال الفقير لا يلزمه تبيانا الى تحرك الاختلاف والاخفية لانه لا يبقى الفقير محتاجا مع انه لا اثم بذلك من الفقراء ايضا كما هو المعاين والمشاهد والحاصل ان هذه الاخبار يتجلى ترجيح القول في المقام **الثاني** ما ورد في الفقه الرضوي قال بعد ذلك وتحصل بخراج السلطان ومؤنة العمارة والقرية اخرج منه العشر ان كان يسقى بماء المطر او غيره ما قيل ويظهر من العلامة الطبرسي في المعتبرة القديم انه لا اختصاص لما في تلك الروايات ويظهر ذلك بظهور اعتماد الصدوق والمفيد على كتب قولها للتعليل بنحوه مع على الاصحاب وحكايات مثل هذا القول لا ينقص عن خبر صحيح عن غائب كونه خبرا ضعيفا معمولا به **الثالث** ما رواه الشيخ في المحسن ابن رهيم بن بقا عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن التمر والزبيب فلما يجب فيه الزكوة فقال خذ نصف العشر وتترك معافاته ولم جعرور ولا بركان وان كثر وتترك للحارس العذق والعذقان والحارس يكون في النخل ينظره فيترك ذلك لعياله **قال** العلامة في المنتهى وان ما تفضلت في الحارس يثبت في غيره ونحوه الفضا بالفرق **وقد** رده صاحب المدارك والذخيرة بوجود القائل بالفصل بل قال في الذخيرة ان هذا الحكم في النخل ثابت عند الجميع ولا يجعل ذلك مؤيدا لان الظاهر ان ذلك من باب حق الحصاد والجذاذ لا من باب المؤنة ووجه الاجرة كما نبه مقام تحديده بغير النقد ولذلك رواه الكليني في باب الحصاد والجذاذ ووافق ما ذكرناه ويخفق ما بيننا **فتامل** فيها بين النقدين لا يشافى حصول الثمرة من كل منهما اما بعضه على نحو والا فالاحوط الجميع وضعا من بعضها ببعض **ثم** لاحظنا استدلوا به على التولاق لانك بعد ذلك كما عن الاذهان برهان ما اقتضاه الدليل مؤدى **فلنرجع** الى الكلام في المسائل المستوفيها **ونقول** ان هذه الادلة التي ذكرناها تبتني على تلك المسائل بل خرجها فيها اولى فلنتم اولى **وفيها** ايضا على تلك المسئلة **وفيها** مسائل يجب توضيحها مقدمتين **الاولى** ان الزكوة تتعلق بالعين لا بالذمة كما هو المشهور بين الاصحاب بل عن ظاهر الاجماع قال العلامة في المنتهى الزكوة تجب في العين لا في الذمة ذهب اليه علمائنا اجمع سواء كان المال حيوانا او غلة او اثمانا وبه قال اكثر اهل العلم وللشافعي قولان وعن احمد روايتان وقالت التذكرة الزكوة تجب في العين لا في الذمة عند علمائنا وبه قال ابو حنيفة ومالك والشافعي في الجديد واحمد في اظهر الروايتين الى ان قال وقال الشافعي في القديم انها تتعلق بالذمة والعين مرهونة بذلك ويظهر الاجماع ايضا عن المحقق في المعتبر حيث نسب الخلاف الى بعض العامة ايضا قال تجب الزكوة في العين لا في الذمة سواء كان المال ونقدا او عينا او فضة وبه قال اكثر اهل العلم وللشافعي واحمد قولان **ولم** نعثر في المحكي على المخالف من الاصحاب نعم نقل الشهيد في البيان عن ابن حمزة انه نقل عن بعض الاصحاب وجوبها في الذمة **وكيف** كان فالمعتمد هو الدليل لنا على ذلك وجوه **الاول** الاجماع كما نقلناه وخروج بعض الاصحاب عن ذلك على فرض تسليمه غير مضر كما حقق في الاصول والاجماع المنقول يجد **الثاني** ظواهر الاخبار الكثيرة مثل قولهم فيما سقت السماء العشر وفي عشرين مثقالا من الذهب نصف مثقال ونحو ذلك فان في حقيقة الظرفية وقوله السببية بها ان يدليل التبادر واستعمالها فيهما فيما مثل قوله في قتل الخطاء من الابل لا يدل له على حقيقة وان كان كثيرا ثم في مثل قوله في خمس من الابل شاة نوع خفاء ويمكن ان يجعل معتبرا لا يخفى على المتأمل ظاهرا الامر ظاهرا ما ضمنا فلا يخفى فيها ترجيح فيما قال الشهيد في البيان بعد ذكر ما نقلناه عن كيفية التعلق بالعين ويحمل ان يريد تعلق الزكوة في نصف الابل الخمس بالذمة لان الواجب شاة لا يجب جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة **الثالث** ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ زكوتها ويتبع بها البائع او يؤدي زكوتها البائع ويظهر من بعضهم ان تتبع للتعلق بالعين اذ الظاهر اتفاق الرابع انها لو وجبت في الذمة لتكررت في النصاب الواحد بتكرر الحول ولم يجد وقال الشهيد تعلقا ينقص به النصاب اذا فرضت الزكوة ولم ينقص بنقص النصاب من غير تفريط ولم يجز للساعي تتبع العين لو باعها المالك ولم يعد الولاية بالملك النقاه فكذا الملزوم اقول هكذا استدلوا بما ذكروه ويمكن ان يناقش في الملازمة لان الاتفاق لعل هو الباعث على ذلك ان يثبت دليل على ان الزكوة متعلقة بالعين وقد يمنع بطلان التالي ولكن الانصاف ان منشأ هذا الكلام هو التعلق بالعين وانه لا اتفاق وقع على

في كيفية تعلق الزكوة بالعين

فلك من هذه الجهة كما ان ظاهر الرواية السابقة ايضا ما ذكرنا اذ يصح في العرف ولا احتمال المرجوح واستدل القائل بالتعلق بالذمة بوجوه ضعيفة اقواها
عدم لزوم المالك باخراج العين وعدم تمكنه من التصرف فيها الا بعد اخراج الفرض وعدم تبعية النماء لها **والجواب عن الاول** ان ذلك رخصة من
الشارع وتسهيل وارفاق بل يظهر من الاخبار الدالة على جواز اخراج القيمة كما هو الاظهر المدعى عليه الاجماع من المحقق في المعتبر في غير الانعام وهو الظاهر
من غيرها ايضا والخلاف انما هو من المفيد في الانعام ان الاصل هو العين وذلك رخصة للاخبار التي ذكرنا واحدة وهو ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد
البرقي قال كتبت اليه هل يجوز جعلت فداك ان يخرج ما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب والفضة بقيمة ما يسوى ام لا يجوز الا ان يخرج
من كل شيء ما فيه فاجابه ايما تيسر يخرج **ويظهر من ذلك الجواب عن الثاني** ايضا لانا قد اثبتنا ان التعلق من باب تعلق ما فيه ارش الجناية بالعبد و
عدم تبعية النماء لو ثبت بدليل اخر فلا يستلزم مخالفة عدم تعلق الزكوة بالعين مع ان العلامة في التذكرة منع ذلك ايضا وهو في محله بناء على القول بكون
التعلق من باب الشركة كما هو الظاهر من الاصحاب **الشيخ** ان ظاهرا بل العلماء اتفقوا على ان تعلق وجوب الزكوة بالزرع والنماء لا يتوقف على التسمية و
التصفية والتصفية بل انما هو وقت وجوب الاخراج اتفاقا **نعم** اختلفوا في ان وقت تعلق الوجوب هل هو اشتداد الحب في الحنطة والشعير وانعقادها
الحصرم في الكرم والاحمرار والاصفرار في النخل كما هو الاظهر المنسوب الى الاكثر لصدق الحنطة عليها لغة عرفا ولورود الاخبار في وجوب الزكوة في النبي منهما
حين استنبلين بعد الاشتداد وقال بالفضل كما افتى المحقق الاردبيلي او اوان صدق الزبيب حنطة وشعيرا وصيرورة التمر تمرا او زبيبا كما اختاره المحقق
في المعتبر ونسب الى ابن الجنيد **اذا** مهدت ذلك **فنقول** ... اشتراك الفقير مع تعيين المالك ولا دليل على وجوب المؤنة على رب
المال لحصة مال شريكه وحمل ونقل وتصفية كما هو مقتضى الشركة وكما هو الحال في سائر الاموال المشتركة فعلى كل منهما تحمل ما لحقه فقط بعد الحصة وعدم
وجوب الاداء قبل التذرية والتصفية لا يدل على وجوب الحصاد والتذرية **و** التصفية ولا دليل اخر من جهة الانتقال يدل على ذلك **فان قلت**
سلمنا ان الزكوة يتعلق بالعين لكنه يتصور على وجوه كما ذكره الشهيد في البيان فاحتمل في كيفية تعلقها بالعين وجوها احدها انه بطريق الاستحقاق
والفقير شريك وثانيها انه استيثاق فيحتمل انه كالرهن ويحتمل انه كتعلق ارش الجناية بالعبد ويضعف الشركة بالاجماع على جواز اداءها من مال اخر وهو
مرجح لتعلق بالذمة وعوض من الاجماع على تتبع الساعي العين او باعها المكلف **قلت اولا** ان ظاهر الاصحاب في كل من ادعى الاجماع على تعلقها
بالعين انه على طريق الشركة وهو الظاهر من عموم الاخبار وروي الصدوق في الفقيه عن ابي المعزا عن ابي عبد الله قال ان الله تبارك وتعالى شرك بين الفقراء والا غنياء
في الاموال فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم **وقال** العلامة في التذكرة الزكوة تتعلق بالعين عندنا وعند ابي حنيفة الا ان ابا حنيفة قال الا تجب
بها جزء منها وانما يتعلق بها كتعلق ارش الجناية بالعبد الجاني وهو احد الروايتين عن احمد لان تعلق الزكوة بالمال لا يزيل ملك المالك عن شيء منها كا
المتعلقة بالجسد من الابل **و** غيرها كما تقدم انتهى **ومراده** من الاشكال ما سبق من الدليل لكون التعلق بالعين من باب تعلق ارش
الجناية بالعبد وتشير بعد ذلك بقوله الى ذلك وقول هذا فظاهر العلامة في التذكرة مخالفة ظاهر الاصحاب في ذلك ولم نقف على موافق صريحا **وثانيا**
ان كون التعلق من باب الرهن هو من فروع القول بالتعلق بالذمة كما نقل العلامة في التذكرة عن الشافعي وقد ابطلنا هذا القول **واما** القول بكونه من قبيل
تعلق ارش الجناية بالعبد **فمع** اشتماله مقتضى الادلة المتقدمة لا يضر ايضا لان المولى اذا اختار بذل العبد في ارش الجناية بعد الاختيار الاولى الحق علية
في عدم الاضرار بكون العبد مال المولى فكذلك الزكوة اذا اختار المالك اعطاء العين فهي متعين حق الفقير فيها ويصير شريكا للمالك بلا اشكال ويتم
الكلام حينئذ **وظني** ان هذا مما لا ينبغي الاشكال فيه الا التامل في عدم وجوب تحمل المؤن على الفقير **ولعله** الى ذلك يشير كلام الفاضل
في مقام الاستدلال على اخراج المؤن عموما حيث قال في المنتهى لنا انه مال مشترك بين المالك والفقراء فلا يختص احدهم بالخسارة عليه كغيره من الاموال
المشتركة ولان المؤنة سبب في الزيادة فيكون على الجميع **وقال** في المعتبر ان المؤنة سبب في زيادة المال فيكون على الجميع كالخراج على غيره من الاموال
المشتركة انتهى **فان** قوله في جميع المؤن مشكل لعدم ثبوت الشركة قبل تعلق الوجوب والادلة العقلية لا يجب ان يكون مشابهة للمدعى او لم يثبت بل قد
يكون اخص من المدعى **ولعلهم** استندوا الى التنبيه بتتبع الموارد للفضل **وفي الجملة** الدليل قد يثبت جزء المطلوب ويثبت جزءه الاخر من
الخارج فيكون هذا دليلا على الاخراج عموما ايضا بضميمة الدليل الاخر **ومما** ذكرنا يظهر ما ذكره في المدارك وتداول العلامة في المنتهى من ان اشتراك
النصاب بين المالك والفقراء لبس على حد سائر الاموال المشتركة ليكون الخسارة على الجميع ولهذا جاز للمالك الاخراج من غير النصاب والتصرف فيه
بعد الضمان ووجب عليه كلما يتوقف عليه الدفع الى المستحق من اجرة الكيال والوزان لتوقف الواجب عليه فلذلك يتعين ان في اجرة الحصاد والتصفية
**على** ان هذا الدليل ان تم فانما يقتضي استثناء المؤنة المتاخرة عن تعلق الوجوب بالنصاب المدعى اعم من ذلك انتهى **وذلك** لان جواز تصرف
المالك انما هو رخصة من الشارع فلا يبعث على الشركة وما ذكره من وجوب كلما يتوقف عليه الواجب من اجرة الكيال وغيره ان اراد انه يجب

الجواب عن السؤال الاول على تعلق الزكوة بالعين وانه يجوز عنه

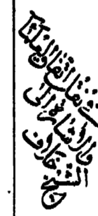
في بيان المراد من التعلق

طلبه فيه ما المفهوم من الدعوى ولو أراد الوجوب عليه ولو من مال الفقير لانحصار او كون الواجب مطلقا حق بالنسبة الى مصرف مال الفقير المنع الاولى
التوجيه عليها حفظ النفس المحترمة عن الهلاك الى ان يجيء مثلا فاذا كان مدلك الجامع واجدا للقيمة فهل يجب عليها الطعام بها او يحصل الامتثال بالواجب
القيمة واعطاها لمسلم ايتمر **نعم** لا امر من عدم الامكان الا الاعطاء من عين ماله **فنحن** نقول يستحق اجرة الكيال الوزان عن ما عن في تعلق
وجوب الاخراج **ولعله** لذلك نفى بها الاكثرون ولكن الكون اجاعيا غير معلوم ولم ير احد من العلماء فيما اعلم الا مسئلة خلاف ابن الشيخ في
من المبسوط فحكم على انه لا يجب على المالك قال انما هي في خلاف اذا احتيج الى الكيال والوزان في قبض الصدقة قال الشيخ في المبسوط فمن يجب عليه قولان
احدهما على ارباب الاموال والثاني على ارباب الصدقة والاول اشبه وقال في موضع آخر منه ويعطى الحاسب والوزان والكاتب من سهم العاملين
**والاقرب** ما قوينا الشيخ **لنا** ان دفع المال واجب على المالك ولا يتم الا باجرة الكيال والوزان وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وذلك
الحقوق في الشرايع اذا احتاجت الصدقة الى كيل ووزن كانت الاجرة على المالك وقيل يحتسب من الزكوة والاول اشبه وقال العلامة في القواعد ان اجرة الكيال
والوزان على المالك على راي اما وجوب المحافظة والحفظ مطلقا فغير مسلم وكون تعلق وجوب الزكوة حين الانعقاد وحينئذ وجوب الحفظ مطلقا بعنوان
الواجب المطلق فهو في معرض المنع **و** يظهر ذلك مما ذكروا في وجه الثمرة في تعلق الوجوب مع عدم وجوب الاخراج من الثمار الا بعد ذلك ونحوه
معتد ما ان يصطلحا الى المستحق مما قبل من البين ونحوه حتى يكون الحصاد والحمل والرمي في التصفية الشعبه من يعتد بها ومن ذلك يظهر الكلام في قوله وذلك
ان على ان الى آخره واما قوله على ان هذا الدليل الى آخره فيظهر جوابه مما تقدم **ثم يقول** اما على القول بجواز الخرص مع التوزيع كما يجوز في الكرم والنخل على ما
هو المنقول عن جماعة ولا يبعد القول به كونه ظاهرا لما مر من صحيحة سعد بن سعد الاشعري ولكن فيمن الحالين ففيها قال سئلته عن الرجل يحل عليه
الزكوة في السنة في ثلث اوقات يوخرها حتى يدفعها في وقت واحد فقال متى حلت اخرجها وعن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها قال اذا
صرم واذا خرص يجوز اخراج حصة الفقير ونحوه ضبط ما له وحصته وتخصيصه به ونقضه فلا اشكال ويمكن توجيه تجويز التقسيم الواقع في كلماتهم وكانه
القضاء بين الخليط عنه قبل كان ما اخرجوا منه بسنبله ولا اذا امكن بدون التصفية ونحوه فكل ما يتوقف عليه الطعام الواجب للكلام في الكيال والوزان **وبالجملة**
فمتعلق الواجب حينئذ ما هو الحق في هذا الحال لو بعد تعلق الوجوب ان هذا ظاهر على البين ما التصافي الشرعية تكون الامور المذكورة من تمام ملحق
من الكلام في المقدمة **واما** على القول بالشركة ما ان يقتسم الفقير ويجعل ذلك ومما يبلغه ما ان يحمل ذلك للكل و كيلا منه في الموتة المحتاج اليها بعد حصته
او يحمل هو بعنوان الاجارة على العمل **فلا** اشكال في ذلك لكون المسئلة مما كان بينهما او لو لم يعين الفقير لو فقد او نحو ذلك من عدم الامكان وغيره
فان استاذن من الحاكم الشرعي الذي هو وكيل للغائب للفقراء فلا اشكال ايضا ومع العجز عنه الظاهر جواز مباشرة بنفسه مع ملاحظة الصلاح على حال الفقراء ونحوها
جماعة من عدول المؤمنين مع احتمال الجواز المباشرة مطلقا بل الظاهر الجواز مطلقا كما هو مقتضى الادلة المتقدمة ومقتضى ما يظهر من الاخبار من كون
الامر الى رب المال في حصة الفقير فيها والقبول عنه كما قيل وقد مر **وبالجملة** لا اشكال في وضع الموتة الا في مسئلة تعلق الوجوب الى ان التصفية
كان ما كان قد حصل الاذن من الفقراء وما في حكم الاذن **ومما** ذكرنا يظهر الصورة الخرص وعدم تعيين الفقراء يظهر **والحاصل**
ان رب المال حينئذ مع عدم التفصيل منتقل الى الفقير منتج للعمل ونحوها لا يجب عليه وما على الحسنتين من سبيل قالا ولى ما لم يحصل الاذن من جهة الفقير
او من يقوم مقامه ان يكون الموتة من قبل الفقير وان يقصد نيابة عنه والكلام في المقام مثل الكلام في المسئلة السابقة للتفاوت بل اولى لجواز الخرص فيها ولا اشكال
**واما** حجة القول بعدم وضع الموتة فمنها **الاول** الاجماع المنقول نقله الشيخ في الخلاف لا عن خط من لدينا منه وكذلك يحيى بن سعيد في الجامع فقد
نقلنا كلامه **اقول** الاجماع المنقول بخبر الواحد لا ينهض ومما ذكرنا من الادلة لان غاية كونه في حكم خبر صحيح وخبر الواحد لا ينهض ومما ذكرنا من الادلة العقلية
والنقلية من الكتاب والسنة **مع** ان الظاهر من هذا الاجماع لا اصل له اصلا لان القول به مما لا يعلمه الا ما يخص فيما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف وما هذا
شانه فكيف يكون اجماعا فالاقوال التي يحتج بها في الاجماع اتفاق الجميع ان وجود المخالف المعلوم النسب لا يضر معه دعوى الاجماع **فان** الحق في الاجماع
الذي هو حجة عند الامامية هو ما يكشف عن راي رئيسهم وان كان في اتفاق الاكثر بل **اقول** ان ذلك انما هو على تقدير ثبوت ذلك عند
الاجماع فالبنا هو الحدس وهو قد يخطي وان الاجماعات المنقولة من هذا الجهة معتبرة ونرى في كلام الفقهاء وقال البعض يقدح في حجية مطلق الاجماع المنقول
مع ان دعوى ذلك يجب ان لا يجرح من خالف ولا موافق الاعاظم انما يكشف بالجامع مع ملاحظة فتوى صدوق الطائفة محمد بن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه
وذكر في اوله ما ذكر من انه لا يذكر فيه الا ما يفتي به ويعتقد صحته وانه حجة بينه وبين ربه شيئا والظاهر من نقل الحمل الجزوي بانه لا يعني الا من غرائبه من نقله كذا
فيه ولبس على الحنطة والشعير شيء حتى يبلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا والصاع اربعة امداد والمد وزن مائتين واثنين وتسعين درهما ونصف
فاذا بلغ ذلك وحصل بعد خراج السلطان ومؤنة القرية اخرج منه العشر هو عبارة الفقه الرضوي مع ادنى تغيير في بعض الالفاظ وزيادة لفظ العمارة قبل



وفي نسخة ... الاجرة الكيال ونحوه مما كان ... الوزان





الغرية في الغنية لو تمنع وكذلك فتوى علماء النجف في معتمد المؤمنين موشر الاصول ومهذب الفروع وتاقدا الاختيار الشيخ السديد محمد بن محمد النعمان المفيد في
المقنعة ق ويظهر ذلك من جماعة من فحول العلماء المتقدمين كالعلامة في جمال الملة والدين والفخر المحقق ابو القاسم بن سعيد الذي لا يوصف بكيف في كتبه الثلاثة وتابعيه
منهما مثل الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهما مع ما بينهم من الاختلاف في نقل الاقوال سيما في مثل المنتهى والمختلف والمعتبر حيث لم يذكروا في تلك الكتب خلافا الا من
الشيخ في الخلاف وهو مع المبسوط مع انه يقضى في النهاية اتفق على طبق المشهور و هو الظاهر من التهذيب بل هؤلاء الفحول حين نقلوا قول الشيخ لم يذكروا
دعويه الاجماع وذلك لما ظهر منه عندهم بل قاله الفخر من الفخر باخراج المؤن وللشيخ هنا قول ضعيف و قال المحقق الشيخ على في
الخراجية والمشهور بين الاصحاب ان الزكوة بعد المؤن نعم هو قول الشيخ ره واما ابن ادريس فهو لم يتعرض لخلاف اصلا الا من الشيخ ولا من غيره و
كان تحسب من الاجماع ما قال في طبق جمهور الاصحاب كذلك تحكى عن يحيى بن سعيد وهو الظاهر ايضا الا انه لم يعلم الفتوى بعد الشيخ فانه لم يكتبها
بحيث لا يصلح لكونه مطرحا للاستناد و بالجملة لم نقف على مخالف في هذا الحكم الى زمان الشهيد الثاني الا من الشيخ ويحيى بن سعيد والشهيد
الثاني في فوائد القواعد فان الظاهر انه في المسالك موافق للمشهور ولم يظهر منه في شرح اللمعة ايضا المخالفة وان كان يظهر منه نوع تردد او ميل
قليل الى جانب قول الشيخ ثم تبع الشهيد الثاني جماعة من متأخري المتأخرين كالفاضلين صاحب المدارك وصاحب الذخيرة واضرابهما و الظاهر ان ذلك
لاختفاء الادلة عليهم بسبب قلة التعرض لها في الاخبار في ذلك التوقف عن كثرة الفتوى مع قلة النصوص فلم يحصل الظن بالخفية من مدرك
و اظن ان التحرز عن النصوص هو كان لظهورها بحيث لم يكونوا في العهد الاول محتاجين الى البيان او ذلك لما كان لاجل التقية فان عدم وضع المؤن مذهب
الفقهاء الاربعة بل جميع العامة الا عطاء كما نقل في المعتبر والمنتهى وظهر من مدعي الاجماع ايضا و بهذا يظهر ايضا ضعف قول الشيخ لموافقته
العامة والرشد في خلافهم كما نطق به الاخبار الكثيرة وجعل علماؤنا ذلك من وجوه الترجيح فيحصل من ذلك تأييد آخر او دليل آخر لحقية مذهب المشهور
فان قلت لعل الشيخ اطلع على الاجماع المنعقد في زمان عطاء وعلم ان جميع المسلمين اتفقوا على ذلك ثم خرق عطاء الاجماع ولا يضر ذلك في
وجود الفتوى من سائر الفقهاء بعده قلت مع ان ذلك في غاية البعد مع عدم اطلاع الذين هم اقرب منه وانز اخبار اهل البيت يرد
عليه لعل المنعقد الاجماع ح على فرض التسليم على سبيل التقية اذ كما ان مستند الاجماع و مرجعه قد يكون العلم برأي الامام من باب الحدس فقد يكون ذلك
مرجعه حصول العلم به من باب التقية وهذا يمكن ان يكون وجهها في كل اجماعين متخالفين يدعيهما الاصحاب فليكن على ذكر منك الثاني الاخبار



وصوما انها مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن الحلبي قال قال ابو عبد الله ع في الصدقة فيما سقت السماء والانهار اذا كان سيحا او كان بعلا العشر وما سقت السواني
والدوالي او سقي بالغرب فنصف العشر ومثله ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة وبكير عن ابي جعفر ع قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشا والدلاء والنضح ففيه نصف
العشر وان كان يسقى من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر كاملا و في معناها اخبار كثيرة و وجه الاستدلال بها ان الحكم معلق على كل ما سقى
فاخراج بعضه يحتاج الى دليل اقول يمكن ان يجاب عن ذلك بوجوه الاول ان العام والمطلق انما يعتبر عمومهما واطلاقهما بالنسبة الى ما يخطر بالذهن في
المكالمات والمخاطبات بل الكتابة ثم الاستدلال على مفاهيم المتحاورين في كل موضوع مقيد بقيد العموم او الاطلاق للشئون وجهات قد يكون غرض المتكلم من افادة
العموم ملاحظة جميع افرادها بالنسبة الى بعض الشئون والجهات فلا يتحاورون فلا يطلق عليها بتمام العموم في غيرها ويخرج عن مقتضى مدلوله
فاذا قال الشارع يجوز السجود على كل ما ينبت من الارض غير ما يؤكل والملبوس فهل ترى احدا يستدل به على جواز السجود على خشب مغصوب
او نجس بان يقال انه مراد من اللفظ ظاهرا كما هو الشأن في العام الذي لم يخرج بالدليل بل الظاهر من نظر الشارع ان كل ما كان مما انبتته الارض من حيث هذا
العنوان فهو من جهة هذا العنوان يجوز السجود عليه ولا التفات الى جانب الشئون الاخر وكذلك نمثل في قوله لا يجوز السجود على القراطيس المكتوب فيها
انما انتفاه او يحمل ... ووضع المنع للقرطاس المكتوب فاذا كان مغصوبا ... فلا يجوز الاستدلال به على جواز السجود على القرطاس المكتوب
من الحبر لان الظاهر ان مراده من هذا التعميم هو بالنسبة الى الكتابة لا الى ذات القرطاس وكذلك لا يمكن الاستدلال به على جواز السجود وان كان القرطاس
مغصوبا او نجسا ونحو ذلك والمدار في العرف على ذلك فان قلت نعم هذه الشئون كلها خارجة من العموم ويخرج ما لم يرجح الدليل الذي
قلت ما انصفت بل اعتسفت فلاحظ ما ذكرته بعين الانصاف فنقول فيما نحن فيه لم يرد بالعموم الا ملاحظة افرادها سقي بالغيث مثلا
مقابل افرادها سقي بالنواضح مثلا لا ملاحظة اجزاء كل واحد منهما فغاية ما ثبت من هذا العموم ثبوت العشر في كل نصاب من افراد الاول ونصف العشر
في الثاني في الجملة وليس في الاخبار ما يدل على ان في كل ما سقت السماء حتى جميعه وان سلمنا ان عموم كلها يشمل الاجزاء نعم لو قيل انها يجب
عشر ما سقت السماء ونصف عشر ما سقته الدوالي لكان له وجه اما لو قيل فيما سقت السماء العشر فلا يدل على ذلك و كما يمكن ان يكون اللام في العشر للعهد
عن الحصة البعضية فيكون المعنى فيما سقت السماء عشره ويمكن ان يكون اشارة الى العشر المعهود وهو عشر ما بعد وضع المؤن فلعل كان ذلك معهودا سيما بملاحظة الظهور

في الفتوى بل لا يبعد ان يقال ان الظاهر من الاخبار ان العشر ونصف العشر كانا نوعين من الزكوة معهودين عند الرواة واذا اريد بل قيل كان المعهود العشر الجميع

او من البعض يكفي في قدح الاستدلال **فان قلت** روى الشيخ عن اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم قال سئلته عن الحنطة والتمر عن زكوتهما فقال العشر ونصف

العشر العشر فيما سقت السماء ونصف العشر فيما سقي بالسواني فقلت ليس عن هذا اسئلك انما اسئلك عما خرج منه قليلا كان او كثيرا له حد يزكى ما خرج منه فقال

يزكى ما خرج منه قليلا كان او كثيرا من كل عشرة واحد ومن كل عشرة نصف واحد قلت فالحنطة والتمر سواء قال نعم وهذه الرواية تدل على التنصيص على ان العشر

من الجميع **قلت** بعد الاغماض عن سند الرواية انها محمولة على التقية سيما والمروي عنه هو الكاظم والتقية في زمانه كانت شديدة وان ابا حنيفة

لا يعتبر النصاب ويوجب الزكوة في قليل الغلات وكثيرها وتتمة ما لاحظنا قد مر منا ان مذهب سائر الفقهاء العامة عدم وضع المؤن فيطابق الحديث على

مذهبه ويرتفع الاشكال **و لا** حاجة الى ما اوله الشيخ في التهذيب قال ان المراد به ما اذا دخل خمسا وسقا لان ما نقص عن ذلك لا يجب فيه الزكوة وبعد ان زكى

بعد فيهم الامام ثم سكون من اهل السنة بوقد ما ذكرنا من تضعيف العموم فيها فكرره ثم **فان قلت** روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن علي بن شجاع

النيسابوري انه سئل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون

كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك وهل يجب لاصحابه من ذلك عليه شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته وهذه الرواية تدل

على عدم وضع مؤنة العمارة الضيعة من جهة ان الامام لم يلتفت الى المنع عن ذلك واعلام ان الزكوة ان يخرج بعد وضع مؤنة العمارة لا قبلها فقرره

على معتقده **قلت** اولا ان فيه من قبل الراوي مجهول مهمل لا يعتمد بروايته مثل **و اما ثانيا** فمع لا نعول بمجرد ذلك على ترجيح الجرح والتقية بل

يمكن ان يكون ذلك مستصحا **و اما ثالثا** فمحمولة على التقية كما ذكرنا **الثاني** ان العام المخصص وان كان حجة في الباقي كما هو الاظهر لكنها في الاصح

على الاظهر في الابعاد عن ما ذكرنا من الادلة اما كونه مخصصا فما لا ريب فيه من جهات كثيرة كخروج الخراج منه اتفاقا وخروج خبر الغلات الاربع عن وجوبه وغير ذلك

واما كونه بها فخفيف في الاصول **الثالث** على تقدير تسليم العموم والمعارضة من جهة المعارضة فلا يعادل ما ذكرنا من جهة الادلة الاعتقادية حمل

فيما ذكرنا عام مطلق مثل ما دل على ان الزكوة في التمام مثل الدليل الذي ذكرنا على خصوص المؤن بعد تعلق الوجوب في حصة الفقراء والكفر وغيرها والخاص

مقدم على العام واما ما هو اخص منها من وجه مثل ما دل على نفي الضرر والحرج فيقع التعارض بين الفريقين ويبقى ما هو اقوى من الاعم منهما في جملة الى بعض ذلك بتكثير كلام

في المعتبر حيث قال حجتهم لا يتناول موضع النزاع لان المثوبة انما يكون نماء وحده فلا يتناول المؤن **و** قد تبعه العلامة في المختلف بعد نقل قول الشيخ واسناده الى الدليل

بالاطلاق قوله فيما سقت السماء العشر **و نحن** نقول بموجبه فانا لا نسقط ما يجب في النماء لا المؤن **و** انت تتذكر في الجواب عنهما انه لا يتناول محل النزاع لان

العشر فيما يكون نماء وحده **و اما** المنتهى فلم يتعرض لا لنقل قول الشيخ وسكت عن دليله وجوابه **و** ذلك في مثل هذا الكتاب اشارة الى كمال التضعيف

**و بالجملة** فما ذكرنا من الادلة مع كون جملة منها خاصة ولعله لحكم هذا الاطلاق مع انها معتضدة بالعقل والنقل من الاصول والعمومات من الكتاب والسنة مع عمل

الاصحاب مخالفة العامة وموافقة الخاصة والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر والمنقحات بالعقل والنقل وغير ذلك **و اما** هذه الاطلاقات

فخالفة للاصول وظواهر الكتاب والسنة وموافقة لمذاهب العامة ومؤدية الى العسر والحرج والضرر غالبا **و بالجملة** فلا نسلم عموم الروايات ولا وجه

للقول فيه وتخصيصها ثابتا بما ذكرنا **ثم** ان صاحب المدارك جعل الفرق بين ما سقت السماء ونحوه وما سقت الدوالي والنواضح ونحوها بالعشر ونصف

العشر من الشواهد القوية على عدم استثناء المؤن لانه اذا اعتبر اخراج المؤن فلا يبقى فرق بين كثير المؤنة وقليلها **قال** ومن ثم احتمل الشهيد في البيان

اسقاط مؤنة السقي لاجل نصف العشر واعتبار ما عداها وتبعه في الاستشهاد صاحب المفاتيح **اقول** الاستشهاد فيه فانه لم يظهر من الروايات ان ذلك من

جهة اعتبار مؤنة السقي وكثرتها ولا انه لا يكون سائر المؤن فيما سقت الانهار اكثر منها فيما يسقي من القنوات والانهار العظيمة البعيدة المحتاجة الى الشقة

والحفر **و** لعل الفرق بمجرد النقص وشيء اخر والذي يختلج بالبال انه يمكن ان يكون مراد الزرع الحاصل مما يحتاج الى الدوالي والنواضح ونحوها غالبا وما يحتاج

من جهتها اذ لابد من مؤنة ومؤنة صعبا لنظائرها بخلاف القسم الاخر **مع** ان الغالب الاحتياج الى نقل الغلة للقوت سيما اذا استعقب الاشتراء والتحصيل من خارج

فربما اشتغل على صاحب هذا القسم من الزرع اعطاء ما لكثيره ولقلة بتفضيب عليه اعطاء قليل من الغلة تحكيم الرؤف لما اريد اصلاح الكل راى المصلحة في

ذلك لذلك كما لا يبعد لا من يعتبر اخراج المؤن وقلتها **و** هذا الاستشهاد انما يتم لو ثبت ان ذلك الفرق لاجل كثرة المؤنة وقلتها وانما احتمل الشهيد

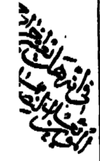
ايضا من عدم وضع مؤنة السقي لاجل اداء الزكوة فيها وعدم ما عداها انه لا يتم الا لتقليل عام **و** نقل عن المحقق ما انه اجاب عن ذلك في المسائل الطبرية بان الاحكام

متلقاة من الشرع المطهر وكثير من علل الشرع غير معلوم لنا فيكون علة الفرق نفس النص او ان الاستعمال الابواجي على السقي والحفظ واشباهها مكلفة متعلقة بالمالك

لانه على بذل الاجرة فما سبقها الخفيفة على المالك **و** بالجملة المنتهى يجب ان نعتبر المؤنة الكلفة فلهذا وجب نصف العشر **و الاولى** ما ذكرناه في

الجواب وتحصيلها من الحكمة **ثم انه ينبغي** في هذه المسئلة بشيء ينهم **الاول** انه على القول باخراج المؤن هل يعتبر اخراج المؤن بعد النصاب





فيزكى ما بقي من النصاب وان قل ويخرج المؤن الحاصلة قبل تعلق الوجوب كمؤنة الحرث والسقي ونحوها قبل اعتبار النصاب ثم يعتبر النصاب ويخرج المؤن اللاحقة كمؤنة الحصاد
والجذاذ ونحوهما بعده فيخرج الزكوة من الباقي وان كان اقل من النصاب ذهب الى الاول العلامة في المختلف كما مر ذكره والى الثاني في المنتهى والتحرير والى الثالث المحقق الثاني والشهيد
الثاني في شرح اللمعة والمسالك والقول الثاني هو الظاهر من الاصحاب لظاهر عبارات المقنعة والصدوق وابن ادريس والمحقق والشهيد فان كلهم اما صرحوا
بان المؤن تخرج وتسقط ثم يلاحظ بلوغ النصاب بعده فيخرج ان بلغ واما اطلقوا ان الزكوة انما تجب بعد اخراج المؤن ق يمكن ان يكون وجهه ما بينا ان الزكوة انما هو في
النماء والفائدة وانه قد بينا ان ما نحن فيه مما سقت السماء العشر ونحوه مختص بغير المؤن والكلام انما هو على القول بوضع المؤن فتخصيص العمومات بعد التخصيص
فوقه قولنا ان الزكوة انما تجب في غير المؤن وهذه الاخبار بعد التخصيص اثبت وجوب الزكوة اعني العشر ونصف العشر في غير المؤن ولا ريب ان هذا الحكم ايضا مطلق وهناك
اخبار اخر مخصصة لهذا الاطلاق وهو قولهم ليس في شيء من هذه الاشياء الاربعة شيء حتى يبلغ خمسة اوساق كما في خبر زرارة وليس فيما دون خمسة اوساق شيء
والوسق ستون صاعا كما في صحيحة عبد الله الحلبي وفي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته في كم تجب الزكوة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر قال في ستين صاعا
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة فهذا الشرط انما هو بعد ثبوت الزكوة وذلك لتعيين مقدار ما يجب فيه والكلام في تعيين المقدار انما هو موضع الزكوة ومتعلقه كما
ذكرنا فظهر انه لا يمكن المعارضة بمثل ما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر قال ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون
صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر وما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر وما سقت السماء او السيح او كان بعلا ففيه العشر تاما وليس فيما
دون الثلثمائة صاع شيء بان يقال ان اطلاق ذلك يقتضي وجوب الزكوة فيه خرج وجوبها في المؤن بالدليل وبقي الباقي في وجوب الزكوة وان لم يبق بعد اخراج المؤن مقدار
النصاب الا ان يقال ان ما دل على وجوب العشر ونصف العشر الاخبار الاولة فهو انما في تعيين متعلق الزكوة لا اصل وجوب الزكوة كما ان هذه في تعيين مقدار
الزكوة ما يجب فيه الزكوة فلا وجه للترجيح **بل نقول** ان تعيين النصاب انما هو متعلق على ما انبتت الارض لا على مجرد النماء فاذا لا تخصيص وجوب العشر بغير المؤن
وهو لا ينافي اعتبار النصاب بالنسبة الى اصل الزرع واما الوجه الثالث فقد استدل عليه المحقق الشيخ علي ره في حاشية الشرايع بان المؤن المتقدمة على بدو
الصلاح يعتبر بلوغ النصاب بعدها لان قدرها مستثنى من المال قبل تعلق الزكوة بخلاف المتأخرة فانها من المؤن اللازمة في المال المشترك فيكون
من الشريكين **اقول** اما الجزء الاول من كلامه فيظهر توجيهه مما ذكرنا في دليل القول الثاني واما الثاني فتوجيهه ان العمدة الثابت من الاخبار الدالة على
تحديد النصاب منضما الى ما دل على ان الزكوة انما هو بعد وضع المؤن ان النصاب يعتبر فيما يصلح ان يتعلق به الزكوة اما المؤن المتقدمة على بدو الصلاح فلا يتعلق
بها الزكوة قطعا بالفرض فلا بد من وضعها ثم ملاحظة تحقق شرط الزكوة وهو النصاب **واما** المؤن اللاحقة فلما كان الزكوة يتعلق بها فيكون من جملة الغلة
التي يتعلق بها الزكوة فيعتبر النصاب بلحاظها والفرق بين المؤن اللاحقة والسابقة مع القول بوضع المؤن مطلقا ان الزكوة الواجب في مؤنة الزكوة فهي في الحقيقة
لم تسقط لو لم توضع فيصح ان يقال يجب الزكوة بعد بدو الصلاح في جميع ما حصل له البذر بعد وضع المؤن السابقة كما يصح ان يقال لا يجب في المؤن السابقة
اللاحقة والحاصل ان ما صرفه المالك في مؤنة الزرع قبل بدو الصلاح لم يتعلق به زكوة ولم يصرف في مؤنة زكوة العشر بخلاف الزكوة وتحققه بعده فهو
كالقسمة الاجبارية بخلاف المؤن اللاحقة فانها من جملة النماء صرفت في حفظ النماء وهذا التفصيل لا يخلو من قوة وان كان القول الاول احوط ان لم نقل بكونه
اظهر **الثاني** المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغلة وفصله المحقق الثاني والشهيد الثاني وغيرهما قال في المسالك المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على
الغلة مما يتكرر كل سنة عادة وان كان قبل عامه كاجرة الفلاحة والحرث والسقي والحفظ واجرة الارض وان كانت غصبا ولم ينو اعطاء مالكها اجرتها و
مؤنة الاجير وما نقص بسببه من الالات والعوامل حتى ثياب المالك ونحوها وان كان سبب النقص مشتركا بينها وبين غيرها وزع وعين البذر ان كان
من ماله المزكى ولو اشتراه تخير بين احتساب ثمنه وعينه وكذا مؤنة العامل المثلية اما القيمية فقيمتها يوم التلف ولو عمل معه متبرع لم يحتسب اجرته اذ لا تعد
المنة مؤنة عرفا ولو زرع مع الزكوي غيره قسط ذلك عليهما ولو زاد في الحرث عن المعتاد لزرع غير الزكوي بالعرض لم يحتسب الزائد ولو كانا مقصودين
ابتداء وزع عليهما ما يقصد لهما واختص احدهما بما يقصد له ولو كان المقصود بالذات غير الزكوي ثم عرض قصد الزكوي بعد تمام العمل لم يحتسب من المؤن ولو
اشترى الزرع احتسب ثمنه وما يغرمه بعد ذلك دون ما سبق على ملكه **وقال** المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع كلما يحتاج اليه الزرع عادة فهو من
المؤن سواء تقدم على الزرع كالحرث والحفر وعمل الناضح ونحو ذلك وفارقه كالسقي والحصاد والجذاذ وتنقية مواضع المياه مما يحتاج اليه في كل سنة
لا العمارة التي لا ... الالات ونحو ذلك **نعم** يجب تقسيطها او نقص قدر البذر من المؤنة مستثنى لكن اذا كان مزكى سابقا ولو اشتراه لم يبعد ان يقال
يجب اكثر الامرين من ثمنه وقدره فيستثنى ثم قال فانما يحتسب اجرة مصطلح الغلة وقاطع الثمرة واجرة الارض المستاجرة للزراعة **الثالث** صرح العلامة في
المنتهى والتحرير والمحقق في المعتبر ان الخراج يخرج وسط ثم يعتبر النصاب وهو الظاهر من اكثر الاصحاب بملاحظة عباراتهم وقد نقلنا كثيرا منها وجعله الشهيد
الثاني ره من جملة المؤن المتعلقة بعد تعلق الوجوب فيعتبر النصاب قبله فيجب الزكوة بعد اخراجه وان بقي اقل من النصاب واستحسنه صاحب المدارك ولا

في بيان ان الاحوط اخراج المؤن بعد تعلق الوجوب





ولا العرف وتوجيهه مع اتفاق ظاهر الاصحاب على خلافه وقصور الدليل اصلا اذ غاية ما يدل عليه الاخبار وجوب الزكوة فيما بقي اذا بلغ النصاب المسلم
عليه فقهائنا واكثر اهل العلم ثم نقل الخلاف عن ابي حنيفة في الجزء الاخير وهو وجوب الزكوة فيما بقي من الخراج في الاراضي الخراجية فمذهبه عدم اجتماع الخراج
والزكوة في ارض واحدة ومثل نقل العلامة في المنتهى **وبالجملة** فالمسئلة لا اشكال فيها لان غاية ما يتصور ويتمشى هذه الاشياء عموما ما دل من الاخبار
على ان حصول النصاب موجب للزكوة وغاية الامر هو وجوب زكوة حصة السلطان بالاجماع والاخبار **وفيه** انه لا ريب ان المراد بحصول النصاب
هو حصول النصاب في مال المزكي وما اخذه السلطان ليس كذلك فانه مال السلطان فكيف يدخل في النصاب واما حال احد الشريكين في الزراعة
بل هو شريك كالمزارع وامثاله كما لا يلاحظ مال احد الشريكين مع الاخر في بلوغ النصاب فكذلك فيما نحن فيه وفي رواية صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر
قالا ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها اهل بيته فقال من اسلم طوعا تركت ارضه في يده واخذ منه العشر مما سقت السماء والانهار ونصف العشر
فيما كان بالرشا فيما عمروه منها وما لم يعمروه منها اخذه الامام فقبله ممن يعمره وكان للمسلمين وعلى المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر وليس في اقل من خمسة اوساق شيء من
الزكوة وما اخذ بالسيف فذلك الى الامام يقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بخيبر قبل الارض والنخل وقد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر وعلى المتقبلين سوى قبالة الارض العشر
العشر ونصف العشر في حصصهم الحديث ومثله رواية اخرى للبزنطي وقد تقدم ورواية حسنة ابي نصر عن محمد بن مسلم وبالجملة الزكوة انما هو في حصصهم في
النصاب بعد خروج مال الملوك **وقد** يستدل ايضا بعدم تعلق الزكوة بمال الخراج مع كون الحصة شريكا في الزراعة ولو بلغ حد النصاب فانه يعتبر ايضا ما لكل واحد بلوغ
كل واحد منهم النصاب لكونه يجمع المسلمين **الرابع** المراد بالخراج المستثنى في الزكوة هو ما يلزم للمسلمين من الحق في الاراضي الخراجية المفتوحة عنوة او ما
صالح السلطان مع اهلها على ان تكون الارض للمسلمين وعليهم الجزية ولا يختص به الغانمون ولا طائفة دون اخرى بل الامر فيه الى الامام فيصرفه في مصالح
العامة في حضور الامام العادل الامر واضح واما مع غيبته او عدم تسلطه فالمشهور بين الاصحاب موافقا للاخبار ان تصرف الجائر يجري مجرى تصرف الامام
العادل في اخذ خيره في مثل الزارع ونحوه تصرفات الجائر يجوز الاخذ منه والشراء ونحو ذلك **و التحقيق** ان ذلك جائز اذا لم يمكن التخلص منهم وعن جورهم
والا فالامر فيه موكول بنظر الحاكم الشرعي النائب عنهم في زمان الغيبة فان امكن تدارك ذلك منهم واستخلاصها وايصال الحق الى مستحقه بتولية الحاكم الشرعي بدون ضرر
ضرر ومفسدة فيجوز بل يجب خلافا لما نقل عن ظاهر الاصحاب وادعي عليه الاجماع من عدم جواز المذكورات بقول مطلق **ثم** انهم اطلقوا الجائر وظاهر
من بعضهم في مسئلة الخراج تخصيص الجائر بالمخالف والمستفاد من الاخبار ان المراد بالسلطان اعم من العادل والجائر المخالف واغلب الاخبار وارد في خصوص
المخالفين وينصرف سائر الاطلاقات الى ذلك ايضا وان الخراج الذي يحل اخذه من السلطان هو ما يؤخذ من المخالفين وان هو الذي يجوز اعطاؤه باسمه وجعل
والمعاملة معهم فيه واما الجائر منا فلا ينصرف الاخبار اليه ولكن يشمله ويرشد الى اتحاد حكمه مع بعض التنبيهات والتعليلات في بعض الاخبار **و قد**
اطنبنا الكلام في هذه المسئلة والكلام في تعيين الاراضي الخراجية واحكامها في كتاب مناهج الاحكام والحاصل ان الخراج الذي هو المقاسمة الحاصلة في
الاراضي الخراجية او الوجه الذي يضرب على الارض والشجر مطلقا في تلك الاراضي فلا اشكال في وضعه من الزكوة اذا اخذه المخالفون مطلقا عند المشهور
واما اذا لم يمكن المانع منه ولا الاستيذان من الحاكم الشرعي على ما بيناه ففيه الاشكال في غيره فان اخذه من عين الزراعة فلا يبعد القول بعدم الضمان مع عدم امكان المنع
فلا اشكال في عدم الضمان لان الزكوة متعلقة بالعين على الاقوى وقد تلفت من غير تفريط والظاهر ان ذلك لا يبعد على القول بالتعلق بالذمة واما بدون ذلك فيمكن
القول بالاجزاء في الجائر منا ايضا لبعض التنبيهات كما ذكرنا ويلزم العسر والحرج والقدوح مع انه لا حرج مرسلة حماد في تقبيل الارض مطلوبية عدم الاضرار بالمتقبلين وان
العشر ونصف العشر انما هو في حصصهم كما في بعض الاخبار وكذلك لو استاذن الحاكم الشرعي في ذلك واحتسب الخراج عنده وصيته من جهة حسبته بمصالح جميع
المؤمنين ان لم يمكن الاستيذان **وبالجملة** فما يصح كونه خراجا يسقط عنه الزكوة واما بدون ذلك كان فيكون التصرف في الارض الخراجية غصبا فلا يجعل
خراج لكن المتصرف يشتغل ذمته باجرة المثل فيمكن ان يجعل ذلك من جملة المؤن وان كانت مغصوبة **و من** ذلك يظهر وجه لاكثر الاقسام المتقدمة
بانه يحال ان ذلك كون اجارة الارض من جملة المؤنة اذ لا يمكن الزرع الا بها وبظهر من ذلك الكلام فيما لو كانت الارض من غير الاراضي الخراجية واخذ الظالم
منه الخراج واما الواجد وان اخذ الف درهم من السلطان العادل والجائر في الاراضي الخراجية فصرح المحقق الشيخ علي والشهيد الثاني بعدم سقوط
الزكوة عن الزيادة الا ان الشهيد الثاني قال لان ما اخذه الجائر ما يزيد على ما يصلح كونه اجرة فائدة الا ان يستفيد الزائد **و قال** الشيخ علي لكن يشترط ان لا
يتجاوز مقدار الخراج المعتبر عادة فلو اخذ زيادة لم يكن مستثنى اذ لو قيل بتعين الامر المعتبر عادة في امثال هذا الزمان مشكل اذ ذلك يختلف باختلاف اهواء
السلاطين بحسب حال المتقبل وحال الارض غيرها الا ان يلاحظ نفس الارض القابلة بوصفها ويجعل ذلك معيارا ويشكل ما ذكرنا فيما لو اخذ الظالم على
الزائد فان غاية الامر ان يكون ذلك من باب المؤن المقتضية من الزراعة لا من باب الخراج وقد استثنينا ها كما نقلنا عنهما وكيف كان فالكلام في هذا الزائد وان كان خراجا
من المؤن بلا تقصير كما لا يخفى كما صرح به **الخامس** المعروف في كلام الاصحاب ذكر حال وضع المؤن في الخراج وظاهر الادلة ذلك **و** لعلهم لم يتعرضوا

في بيان المراد من الخراج المستثنى في الزكوة

في ان الاصحاب لم يتعرضوا لحال وضع المؤن في الخراج

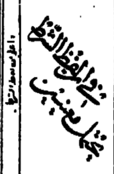
الى نقل الفائدة سيما في مثل هذا الزمان فانهم كانوا يلاحظون ما يرون وذلك يتفاوت بتفاوت الاوقات والاشخاص والاحوال ونحو ذلك لانهم كانوا فلذلك يبينون توضيحها وتفصيلها وكذلك من بعدهم في الحكم فلما كان تعذر الخروج عن عهدة ذلك متعين كالزكوة بل هو ... ينظر الى فاقتضت للتعرض لهذه المسئلة فيه فلنقطع الكلام هنا حامدين لله مصلين على رسوله المصطفى وآله واصحابه وكتب ... تغفر لنا ما وقع من تقصير

وان لا تؤاخذنا بما صدر عنا من خطأ انا من ضعيفه وكتبه ... الخالق

## رسالة في بيان مسئلة الشرط في ضمن العقد للمحقق النراقي قدس سره

## بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين **اما بعد** فلما كان مسئلة الشرط في ضمن العقد المتداولة في السنة العلماء في جميع الاعصار من مشكلات الفن وعويصاته وكثيرا ما تأملت فيه وراجعت العلماء وطالعت الكتب ولم يحصل لي شيء يسكن اليه النفس ويطمئن به الخاطر فتبين ما ذكروه من الفرق بين المشروع وغيره وتحقيقه بما يترتب عليه من الاحكام والفروع مما لا يهتدى اليه الا بالهام من الله وتأييده جعلنا الله من اهل بحر الاسلام فراجعت فكري مرة بعد اولى وتأملت في اغوارها مرة بعد اخرى فانكشف لي الغطاء عن اسرارها ولكني ... كثيرا من اوعارها فكان الاشكال واحدا فلا ريب ان ابراز مخبيات معضلات ابكار فوائده اكبر ليظهر بعض الاشكالات الخفية ونفتش عن وجوهها وارجو من الله جلت نعمائه ان يلهمني تحقيقه كلها **ولا** بد في المطلب من بيان مفهوم لفظ الشرط وحقيقة الشرط الجائز وغيره وبيان ما يترتب على الشرط وطريقه بذكره في ضمن العقد **وهو** يتم بذكر مباحث **الاول** في معنى لفظ الشرط في هذا المقام يحتمل احد المعنيين اما ما يلزم المشروط بانتفائه وكان هو ما يتوقف عليه وجود المشروط ان لم يلزم من وجوده وجود المشروط او ما يلزم ويلتزم به وكلاهما من المعاني الحقيقية العرفية **ولكنهم** لما كانوا يستدلون في هذا المقام بمثل قولهم المؤمنون عند شروطهم في موارد هذه المسئلة فلا بد من حمله على مطلق الالزام والالتزام اذ لا يلزم استعمال المشترك في معنييه او اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي سواء ... فذلك الملتزم شرطا بالمعنى الاول ولا وان كان ظاهر كلام الاكثرين ارادة المعنى الاول كما سنشير اليه في البحث الرابع وتعدد من ذلك وظهر ان هذا الشرط ليس مما يثبت شرطيته من الشارع بالخصوص كالطهارة للصلوة وحلول الحول للزكوة ونحو ذلك بل هو من جعل المكلفين ويجوزه الشارع ولا امضاه فيتكلف الا كونه مشروعا وغير مشروع وانه يمكن ان يجعل ذلك الشرط محض الزام شيء وايجابه على احد المتعاقدين او كليهما من دون اشتراط انتفاء العقد بانتفائه او يجعل ذلك شرطا بمعنى تعليق بقاء العقد واستمراره على حصول ذلك الشرط **ولا** يذهب عليك ان المراد من كونه مشروعا وغير مشروع مشروعيته وعدم مشروعيته بالذات لا من جهة الشرطية حتى يلزم التناقض فيما ذكرنا **وبالجملة** المراد من الشرط في هذا المقام الالتزام شيء والزام شيء سواء علق عليه استمرار العقد ولا **و**الظاهر ان جوازه في الجملة اجماعي عند علمائنا في العقود **واما** الايقاعات فيجوز في بعضها كالطلاق **واما** تعليق اصل العقد وابتنائه على الشرط فالظاهر انه لا خلاف في بطلانه فان المراد بالعقد هو الانشاء الموجب للنقل بالايجاب والقبول واصل النقل لا بد ان يحصل بنفس الانشاء وذلك لا يكون الا بالجزم والقطع بذلك والتعليق ينافي ذلك واللفظ المذكور في العقد هو الناقل فلو علق ابتنائه على حصول شيء آخر لم يحصل النقل بذلك اللفظ وهو خلاف المفروض في ... انتفاء العقد من الاجماع على صحة التوكيل لو قال انت وكيلي في بيع عبدي اذا قدم الحاج ... في ما ذكرنا واما ما ادعاه من الاجماع على عدم جواز تعليق الوكالة على شرط ولا وصف فان قدوم الحاج شرط للبيع لا للتوكيل **ثم** ان التعليق قد يكون بالتصريح كقولك بعتك هذا الفرس ان جاء زيد او انكحت فلانا ان ذهب عمرو وقد يكون ضمنيا كما لو باع مال مورثه بظن موته واتفق انه كان ميتا لانه شاك حين العقد في العقد فلا يجزم به وكأنه معلق بموت المورث وهذا اذا لم يحصل له الجزم بالايقاع بان يكون الايقاع عنده معلقا على الموت والا فيجوز الايقاع سواء كان مترددا في الوقوع او خالي الذهن ومنشأه ان الثمرة انما تعتبر في نفس الامر وافق الواقع ... **وان** الشرط بالمعنى المبحوث عنه قد يكون بالتصريح مثل ان يقول بعتك هذا بكذا وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بكذا وقد يكون ضمنيا كما لو باع البقرة على انها حامل او زوج المرأة على انها باكرة هذا ما يتعلق بالعقود **واما** الايقاعات وجواز التعليق في بعضها كالتدبير والنذر دون بعض كالطلاق وجواز الاشتراط في بعضها كالعتق المنجز وعدمه في كثير فلا يقتضيه المقام كتحقيق اصل معنى التعليق مطلقا واستيفاء ما يتعلق به فان موضوع الرسالة هو الشرط لا التعليق **الثاني** في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز وكلام الاصحاب في ذلك غير محرر فان الفاضلان وغيرهما ان ضابط الشرط السائغ ما لم يكن مؤديا الى جهالة احد العوضين ولا منافيا






في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة

فمثلا اقل كاشتراط عدم تسليم المبيع الى المشتري والثمن الى البائع والاهمال فيهما لتنقل البيع لم يكن من ذكاته صحيح



للكتاب والسنة **وربما** يقال ان الثاني معنى عن الاول لان مخالفة الشرع وهو منهي عنها في السنة المطهرة **وفسر** جمع من المتفقهين المخالف للكتاب والسنة بكون الشرط مخالفا لمقتضى العقد بان يقتضي عدم ترتب الاثر الذي جعل الشارع للعقد من حيث هو هو يجب بمقتضيه وبمقابلة كما ذكره في المسالك **قال** ويشكل باشتراط عدم الانتفاع زمانا معينا فان مقتضى العقد اطلاق التصرف في كل وقت وباشتراط اسقاط خيار المجلس والحيوان وما شاكل ذلك مما اجمع على صحة اشتراطه وعبارة المتن لا تنافي ذلك لان كل ما صح اشتراطه فليس منافيا للكتاب والسنة **وقال** الشهيد في القواعد كل عقد شرط فيه خلاف ما يقتضيه مع كونه كامنا وكانه ولكنه من محل ممكنا كاشتراط نفي خيار المجلس والحيوان فعند انا يصح لان لزوم التعود لما المقصود الاصلي والخيار عارض **ومنعه** بعضهم لان الغرض من ادخال الخيار هنا التروي واسند ذلك القايلات فهو من مقتضى العقد فشرط الاخلال به اخلال بمقاصد العقد **قلنا** هو مقصود بالقصد الثاني لا الاول وتمثل لو شرط رفع خيار العيب او شرط رفع خيار الغبن او خيار الرؤية او خيار التاخير الثمن بعينه نظرا انتهى **وربما** ذكروا من جملة ما خالف الكتاب والسنة المناهي والقبايح مثل ان يشترط ان يزنا او يشرب الخمر او نحو ذلك **ثم** ان امثلتهم التي ذكروا للمشروع وغير المشروع والمنافي لمقتضى العقد لما في بعضها من التدافع وكلماتهم في تلك الامثلة مخالفة **وقد** ذكرنا بعضها وستطلع على مواضع اخر **والحاصل** ان ملاحظة كلماتهم مع ملاحظة الادلة التي تداولوها في هذا المقام لا ترجع الى اصل مضبوط بعد تعليلها **ولكني** اذكر لك ما بلغه جهدي في تاسيس هذا الاصل مقتبسا من مجملات كلامهم ومن ملاحظة الاخبار الواردة في هذا الباب وانضمام القواعد المتقنة فان اصبت فمن الله وان اخطات فذلك من نقصي عن بلوغ مرامه وانا اسئل الله ان يعصمني عن الخطاء والخطل وعليه التكلان **وينتظم** في سلك مطلبين **المطلب الاول** في بيان منافاة الشرط لمقتضى العقد وعدمه **فاعلم** ان الشرط الذي حكموا بلزومه هو الشرط الواقع في متن العقد واللازم بين الايجاب والقبول كما ستعرفه ان شاء الله تعالى **ووجه** لزوم الشرط هو انه يصير جزء من احد العوضين ويدخل في الايجاب والقبول فيصير بذلك لازما وكان عموم قوله المؤمنون عند شروطهم يقتضي التزام الشرط كيف ما كان وكذلك عموم قوله احل الله البيع واوفوا بالعقود يقتضي ترتب اثار البيع على كل ما يسمى بيعا في العرف مع اجتماع شرائط الصحة فلا سبيل الى بطلان الشرط والا لزم البيع مثلا عموم من وجه فكلما لم يكن تناف بين الامرين فلا اشكال واما في مادة التنافي فيحتمل بطلان الشرط لان مراد من المقتضي هو ما يترتب على صيغة العقد شرعا من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الخارجية فلا يجوز تخلفه عنه مقتضاه فمقتضاه اوجب الشرط الذي هو جزء البيع وداخل في احد اركانه رفع مقتضى البيع فيرتفع نفس البيع فان البيع الذي هو موضوع للشارع في ترتيب الاثار والاحكام هو ما كان سببا لذلك المقتضي فلا يبقى علة للزوم الشرط فان قلت يجوز ان يكون من جهة انه شرط البيع انتفت تلك الاثار عند الوصف الذي لم يكن خارجا عن مخالفة الشرع من جهة اخرى فلا باس بالوفاء به مادام موجودا والا فيصح باصل خلافه بقي ولكنه خارج عما نحن فيه والا فلا وجه لعدم الجواز وبهذا اتضح عدم القول ببطلان العقد بطلان الشرط ايضا كما سيجيء تحقيقه **فمن** امثلة ما ذكر ان يبيع ويشترط ان لا يبيع المبيع او يشترط المشتري ان لا يبيع الثمن او يشترط او لا يهبه او عدم الانتفاع به ينتقل البيع وان اخرج بالملك وذلك لان تحقق البيع في العرف لا يتم الا مع تسليم العوضين وحصول الملك بدون الانتفاع به فيما يعد سفها وهو يوجب بطلان البيع شرعا ان لم ينقل بجزء وجعل مقصدا في البيع بذلك عرفا بقاء المعاملة وبطلان العقد بسبب الشرط عن جهة نفسه او ابطاله **ومن** ذلك اشتراط عدم الوطي في النكاح الدائم لان الغرض من وضعه هو التناسل الا في المتعة لان الغرض من وضعها التمتع وهو يحصل بغير الوطي ايضا فبذلك الشرط يخرج عن وضعه فيبطل الشرط ويجيء الكلام في صحة العقد وبطلانه **ومن** ذلك ما يقال من ان شرط سقوط خيار المجلس والحيوان ونحوهما لا ينافي مقتضى العقد وذكروا من جملة امثلتها ان لا يبيعه او لا يعتقه او لا يطأه او لا يهبه او يشترط الثمن خرج المبيع والضمان على البائع او ان يقطع البائع بعد البيع مرة او اكثر فان الناس مسلطون على اموالهم ومقتضى الملك جواز انحاء التصرفات فالملك الذي هو مقتضى البيع ينافي هذه الشروط ويترتب عليه عدم مدخلية الغير فيه بمال وتصرف ومنعا وردعا **وان** يشكل بما تذكره من شرط عدم البيع وعدم العتق فقد بناه على ما ذكر بجواز اشتراط العتق وجواز عدم انتفاع المشتري بالمبيع في زمان معين مثل ان يشترط البائع لنفسه سكنى الدار مدة او ركوب الفرس يوما او نحو ذلك واشتراط المراة على زوجها ان لا يخرجها من بلدها كما ورد به النص فان مقتضى الملك اطلاق الانتفاع ومقتضى الزوجية التسلط على الزوجة في تعيين النفقة والسكنى **ويمكن** الفرق بما ذكر **اما** في **الاول** فلا ولوية الاجماع ظاهر كما يظهر من العلامة وغيره **و** في الثالث لورود النص فيه كما سنذكره وفي العتق ايضا الاجماع كونه مبنيا على التغليب في نظر الشارع لو فرض انه يوجب تخفيفا في نسبته كما يظهر من تتبع مسائل كثيرة **واما ثانيا** فنقول ان كون اشتراط العتق واشتراط انتفاع البائع بالمبيع مدة معلومة واستحقاق المراة السكنى المعين لم يثبت كونها منافيا لمقتضى العقد مطلقا ومع الشرط ايضا فان المذكورات لا تستلزم سلب التسلط المستمر للزوج عن الملك والزوجة راسا ولا عن فرد من افراد التصرفات بل توجب تعيين فرد من افراد التصرف فيهما مضافا لاحتمال المنافاة بين فان ما ذا اعتق فيه عبدا او ما للعتق عن الكفارة والهدية كلها او كان عند البائع افراد من البالغين يكون حنايته بعتق بعضها

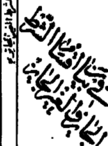


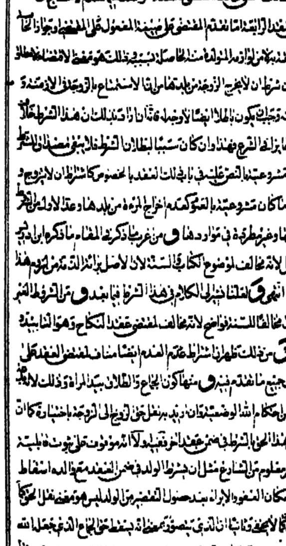


واشتراط البايع على المشتري في البيع ان يجعل ذلك المبيع بعد تمام العقد ذلك لاثباته في موضوع خاص فلا دليل على منعه شرعا فيشمله عموم ادلة الشرط
وكذا اشتراط السكنى مدة وكذا السكنى للمرأة وقال فخرنا ان ما ينافي مقتضى العقد هو ما يخرجه عن حقيقته شرعا او يصير شرطا وما ذكر ليس من
هذا القبيل واما الامثلة الاخر فهو مستلزم لنفي التصرف في الملك والعقد يقتضي جوازه مطلقا ومستمرا في كل فرد منه ولكن المقصود من شرط
عدم البيع وعدم العتق ونحوهما في الامثلة المذكورة وهو نفي هذه التصرفات بل لا اثبات ضدها فلو فرض تعلم اشتراط عدم البيع والعتق او الوقف
في سبيل الله فالظاهر جوازه وكذلك لو شرط مقام عدم هبة الثوب لغير المشتري بغسله او مقام عدم الوطي بالجارية الامتناع عنها مدة لصغرها او لتجربة
البايع اياها ما ترى له ها **و** بالجملة المقصود في شرط عدم العتق او السكنى مدة ونحوهما هو اخراج الملك والمنفعة عن يد المشتري مدة واختباره فيمنع منه
عن التصرف الذي هو مقصود البايع بالذات هو عدم التصرف في حال عقد الملك لا منع ثبوته وفي الامثلة الاخر هو ممنوع منه في حال الملك في
لعل الا مدة في اشكال المرء في اشتراط عدم البيع والعتق ناظر الى عدم العرف بين العتق وعدمه وعدم البيع واشتراط السكنى او الى بعض الروايات الواردة
في جواز اشتراط عدم البيع والهبة في الاماء كما ستطلع عليه **وقد** عرفت دفع الاشكال عن الاول **و** سيجيء الكلام في الثاني ومما ذكرنا تعرف ان
منافاة اشتراط السكنى في البلد للمرأة لمقتضى العقد بتحقير معلوم

## المطلب الثاني

قد عرفت ان من اقسام الشرط الغير الجائز هو ما كان منافيا لمقتضى العقد **و** اما الكلام في باقي اقسامه **فاعلم** ان الشرط الجائز يحتمل كل منهما ثلثة معان **الاول** كون ما يشترط في العقد مع قطع النظر عن الشرط جائزا او غير جائز **والثاني** كون اشتراطه جائز العقد به لزومه او غير جائز **والثالث** ورود جواز اشتراطه في العقد من الشارع او عدمه
وقد يجمع بعض هذه الانشاء مع الاخر في مادة وقد يفترق عن الاخر الا ان موضوع المسئلة وما يبحث عنه هنا هو المعنى الثاني وهو متضمن المعنى الاول
ايضا وهو الاعم من ان يكون نصه في الباب واما المعنى الثالث فهو وان كان لا اشكال في الشارع ما ورد به النص من الجواز وعدمه لكنه خارج عن البحث لعدم
الاطراد **و** من ذلك ظهر ان قول الشهيد الثاني ره في اخر كلامه الذي نقلنا عنه محل نظر **فنقول** ان امثلة المعنى الثالث يجيء بعضها في ذكر الاخبار
الواردة في هذا الباب **و** من امثلة ما يكون الشرط مع قطع النظر عن شرطيته غير جائز هو شرب الخمر او الزنا ونحوهما من المحرمات **و** من امثلة ما يكون لزومه
والاستمرار طلب من المحرمات هو فعل المرجوحات وترك المباحات (فعل المستحبات) كان يشترط تعليم الا ... او ان لا يلبس الخز او لا يترك النوافل او جعل
المكروه او المستحب واجبا وجعل المباح حراما الا بالرخصة من الشارع خاصة من احد الاسباب كالنذر والعهد واليمين فيما ينعقد فيه ويستفاد ذلك من كلام
علي ع في رواية اسحق بن عمار انه كان يقول من شرط لامرأته شرطا فليف لها به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما **فان قلت**
ان الشرط كالنذر والعهد ونحوهما من الاسباب الشرعية المثبتة للحكم بل الغالب هو ايجاب المباح كما يجب بيع الرجل ماله او هبته لغيره مباح واما لو اشترط
في ضمن عقد بيع اخر فيصير واجبا فما وجه تخصيص الشرط بغير ما ذكرت من الامثلة **قلت** الظاهر تحليل الحرام وتحريم الحلال هو ما يبين الفاعل وهو
تعلق الحكم بالحل او الحرمة مثلا بفعل من الافعال على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق
عليه هذا الكلي وهكذا حلية البيع والتزويج والتسري مثلا امر كلي حلال لو التزم تركه مستلزم لتحريمه بل وكل جميع احكام الشرع من الطلبية او الوضعية
وانما يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها فلو اراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه هو ان يحدث قاعدة كلية ويبدع حكما جديدا لعقد
الجنيفة الشرع البناء على الشروط الا شرطا الوجب بدع حكم كلي جديد مثل تحريم التزويج والتسري وان كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال الله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع وجعل الحكم في الجماع والطلاق بيد الزوج وقد قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء وسيجيء في هذا المعنى
رواية بعض فيما اشترطت عليه ان لا يتزوج عليها فلانة ولا يتسرى بعد اشكال في لزوم البيع الخاص الذي يشترطانه في عقد بيع الفرس مثلا او جعله
حكم للبيع ولا تبديل لحلال الشارع وحرامه وهكذا لو شرط تفصل الجماع عن الوجه كما ستطلع عليه **وقريب** مما ذكرنا ما ذكروه في كتاب الصلح في تتمة نعته
لما ورد عن النبي صلى ان الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا فسروا تحليل الحرام بالصلح على استرقاق حر او استباحة بضع لا سبب لاباحته
غيره او ليشرب الواحد منها الخمر ونحو ذلك وتحريم الحلال بان لا يطأ احدهما حليلته او لا ينتفع بماله ونحو ذلك **وبالجملة** اللزوم الحاصل للمشروط
بشرطه من الشروط الجائزة ليس من باب تحليل حرام او تحريم حلال وايجاب جائز ونحو ذلك على سبيل القاعدة بل يحصل من ملاحظة الجميع حكم كلي هو
وجوب العمل على ما يشترطانه وهذا الحكم الكلي ابتدء من جعل الشارع فقولنا العمل على مقتضى الشرط الجائز واجب حكم كلي شرعي وحصول البيع من جانب
شرطها خاص يكون من باب تحليل الحرام او تحريم الحلال بل انما هو متشاد من الشارع مستقلا **ونقول** فبيان بطلان الامثلة التي ذكرنا منضما
الى ما ذكرنا المتبادر من ادلة الشرط وقولهم ع المؤمنون عند شروطهم ونحوه هو ما كان لمتعلق العقد يكون ما يؤل نفعه الى المتعاقدين
غرض لاحدهما او كليهما بالشرط ويجب المنافاة الدنيوية او هي موضوع تلك العقود فيختص الغرض في ايجاب المباح او تحريمه مثلا في خروج من





مدلول ادلة الشرط فيثبت بطلانه من هذه الجهة فيكون الاستثناء في قولهم الا ما حرم حلالا او احل حراما مخصوصا بالافراد التي لها مدخلية
في عرض المنافاة فتدبر ق ومن هذا الباب شرط ان لا يتزوج ولا يتسرى مع ان عدم التزويج وعدم التسري وان كان مباحا لكن الترك مرجوح لان
المباح راجح والتزام ترك الراجح مرجوح بل حرام كما ذكره ومن ترك جميع المستحبات بل ترك صنف منها واسا كالجماعات والنوافل هذا فانه
ما يمكن ان يوجه به ادراج امثال هذه الشروط تحت قاعدة مخالفة الشرط للمشروع والاوفق المعنى الثالث من المعاني المتقدمة فلا ريب ان اشتراط عدم
التزويج والتسري ونحوهما مما منعه الشارع ونقل الاجماع عليه ق وسيجيء ذكر بعض الاخبار فيه فيكون الاشتراط مخالفا للكتاب والسنة اما لاجل مخالفته
لمقتضى العقد بالتقريب المتقدم او لاجل ان التزامه حرام وان لم يكن اصله حراما ولم يكن مخالفا لمقتضى العقد ق ومنه يظهر ما في ذلك من حصر بعضهم المخالفة
للكتاب والسنة فيما يخالف مقتضى العقد كما نقل عن سيد المحققين سلطان العلماء في حاشيته على الروضة حيث ذكر ان ترك التزويج والتسري امر
مباح كسائر الشروط الجائزة ق وتوهم ان بعضهم مخالفة الشرع فيما نحن فيه لاجل ان من احكام النكاح جواز الزيادة على الواحدة لقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والاخبار الدالة على ذلك فكان من مقتضيات النكاح وفرق بينه وبين شرط تأجيل المهر او بعضه الى اجل معين و هذا
هو المفهوم من كلام الشهيد الثاني في الروضة ق وانت بعد ما حققنا لك تعرف مخالفة مقتضى العقد وموافقته فيما نقلتم لا تحتاج الى الالتفات
الى ما فيه فان عقد النكاح من حيث هو وان كان يقتضي جواز الزيادة لزم في عقد الرابعة انما نفيتم المقتضى على صيغة المفعول على المقتضى وجواز
وما زاد وهما باطلان بل ذلك حكم من الاحكام الخارجة عن العقد اللاحقة به لا من لوازمه المتولدة منه الحاصلة بسببه وذلك هو مقتضى الاقتضاء المطلق
الارتباط والتعلق و من ذلك يظهر ان ما ذكره ابن ادريس من بطلان شرط ان لا يخرج الزوجة من بلدها من ان الاستمتاع بالزوجة في الازمنة و
الامكنة حق للزوج باصل الشرع وكذا السلطنة المقابلة لها فاذا شرط ما يخالفه وجب ان يكون باطلا ايضا لا وجه له فانا اذا بينا لك ان هذا الشرط غير
مقتضى العقد فقد بينا لك سابقا بطلانه وان اراد انه رفع لما كان جائزا في الشرع فهذا وان كان سببا لبطلان الشرط فلا يبقى مصداق للشرط
السائغ في العقود ق وربما يفرق بين ما كان الشرط رافعا لما كان مشروعيته بالنص عليه في باب ذلك العقد بالخصوص كاشتراط ان لا يتزوج و
ان لا يتسرى فان الزيادة على الواحدة منصوص بها في الشرع بالخصوص وبين ما كان مشروعيته بالعموم كعدم اخراج المرأة من بلدها وعدم الاولى من الخ
المخالفة للكتاب والسنة دون الثاني وذلك ايضا مجازفة لا طائل تحتها وغير مطردة في موارده ق ومن غريب ما ذكر في المقام ما ذكره ابن ادريس
في اشتراط عدم الافتضاض ان الذي يقتضيه المذهب ان الشرط باطل لانه مخالف لموضوع الكتاب والسنة لان الاصل براءة الذمة من لزوم هذا
الشرط والاجماع غير منعقد عليه بل ما يورد ذلك الا في شواذ الاخبار انتهى ق ولعلنا نشير الى الكلام في هذا الشرط فيما بعد ق ومن الشروط الغير
الجائزة شرط ان يطلق كما في نكاح المحلل او لا يطلق اما كون شرط الطلاق مخالفا للسنة فواضح لانه مخالف لمقتضى عقد النكاح وهو الثبات و
الدوام الى ان يبدو للزوج الطلاق فشرطه مدافع لمقتضى العقد ق ومن ذلك يظهر ان اشتراط عدم الطلاق ايضا مناف لمقتضى العقد على
اشكال فيه والاولى ان يجعل ذلك كمسألة التزويج والتسري في جميع ما تقدم فيه ق ومنها كون الجماع والطلاق بيد المرأة وذلك لانه
ان اريد تغيير حكم الله في ذلك بان يكون الجماع والطلاق باختيار الزوج من احكام الله الوضعية وان اريد به نقل حق الزوج الى الزوجة باختياره كما ان
بيع المال ينقل حق المالك والسلطنة التي هي من حق المالك ويجوز نقل هذا الحق بالشرط في ضمن عقد آخر فيقبل لا انه موقوف على ثبوت قابلية
النقل فان الاحكام الشرعية كلها توقيفية وكون ذلك قابلا للنقل غير معلوم من الشارع مثل ان يشترط الولد في ضمن العقد مع والده اسقاط
وجوب تعظيمه وحقوق ابويه فالاشكال في الحقوق المالية كالنفقة وامكان العفو والابراء بعد حصول التقصير من الولد ليس هو معنى نقل الحق كما
لا يخفى واما ثانيا ان الذي يتصور نقله هنا هو اصل حق الجماع وحق الطلاق كما لا يخفى واما ثالثا ان الذي يتصور معناه انه يسقط حق الجماع الذي جعله الله
له وكذا الطلاق لانه يجعل الخيرة في ذلك الى المرأة مقام جعل الله الخيرة للزوج نقول ان كان الشرط مستلزما للخيرة في اسقاط الجماع واسقاطه مما يجب
المرأة على الرجل بان تكون الخيرة لها في ترك الجماع واسقاطه و لا يتأتى ان تفرق في ذلك ان ارادت هي فهي ايضا باطل لانها لها على ما خالف مقتضى العقد
لو لم يكن كذلك بل اراد ان يكون التغيير في وقت الجماع بهما جاء به السلطنة على ترك واشتباه ان انها مناف لمقتضى العقد على اشكال فيه ق وربما
يقال ان اشتراطه فهذه مستثنى في الوطء لا غير وانه باطل وقيل ذلك تمامه اذا كان المشترط هي الزوجة دون الزوج لانه حقه وورد بان العقد لو اوجب
حق الزوجة ايضا ما لو اشترطا عليها ان لا يزيد على الواجب لكن لم يصح وكذا لو اشترطت عليه التقصير عن الواجب ق ومن الشروط الغير الجائزة اشتراط رقية
الولد اذا كان احد الابوين حرا وان كان المشهور جوازه استنادا الى عموم قولهم المؤمنون عند شروطهم وما ورد في رواية مقطوعة عن ذلك ولو ورد
الاخبار الكثيرة بحرية من احد ابويه حر وفي بعضها لا يملك ولد حر وعمومه شرط مخصص بغيرها لمخالفة الكتاب والسنة وقد ثبت بالحرية وهو ينافي



والرواية بخبر واضحة السند والدلالة ولا تعويل عليها ثم ان ما ذكر من نسبة انه يرد في مطاوي صحة العقود من الشروط الغير الجائزة الاجماع على الخلاف
فيها او المعروف بين الفقهاء على ما ادعى انه المنظر القاصر وكذا منها اشكال آخر لا بد ان نبين له وهو ان الاصحاب ذكروا ان كل شرط جائز الا ما خالف
الكتاب والسنة والاخبار وان وردت طائفة منها بهذا المضمون كما ستشير اليها لكن منها بعضها دال على ان الشروط في جواز موافقة الكتاب
والسنة فكما ان المخالفة للكتاب والسنة مانع عن الاشتراط فموافقتهما ايضا شرط بل الاخبار التي اسندوا اليها ايضا مطابقة لذلك ايضا فان الموافقة
للكتاب والسنة والمخالفة لهما امران لهما حقيقة في نفس الامر والالفاظ اسام للامور النفس الامرية فلا يجوز ان يقال انه يجوز اشتراط كل شرط ما لم يعلم
مخالفته للكتاب والسنة بل يجوز الغلبة في القول بانه لا يجوز اشتراط شرط في ضمن العقد ما لم يعلم موافقته للكتاب والسنة او عدم مخالفته لهما مع
ان الاصل عدم الجواز كما هو مقتضى جميع الاحكام الشرعية فما حصل اليقين بانه مخالف للكتاب والسنة او موافق لهما او الظن المعلوم الحجية فلا كلام
فيه واما ما حصل الشك فيه سواء حصل الشك بكون الشرط جائزا او غير جائز من غير جهة منافاته مقتضى العقد وعدمه او من جهة انه هل هو مناف لمقتضى
العقد ام لا ففيه اشكال اذ الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لتعين ترتيب الاثر من الاحكام الشرعية او صيغة ردها هذا الشرط الى حجة
في الدليل وعموم قولهم المؤمنون عند شروطهم مخصص بغير المخالف للكتاب والسنة فيخصص فيما وافق الكتاب والسنة في نفس الامر فاذا شك في كونه موافقا
للكتاب يحصل الشك في المخصص مع الشك فلا حكم واما الحكم بالفساد فانما هو من جهة عدم الدليل فلا يتم القول بانه لا دليل على الصحة فلا دليل على
الفساد وكلاهما من الاحكام التوقيفية وقد يندفع هذا الاشكال بان المرجع في حقيقة المعاملات الى العرف والعقد والشرط كلاهما من المعاملات فيتم
في العرف بيعا مثلا فيحكم عليه بمشروعيته الا ان يثبت له شرط في الخارج فكذلك الشرط فنقول ان كل شرط يجب الوفاء به الا ما خالف الشرع فما علم
انه مخالف للشرع فنفيه وما علم انه موافق له فالحل وما شك فيه فالاصل عدم المنع عنه وموافقته للاصل هو مقتضى الكتاب والسنة وكذا اذا شك
في كونه منافيا لمقتضى العقد فان الاصل عدم تعلق النهي بعدم ذلك الشرط بل صحة العقد حتى يكون وجوده منافيا لمقتضاه نعم لو كان الشرط
بحيث يشك معه تحقق حقيقة البيع في العرف فلا يصح البطلان لان الاصل عدم تحقق العقد في الخارج والحكم تابع لما يصدق عليه البيع عرفا وفي الحاق كلام
ينظر كلام بعض الافاضل كالمحقق الخوانساري جمال الدين محمد رحمه في حاشيته على الروضة في مسئلة اشتراط الضمان في عقد الاجارة بدون التعدي
والتفريط حيث حكم المصنف والشارح رحمهما الله بفساد العقد بفساد الشرط وعلل الشارح فساد الشرط بكونه مخالفا للمشروع ومقتضى الاجارة
قال فساد الشرط ثم وكذا مخالفته للمشروع ومقتضى الاجارة فان التضمين بدون الشرط غير مشروع واما مع الشرط فلا نسلم عدم مشروعيته الا
ان يثبت بمقتضيه لعدم التضمين حتى يفسد الشرط بمنافاته لمقتضى العقد بل لا يقتضي التضمين فالشرط غير مناف لمقتضى العقد الا انه في جميع العقود
التي لا يقتضيها العقد لعلها نعم عموم ما دل على ان الامين لا يضمن الا بالتعدي والتفريط يقتضي عدم صحة هذا الشرط ولا يخصص على ظاهر ما عرفت
من حال ادلة الشرط فان قولهم المؤمنون عند شروطهم يقتضي التخصيص لكن النسبة بين الدليلين عموم من وجه ومع ذلك فلا يرجح مع ان ما احتمله
تخصيص عموم الشرط بكونه موافقا للكتاب والسنة يضعف ذلك العموم ايضا وفي نظير ما ذكره كلام المحقق الاردبيلي ره ايضا في شرح الارشاد
في تلك المسئلة قال ويمكن ان يؤيد ادلة صحة العقود والشروط بمقتضى صحة هذا الشرط ايضا وكونه شرطا مخالفا لما ثبت شرعا غير ظاهر اذ
عدم الضمان بدون الشرط لا مع التفريط لا يستلزم كونه كذلك مع الشرط قال وفي رواية موسى بن بكر دلالة على صحة الشرط والضمان مع لزوم الحرج
وساق الرواية الى آخر ما ذكره ثم ان ما يرد على كلام هذين المحققين هنا والشهيد الثاني في مسئلة اشتراط ان لا يخرج المرأة
من بلدها في عقد النكاح حيث منعوا من كون ما يشترط في العقد مخالفا للمشروع او منافيا لمقتضى العقد مع الشرط ايضا بل المسلم انما هو في غير
هذا الحال من ان ذلك يستلزم حصول كونه مخالفا بلا اشتراط من جهة عدم العلم بالمخالفة للكتاب والسنة بسبب الشرط مع ان جواز الشرط موقوف
بثبوت حلية ما يشترط في العقد لذلك يمكن منعهم بان مرادهم انه يجوز ذلك الشرط لعدم العلم بمخالفة الكتاب والسنة ولمقتضى العقد حينئذ فحصل
اللزوم والتراضي على فوق الشرط بعنوان تسلط الزوج على الزوجة في اختيار السكنى مثلا انما يتم في غير الوقت ايضا على كون هذا التسلط ساقطا
عن الزوج في خصوص المكان تابعا لفضا العقد واندراجا الشرط في متن وكذا التضمين في عقد الاجارة ومما يوجب الشك في مخالفة مقتضى
العقد بالمعنى الذي اشرنا من حصول الشك في تحقق ماهية العقد معها اسناد الاصحاب في ابطال اشتراط الخيار في عقد النكاح بانه ملحق بجزء
العبادات وتحادحامن جهة المناقضة وبذلك جعلوا شرطا غير جائز وحكم المشهور ببطلان العقد بذلك ايضا لان التراضي انما وقع مع الشرط
ويتسبب تنفذ الشرط من جهة نقضه تبطل العقد ضرورة انتفاء الجزء خلافا لابن ادريس حيث حكم بصحة العقد فان كلا من العقد والشرط منفك
عن الآخر وبطلان احدهما لا يستلزم بطلان الآخر وتردد فيه المحقق ووجهه ما نبينه والاصل الا تأسيس الا ان النكاح كالعبادات من التوقيفيات



ولم يعلم جواز النكاح مع شرط الخيار فيحصل مثل هذا النكاح المشروط فيه الخيار نكاحاً شرعياً مبدعه محرمة واضحاً هذا الشرط فيه حرام والاصح قولهم المؤمنون عند شروطهم ايضاً كما في سائر العقود **مسئلة** اذا جعلنا المبني هو القاعدة المجاز وخبر الحايز بن الاصل ان الاجماع منعقد فيما نحن فيه كما صرح به ابن ادريس **اذا** عرفت هذا **فاعلم** ان من مشكلات هذه المقالة سندها لانهم في اثبات خيار الشرط في البيع عند بيان الشرط وتعهد ما ثبت بالاجماع والاخبار ان هذا الخبر مختص بغير ما خالف الكتاب والسنة فلا بد من اثبات عدم مخالفة هذا الشرط ولا يحتمل هذه الروايات بتدرج تحته **ولا** يقال ان الاصل البراءة في اصل الخيار في البيع مع ثبوت البتة لعدم اثبات جواز اشتراط فيه بهذه الرواية لان مقتضى البيع اللزوم فهو خلاف مقتضى العقد وذلك واضح شيئاً مع ملاحظة قولهم في البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلا يتم الاستدلال بالاصل **و** يمكن دفعه بان اللزوم من الاحكام الا جعلية لا من مقتضيات المعطل الذي سبق نظيره في جواز تعدد النكاح في بعض الاشكال الحاقاً وحديث الشرط لتحليل اللزوم **فالاولى** الاعتماد في الاستدلال بالاحاديث الخاصة الواردة في خيار الشرط والاجماع المنقول وجعل تعارضها او دليلاً مخصصاً بالخصوصيات العمل **البحث الثالث** اذا شرط ما خالف الشرع فلا ريب في بطلان الشرط **واما** العقد ففي بطلانه قولان احقهما البطلان **لنا** ان العقود تابعة للقصود والمقصود هو العقد مع الشرط لا منفرداً الا لا اشتراط واذا بطل الشرط بطل المقصود لان الكل ينتفي بانتفاء جزئه وقصد الكل لا يكفي في قصد الجزء فاذا لم يكن الجزء مقصوداً منفرداً لم يحصل الحكم **وعلينا** ان نطلق عنان القلم في ذكر بعض ما يوضح هذه القاعدة اعني قولهم العقود تابعة للقصود وبعض ما يتفرع عليها **فنقول** ان الاصل عدم ترتب الاحكام الا ما حيث ثبت من الشارع طلبية كانت او تخييرية او وضعية **و** لا ريب ان انتقال مال البائع الى المشتري مثلاً وبالعكس يحتاج الى ناقل شرعي كالبيع والبيع عبارة عن انشاء نقل البائع ملكه الى المشتري وانشاء المشتري قبوله اياه بعوض معلوم ولما كان الاصل عدم انتقال مال كل منهما الى الآخر فيثبت انشاء النقل المذكور فيها يحتاج ثبوتاً الى الانشاء المذكور وهو من باب افعال القلب تابع للقصد ولما كان خروج الملك عن مال المالك يحتمل خروجه بعنوان البتة والجزم وبعنوان التزلزل والاختيار مطلقاً ومعلقاً على شرط ونحو ذلك وكل فالت من زجوها لاالكية والاستحقاق فلا بد ان يعلم ان ما اخرجه عن ملكه من اي هذه الشئون والاعتبارات والاصل عدم انتقاله عنه الا ما يحصل العلم انه قصد انشاء اخراجه عن الملك بتاً وبتاً وبدون تعليق وذلك تابع للقصد **و** هذا معنى قولهم العقود تابعة للقصود والمعتبر من ذلك هو ما اطلع عليه المتعاقدان معاً ولا يكفي في ذلك قصد احدهما من دون اطلاع الآخر فما يحتمل وجوهاً كثيرة ولم يذكر في طي العقد وضمنها ولم يتبين فحكمه حكم المطلق ولو كان الموجب قصد نحواً من انحاء النقل ولم يطلع عليه القابل فالعقد والمشترك المنعقد بينهما هو مطلق فيبني على الاطلاق **و** من هذا القبيل ما لو لم يعرف احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة عليه او لا لما نقتضيه كما لو رضيت المرأة بعقد التمتع وظنها ان لها متعة ونفقة كالدائمة ولكنها لو لم تدرك ذلك حين العقد وتعاقدا مستمراً اذا كان يبقى قليلاً في مدة طويلة **و** ربما يستشكل في ذلك بان رضاها بالعقد مبني على اعتقادها استحقاق النفقة وحق الوطء ونحوها فيشكل الحكم بالصحة وان عرفت من حال الزوج انه لا يرضى بترك التمتع ويريد بها الوطء الا ان تكون الزوجة عنيدة لا اهتمام لها بالاخذ النفقة مثلاً **و** يمكن دفع هذا الاشكال ان كان مبتنياً على هذه القاعدة اعني كون العقود تابعة للقصود **و** ما قصدته هي من تزويجها لنفسها لكونها مستحقة للنفقة وغيرها ولم يقصد غير ذلك فلا يصح العقد لانتفاء المقصود **ففيه** ان ظاهر المراد من القاعدة والذي يقتضيه التعليل هو ان العقد اذا امكن حصوله على شئون مختلفة من الاطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط والخيارات وغيرها فالعقد تابع للقصد لحصول تلك الهيئة المطلقة فكم يحصلها في ضمن ما قصد من انواعها واصنافها لا ان كل ما يترتب على العقود من الآثار والثمرات لها ويتعدد الاحكام اللاحقة لا بد ان يعلمها ويتعقدها ويقصدها في العقد ومع انتفائها خلافها او عدم القصد اليها لا يصح العقد والا يلزم بطلان اكثر العقود فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم فان الغالب في الرجال سيما اهل الرساتيق والبوادي انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج وشئون داره بل التكسب لمعاشه وان يجب عليها الرضاع وتربية الولد ولو علم انه لا يستحق ذلك لم يرض بتزويجها البتة وكذلك الزوجات لو يعلمن انهن لا يستخلصن من الجماع الا مرة في كل اربعة اشهر ومن المضاجعة الا ليلة من اربع لا يرضين بالعقد سيما الشبقة النهمة منهن بل وكذلك لا مرية في المعايب التي لا توجب الفسخ كالعفونة الابط وسوء التنفس في الجماع والعرج والحول ونحو ذلك فاذا كان بحيث لو كان يعرف كل منهما يتنفر ذلك في الآخر لا يرضى بمزاوجته الى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد بحيث لو كان ظهر لهما قبله لم يرض **و** لم يتأمل في جميع ما ذكر احد من العلماء ولم يقل ان العقد تابع للقصد فحيث انه لما كان التزوج بها على حالة يتعقد خصوصيتها لغيره لا على حالة اخرى فلم ينعقد **فحرم** انا نقول انها لو رضيت مثلاً بما وصل اليها من الدين والمذهب بل تعقد

في ان بطلان الشرط هل يوجب بطلان العقد ام لا

في بيان قولهم العقود تابعة للقصود

من حل النكاح او التمتع والتقصير من قبلها لم تفتش عن تفاصيل احكامها ولم ترتب تفصل والجاهل الذي يعقد وسيما في الاحكام الوضعية فالرضا با
هذا العقد رضى باحكامها وتوابعها بالضرورة لعدم انفكاك اللوازم عن ملزوماتها وتحقيق ذلك تحقق الشعور باللوازم **و** مما ذكرنا ظهر انه
لا يمكن جعل مبنى الاشكال معذورية الجاهل ايضا **و** حاصله ان العقود من باب الاسباب وترتب الآثار عليها لا يتوقف على العلم باحكامها بل لا
يعتبر فيه كثير منها ايضا **و** من جميع ما ذكرنا تعرف انه لا يمكن ان يقال ان اعتقاد المرءة مثلا ان عقد التمتع مقتضيا للنفقة والقسم وغير ذلك
ولا يبطل العقد الذي يقتضي ذلك غير ما ورد به الشرع فالذي يتحقق من العقد هو العقد الذي لم يرد به الشريعة فيصير باطلا الثالث ان ذلك لان
اعتقاد ترتب بعض الاحكام والآثار على شيء من الاسباب الشرعية مما لم يرد به الشريعة لا يوجب خروج اصل ذلك السبب عن اصل السببية
الشرعية المقررة او تغيرها من الادلة وذلك لان الاعتقاد لا يوجب تغيرا في ماهية السبب فيجعله شيئا آخر **و** ان كان مبنى الاشكال حصول الغبن في
المعاملة **ففيه** ان الغبن ان سلم ثبوته في غير البيع كما هو الاظهر فانما يثبت في المعاملات مثل الصلح والاجارة والمزارعة ونحوها دون
النكاح فانه ملحق بضروب العبادات **و** ما ورد في الاخبار من ان المتعات مستاجرات فهو من باب التجوز والتشبيه بلا اشكال لحمولة على نفي نفقتها
كما لا يخفى ولذلك لا يصح العقد فيها بلفظ الاجارة **مع** ان الغبن لا يثبت الا الخيار والمقصود افادة البطلان **و** ان كان مبنى الاشكال ان
هذه معاملة الغرر وهي منهي عنها **ففيه** ان ذلك غير مطرد في موارده بل لا يتحقق في محله لانها كان الزوج عالما بالحكم والزوجة جاهلة و
كان الزوج عالما بجهلها لزم الزوجة ايضا وكان في نظرها لان يعطيها النفقة بعد العقد وح فان كان غرضه من العقد ذلك لا اضرار فالظاهر البطلان
العقد بالنسبة اليه لان ذلك خلاف موضوع العقد وان كان غرضه التمتع لكن في قصده ان لا ينفق عليها نظرا الى حكم المتعة شرعا فذلك
لا يستلزم غررا لان الغرر انما يحصل بالتدليس بان تظهر كالاغرار حاصل في شيء او يخفي نقصا فيه وهو هنا منتف لان الزوج لم يغير شيئا ولم يبعثر
في حكم الشارع ولم يحصل منه ما يوجب ذلك ثم ما اوجب ذلك جهلها بالحكم واما بالجهل بحصول احد العوضين كبيع الآبق او الغير المعلوم الحصول
او بيع السمك في الماء **و** المراد بالجهالة التي يذكرونها مع الغرر في ابواب الفقه هو الجهل بصفة الشيء مع العلم بحصوله والنسبة بينهما عموم
من وجه **و هنا** ايضا غير معلوم فيما نحن فيه اذ العوضان معلومان بالفرض **و** لو سلم احتمال دخول النفقة في عوض البضع على الجاهل
الزوجة **فنمنع** انه غرر مضر يبطل الامر **رد** عليه ان حرمة ذلك ممنوعة فكيف يثبت بطلانه وشمول النهي عن الغرر لما نحن فيه ثم اذ النهي عن
الغرر في العوضين والعوضان هنا البضع والمهر لا غرر ولا جهالة فيهما بالفرض مع ان النسبة بين الروايتين عموم من وجه لا اخر مستند
بالكتاب في ظاهر عمل الاصحاب **سلمنا** لكن الظاهر من الرواية هو وروده في المعاوضات الصرفة كالبيع والاجارة ونحوها بل ظاهر الاصحاب
ايضا انهم فهموا كذلك **قال** الشهيد في القواعد النهي عن الغرر والجهالة كما جاء في الخبر من نهيه عن الغرر وعن بيع المجهول في قضية كلام
الاصحاب يختص بالمعاوضات المحضة كالبيع فههنا اقسام ثلثة الى ان قال الثالث ما يعرفوا العوض الاهم فيه امرا وراء المعاوضات كالنكاح فان المقصود
الذاتي فيه هو الالفة والمودة لتحصيل التحصين من الشيطان وتكثير النسل ولكن قد جعل الشرع فيه عوضا لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم و
لو الذكر صدقاتهن نحلة فبالنظر الى الاول جاز تجريده عن المهر وجهالته فيه وبالنظر الى الثاني امتنع فيه الغرر الكثير كالزوج على عبد او غير معلوم
او بعير شارد غير معلوم **و من** ثم قال الاصحاب لو تزوجها على خادم او بيت كان لها وسط لعلة الغرر فيه **الى** ان قال لا ابعد ان المتعة ليست
مثل النكاح الدائم لان المهر ركن فيه بل هن مستاجرات كما في الاخبار **لانا** نقول كون المهر ركنا فيه لا يوجب جعلها من المعاوضات الصرفة لان عمدة
الغرض فيها التمتع والتلذذ وهو يحصل من الطرفين بل ربما كان في جانب المرءة اكثر فليس الغرض محض العوض لماليه **و** لا ريب ان اطلاق
المستاجرة عليها مجاز اشارة الى حل تحوان لكثيرهن وعدم الاختصاص في الاربع فلاحظ مسائل المتعة واحكامها ومسائل الاجارة واحكامها
و بينهما مباينة الا في قليل من الاحكام **و** ذكر وجوه المشابهة وايضاح كون ذلك مجازا يحتاج الى تطويل يعرف منه ما لاحظنا مما **هذا**
كله مع ان المرءة اذا عرفت من حال الزوج عدم المضايقة عن النفقة فلا ريب انه يندفع به الغرر والسفه **مع** ان ما ذكرنا وجه الاشكال من
ما لو كانت المرءة حين لا تبالي باخذ النفقة يهدم اساس الاشكال فان الاعتماد على المال ليس بابد من الاعتماد على الزوج الباذل للنفقة
بل الاعتماد على ذلك وثوقا غالبا **و** ان جعل مبنى الاشكال لزوم العسر والحرج والضرر المنفيات **فنمنع** انه غير ظاهر من الاشكال الغير مضافا
الى منع لزومها غالبا ولا قائل بالفرق ان ما دل على الجواز واللزوم اقوى كما اشرنا **مع** ان غاية ما يقتضيه نفي العسر والحرج هو ثبوت الخيار في الفسخ
واين هذا من البطلان ولم يقل به احد مضافا الى ما ذكرنا من المعارضة بمثل عدم علم الزوج بعدم استحقاقها نفقة وارضاعها لولده وغير ذلك **مع**
مثل هذا العسر والضرر غير معلوم من الادلة **و بالجملة** انه لا اشكال في صحة العقد اذا علمت المرءة بذلك ولعقد مع جهل كون الزوج

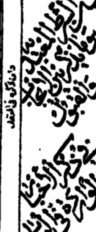
ابدًا لا للتعقيد او على اختيارها بل اذا اوطئت بعضها على الكتب او الاعتبار ابدًا لا يلزم من ذلك سقوطه ابدًا ولذلك تجوز للشارع الاستثناء بأقل ما يتحول وكذلك الاظهر الصحة فيما لو تعلم بذلك ثم طلقت سواء كان الزوج عالمًا بجهلها ام لا لعدم الدليل على البطلان كما عرفت ومقتضى عمومات الكتاب والسنة هو ذلك **نعم** الاحوط هنا اطلاقها بذلك ثم اشتراط ذلك ونشرط التعقيد في ضمن العقد بحيث يرتفع الجهالة **ويدل** على ما ذكرنا عمل المسلمين في الاعصار والامصار من دون تعرض لعقدها اذ ذكره للاشتراط كتبهم **وكيف** كان فليس للزوجة حينئذ الفسخ ولا التعقيد ولا سماع دعواها بانه ما رضيت بالعقد لانه بعد التعقيد في العقود لا يقبل البيانات بل يحمل على الحلال فيها كما صرحوا به وانما يطلع على بطلانها من الشاهد من الشاهدين او ذكر العقد في العقد وهو المقصود بالشرط **و** هذا كلام وقع في البين فلنرجع الى اصل المقصد

**و** نقول **لنا** ايضًا ان الشرط قسط من الثمن فاذا جهل الثمن فيبطل العقد **حجة** القول الآخر ان الممتنع شرعًا هو الشرط بعد العقد وان كلا واحد من العقد والشرط منفك عن الآخر والتراضي وقع بكل واحد منهما **و** هو مردود بمنع الانفكاك وعدم تعلق القصد بكل منهما منفردا هذا **ولكن** اصحاب القولين حكموا بصحة عقد النكاح مع اشتماله على الشرط الفاسد بل ادعي في المسالك الاجماع عليه **و** هو مشكل لما ذكرنا الا ان ثبت الاجماع فهو والا فلا وجه له وفي ثبوت الاجماع ايضا اشكال لوقوع الخلاف فيه ايضا فيما خالف مقتضى العقد وذكروا مواضع خالفوا فيه ايضًا **نعم** ورود الاخبار في بعض الشروط الفاسدة خاصة بصحة العقد مع بطلان الشرط **فالاولى** الاقتصار على ما ورد فيه او ثبت الاجماع **و** بالجملة فلا ينبغي للنكاح ايضًا مدة يعتمد عليها في هذا المطلب

**البحث الرابع** اذا اشترط ما وافق الشرع فان قبله فهو وان لم يقبل المشروط له فقالوا انه يتخير بين فسخ العقد المشروط فيه وامضائه وقد ذلك الذي نحوه في جملة الخيارات بخيار الاشتراط وكلامهم في مسائل البيع في عدم الخلاف في ذلك **وان** نعقد في مسائل النكاح بالتصريح بذلك في الشروط الجائزة الا في بعض صور التدليس مثل ما لو تزوج امرأة على انها حرة فظهرت امة فله الفسخ او تزوجته على انه حر فظهر عبدا فلها الفسخ وكذا لو شرط كونها بنت مهيرة فظهرت بنت امة فله الفسخ وكذا لو شرطها بكرا فظهرت ثيبا **و** استدلوا له بصحيح صور الشرط الجائز **و** لا يذهب عليك ان ذلك لا ينافي اتفاقهم على عدم خيار الشرط في عقد النكاح **فان** المراد هنا هو خيار تخلف الشرط لا خيار الاشتراط **و** المراد بخيار الشرط هو الخيار الحاصل بشرط الخيار لا الخيار الحاصل من جهة عدم سلامة الشرط **اقول** في تسليم ما ذكروه من اولا المتعاقدين بالشرط مجرد الالتزام او لا التزام واثبات لحق لا جعل العقد اللازم متزلزلا **وقد** ذكرنا في اول البحث ان ارادة مجرد الالزام او الالتزام من الشرط امر قد ذكرنا اذ ذكرنا يقتضي المشروط بانتفائه وان كان ذلك اكثر افراد القسم الاول فالاطلاق القول بان عدم سلامة الشرط يستلزم الخيار للمشروط له موجه **ثم** انهم اختلفوا في وجوب الوفاء بالشرط الجائز على اقوال **احدها** الوجوب فليس للمشروط له الفسخ الا مع تعذر تحصيل الشرط فان امتنع المشروط عليه عن الشرط ولم يمكن اجباره عليه فيرفع امره الى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك فان تعذر فله الفسخ ودليل هذا القول عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون عند شروطهم ونحوهما من الادلة وتشبثه بعض الاخبار **وقيل** لا يجب على المشروط عليه الوفاء به وانما فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند الاتيان به متمسكا باصالة عدم وجوب الوفاء **و** انت خبير بانه لا اصل لانه مع الدليل **وللشهيد** ره تفصيل ثالث وهو ان الشرط الواقع في العقد اللازم ان كان العقد كافيا في تحققه ولا يحتاج بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه وان احتاج بعده الى امر اخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا **و** جعل السر فيه ان اشتراط ما العقد كاف في تحققه كجزء من الايجاب والقبول فهو تابع لهما في اللزوم والجواز واشتراط ما سيوجد امر منفصل عن العقد وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن **و** بذلك يندفع التعجب من اشتراط الجائز لازما واشتراط اللازم في اللازم يجعل اللازم جائزا **وانت** خبير بان ذلك بعض مخالف للعمومات الدالة على اللزوم كما لا يخفى **نعم** لما ذكره ره من التفصيل وجه لو اشترط التعليق في العقد بان يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلا موقوفا على اتيان المشروط عليه بالشرط واختياره ولكنه وهو يرجع الى شرط الخيار وليس من الخيار الناشي من الشرط في ضمن العقد في شيء وكان الكلام في الثاني وبذلك يظهر ان دليل ثبوت خيار الفسخ عند عدم حصول الشرط ليس من جهة التعليق حتى يستلزم انتفاءه انتفاء المعلق عليه بل لان التراضي في العقد على سبيل اللزوم والاستمرار انما وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين ما يلزمهما من ملكهما على سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط فمع انتفائه لهما الرجوع الى ما لهما فقد اشرنا الى ذلك سابقا **ثم** ان ما ذكرنا من الاقوال الثلاثة ذكروه في كتاب البيع واما في مسائل النكاح فلم اقف على خلاف في وجوب الوفاء بالشرط مطابقا للاية والاخبار عموما وخصوصا بل ادعى الاجماع عليه غير واحد مع ان حق الكلام في الشرط واحد في الجميع ويمكن لك ان تقول ان الفارق هو عدم ثبوت خيار الشرط في النكاح بخلاف غيره لما اشرنا سابقا من الفرق بين خيار شرط الخيار والخيار الحاصل من فقد الشرط وان الظاهر منهم ان الاول انما هو الذي نفوه في النكاح

في ان الحق وجوب الوفاء بالشرط على المشروط عليه

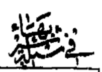
مع انه لا منافاة بين وجوب الوفاء بالشرط وثبوت الخيار بعد تعذره وبالجملة فمرجع هذه المسئلة الى الاتحاد بالنظير في مسائل فتصدقوا والقاعدة تقتضي منافاتها للبيع وغيره **ثم** اعلم ان هذه الاقوال الثلاثة هي المذكورة في عبارات جماعة منهم **و**لكن الذي يظهر من كلام ان بقاء المحيا به على المشروط عليه الوفاء بالشرط لعموم المؤمنون عند شروطهم بل وعموم اوفوا بالعقود فان ذلك هو مقتضى عقد البيع اللازم بالاصل والمفروض ان الشرط صار جزءا من احد العوضين فيصير لازما والمشروط له الزامه واجباره ايضا ولو بالرفع الى الحاكم لاخذ حقه ويجوز له استيفاء حقه لنفسه واما وجوبه عليه اذا امتنع المشروط عليه فلا دليل عليه فان كان المشروط له ذا اختيار بانفساخ المعاملات والرجوع الى عوضه والمفروض انه لا مانع له من قبل المشروط عليه لان التقصير من جانبه فلا دليل على وجوب اجباره عليه **قلت** الدليل هو اصالة اللزوم البيع مثلا وعموم اوفوا بالعقود يجب على المشروط له ابقاء العقد ببيع على حاله والوفاء على مقتضاه اما لو تمكن من تحصيل الشرط ولو بالاجبار وعدم الامكان ولا نص على ذلك ولا دليل مع ان مقتضى البيع اللزوم **فان قلت** دليل اشتغال الشرط ح ومقتضى اشتغاله انتفاء المشروط **قلت** لا تعليق هنا بالعرض فانه عقد وشرط لا عقد بشرط بل غاية ما يوجه هذه المقالة هو ما اشرنا اليه في البيع من ان الاصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه الى الاخر الى ان يثبت الانتقال ولم يثبت الانتقال الا في صورة تحقق الشرط فاذا لم يتحقق الشرط فيها عن فيه فرجع المشروط له الى ماله اذا اراد **وانت** خبير بان مقتضى هذا الاصل لا الاكتفاء في الخيار والرجوع بامتناع المشروط عليه وعدم اتيانه بالشرط لان ما هو مقتضى ذلك الاصل ولم يثبت اشتراطه انه بد من ذلك فالاصل بقاء تسلط المشروط له على عوضه ولم يثبت من عقد البيع المشروط بهذا الشرط بطلان تسلطه عليه في مثل ذلك الحال بل انما اثبت الانتقال الى المشروط عليه بالشرط ولم يثبت هنا ولم يدل دليل على اشتراطه ابقاء الاصل الا بعد التمكن من تحصيل الشرط ولو بالاجبار ولو اوردنا هذا الشرط وارجعنا الى التعليق بان نقول لو قلنا بعتك هذه الفرس بالف وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بماة معنا استمرار هذا البيع معلق على حصول بيع الفرس فغاية ما يلزم من ذلك انه ما ان استمرار بيع الفرس واستدامته مقتضاه معلق على بيع الفرس فمقتضى الالتزام انه لو لم يبع الفرس لرجع البائع المخير ان اراد لا بمعنى انه اذا لم يتحقق بيع الفرس في نفس الامر ولم يمكن تحصيله لرجع الى فرسه **و**عبارة الشهيد الثاني ره في شرح اللمعة لا تنافي المعنى الذي ذكرنا **و**الظاهر عندي ان الاصل ما ذكرنا وعبارة الكفاية **و**عبارة المسالك ظاهرة في وجوب تحصيل المشروط له الشرط اذا امتنع المشروط عليه **و**عبارة المفاتيح صريح منه في ذلك **و**لم اتحقق دليل هذا القول ومما الدروس كالصريح فيما ذكر قال يجوز اشتراط سائغ في عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه فان اخل به فللمشروط الفسخ وهل يملك اجباره عليه فيه نظر انتهى **و**على هذا فالاقوال في المسئلة اربعة **و**اقواها عندي هذا القول **و**الظاهر عدم الفرق بين عقد البيع وغيره من العقود فاما حيث لو شرط الزوجة مثلا مع زوجها صداقه بذهب مصنوع وشرطت عليه ان يعطيها الخواص الشهر الا يوم ولم يعطها فتسلط على فسخ المصالحة لا مرهنا اظهر لعدم التمكن من الشرط فيها ظرفيه واما لا تقتضا فقدم قدير **البحث الخامس** المشهور ان الذي يجب بشرط انما هو ما يذكر بين الايجاب والقبول بحيث يكون جزءا منهما مثل ان يقول بعتك هذه الفرس بالف دينار وشرطت عليك ان تبيعني فرسك بماة درهم ثم يقبل المشتري البيع والشرط **بل** ادعى عليه الاجماع في ذلك فلا يعتبر ما تقدمه ذكره على العقد او تأخر وما يظهر من الشيخ في النهاية من الاكتفاء بما ذكر بعد العقد **قال** بعيد ان يكون مراده ما ذكر بعد الايجاب كما ذكره المحقق السيد مهدي ره في شرح النافع وقال فلا يتحقق الخلاف في المسئلة وعلى ذلك تنزل الاخبار الدالة على ذلك ايضا **والحاصل** ان ما وقع في متن العقد فلا ريب في صحته اتفاقا وتشمله عموم الادلة وهو الظاهر من لفظ الشرط وهو على حقيقة هو اورد التعليق من الشرط كما اشرنا اليه انتظاما الاكثر **و**اما ما تقدم فقد مضى علينا ما هنا ثم فلا ظاهر الاجماع وعدم صدق الشرط عليه عرفا التقريب المتقدم والاخبار الكثيرة المصرحة بان الشرط انما هو بعد النكاح المأولة بما بعد الايجاب كما اشرنا اليه ظاهره وابن بكير هو ذلك قال قال ابو عبد الله ع اذا اشترطت على المرأة شروط المتعة فرضيت بها واوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الاول بعد النكاح فان اجازته فقد جاز وان لم تجزه فلا يجوز عليها ما كان من الشرط قبل النكاح **و**نقل المحقق في الشرائع عن بعض الاصحاب القول بلزوم اعادة الشرط بعد العقد **و**لعلها ناظر الى هذه الرواية وهو بعيد **ثم** ان هذا الكلام في البيع انما يتم ان لم نقل بكون المعاطاة بيعا وان قلنا به كما هو الاظهر فلقائل ان ذكر الشرط اولا ثم المعاطاة على جهته بمنزلة العقد على الشرط المذكور فهو كالمذكور في كل عقد فكذا المعاطاة **البحث السادس** في ذكر بعض من الاخبار الواردة في هذا الباب عموما وخصوصا **مثل** قوله ع المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله وا المؤمنون عند شروطهم الا من عصى الله **و**فيه اشكال من دلالته على الوجوب **و**ربما يحمل على الاستحباب ولا وجه له فانه الظاهر من لفظ الخبرية الوجوب **و**احتمال المنع والوضع كما في قوله ع كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون **و**مثل قوله ع المؤمن عند شرطه **و**يعني ظاهر الاستثناء في المؤمن لا يجب ان يجزيه ما خالف كتاب الله



حتى يكون من مقتضيات الوفاء به ومقتضى الاحتمال المذكور انه يشترط المخالف للكتاب لكن لا يفي به وهو كما ترى و اما اذا اردنا منه الحكم
بالوجوب فلا حزازة فيه اصلا مع ان الوارد في كثير من الروايات المؤمنون عند شروطهم فيكون الاحتمال المذكور فيه اضعف مضافا الى ان
قوله الا من عصى الله على تقدير ارادة المدح منه منقطع او متصل عن المؤمنين ومقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط وهو معنى الوجوب وكذا لو
اريد به الحكم وجعل مستثنى منقطعا و ان اريد به الا من عصى الله بالشرط بان شرط ما خالف الكتاب فهو ايضا لا يناسب المدح ويرد عليه ما سبق
ولا حزازة عليه مع ارادة الحكم هذا مع ان فهم العلماء عصرا بعد عصر في جميع ابواب الفقه اعظم شاهد على ذلك و لم نقف على من قدح في
ذلك بل يظهر من تداولهم بعض الاخبار المذكورة في هذا اللفظ في بعض الشروط وحملهم على الاستحباب ان الاصل فيه الوجوب كما ستظهر
لك و يظهر من بعض الاخبار الاتية ايضا ان المراد منه الوجوب في قدر والتبادر ايضا والدالة على ذلك سيما ان لفظ الشرط لم يثبت فيه حقيقة
بحيث يحمل عليها قد ذكرنا ان مآل حقيقته العرفية الى الالزام والالتزام وما ينفي بانتفائه المشروط فيشمل كل ما التزم به مؤمن من وعد وعهد ونذر و
نحو ذلك ومنها الالتزام في ضمن العقد سواء قلنا بلزوم العقد واستلزامه ثبوته ام لا و من طريق الخاصة ما رواه الكليني والشيخ في الصحيح عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله عز و جل فلا يجوز ولا يجوز على الذي اشترط عليه والمسلمون عند شروطهم
فيما وافق كتاب الله عز و جل و رواه الشيخ ايضا والصدوق في الصحيح عن ابن سنان عن ابي عبد الله المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عز و جل
و رواه الشيخ في الصحيح عن عبد الملك بن عتبة قال سألت ابا الحسن موسى ع عن الرجل ابتاع منه متاعا على ان ليس له منه وضيعة هل يستقيم
هذا وكيف يستقيم وحد ذلك قال لا ينبغي وعن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في الرجل يشتري الجارية ويشترط لاهلها ان لا يبيع ولا
يهب ولا يورث قال يفي بذلك اذا شرط لهم الا الميراث و روى الكليني في الحسن ما يقرب منه و في اخره وكل شرط خالف كتاب الله عز و جل فهو رد فقد عرفت
انهم ذكروا من جملة الشروط الغير الجائزة عدم البيع والهبة مع استشكال العلامة و ذكرنا ان وجهه لعل ما لاحظه هذه الرواية و لعل ان هذه الرواية
الشروط لا ينافي مقتضى العقد و ليست مخالفة للسنة الا عدم الايراث فانه امر شرعي لا يصح اشتراط عدمه و صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع
في رجل تزوج عليها امرأة او هجرها او اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك ان شرط الله قبل شرطكم فان شاء وفى لها بما اشترط وان شاء
امسكها واتخذ عليها ونكح عليها قوله فهي طالق الضمير راجع الى الزوجة المشروط لها كما لا يخفى و ظاهر الخبر ان الشرط هو عدم التزويج والتسري و
طلاق الزوجة مترتب على هذا الشرط و الكلام في فساد هذا الشرط قد مر و فساد الثاني ايضا واضح و لو جعل الطلاق المعلق بيانا فساده كما لا يخفى
و الظاهر من الرواية هو الاول و صحيحة الاخرى عنه ع قال قضى في رجل تزوج امرأة واصدقها واشترطت ان بيدها الجماع والطلاق قال خالفت
السنة و وليت الحق من ليس باهله قال فقضى ع ان على الرجل النفقة وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة و صحيحة الاخرى عنه ع في رجل
تزوج المرأة الى اجل مسمى فان جاء بصداقها الى اجل مسمى فهي امرأته وان لم يأت بالصداق فليس له عليها سبيل شرطوا بينهم حيث انكحوا فقضى ان بيد الرجل بضع امرأته و حبط شرطهم
والظاهر ان هذا الشرط مندرج تحت اخبار الشرط المتفق على فساده في عقد النكاح و رواية زرارة قال كان الناس بالبصرة يتزوجون سرا فيشترط عليها
ان لا آتيك الا نهارا ولا آتيك بالليل ولا اقسم لك قال زرارة وكنت اخاف ان يكون هذا تزويجا فاسدا فسألت ابا جعفر ع عن ذلك فقال لا بأس
به يعني التزويج الا انه ينبغي ان يكون هذا الشرط بعد النكاح ولو انها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج نعم ثم قالت بعد ما تزوجها اني لا ارضى
الا ان تقسم لي وتبيت عندي فلم يفعل كان اثما و صحيحة ابي العباس عن الصادق ع في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها ان لا يخرجها من بلدها قال يفي لها
بذلك او قال يلزمه ذلك و رواية ابن ابي عمير قال قلت لجميل بن دراج رجل تزوج امرأة وشرط لها المقام بها في اهلها او بلد معلوم فقال قد
روى اصحابنا عنهم ع ان ذلك لها وانه لا يخرجها اذا اشترط ذلك لها و رواية ابراهيم بن محرز قال سأل ابا جعفر ع رجل وانا عنده فقال
رجل قال لامرأته امرك بيدك قال انى يكون هذا والله يقول الرجال قوامون على النساء ليس هذا بشيء و موثقة ابن منصور بزرج قلت
لابي الحسن ع وانا قائم جعلني الله فداك ان شريكا لي كانت تحته امرأة فطلقها فبانت منه فاراد ان يراجعها فقالت المرأة لا والله لا اتزوجك
ابدا حتى يجعل الله لي عليك ان لا تطلقني ولا تتزوج علي قال وقد فعل جعلني الله فداك بئس ما صنع وما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف الليل
او النهار ثم قال اما الان فقل له فليتم للمرأة شرطها فان رسول الله ص قال المسلمون عند شروطهم الحديث و يقرب منه رواية الاخرى
وحملها الشيخ على الاستحباب ثم وجهها بان ذلك قد يجب الوفاء ويجوز في الاستحباب حملها على التقية لموافقتها للعامة فلنكتف
بذكر هذه الاخبار وعليك بملاحظة كتب الاخبار فان استقصائها مما لا يناسب هذه الرسالة ثم اعلم ان الاصل في المسئلة عموم قوله تعالى اوفوا
بالعقود ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وعموم قوله المؤمنون عند شروطهم ما لم يثبت مخالفته لمقتضى العقد بحيث

في ذكر الاخبار الواردة في المسئلة





خروج العقد عن وضعه او يحصل الشك بسببه في تحقق ما هيته عرفا او حرمته شرعا ومخالفته للسنة فحكم بفساده وما ثبت موافقته لهما
وحكم بصحته وما شك في مخالفته للسنة فحكم بجوازه وكذا ما شك في مخالفته لمقتضى العقد من غير ما يخل في ماهيته وانما
نا يرد عليك من الاجتماعات المنقولة والاخبار الدالة على الجواز فيما هو محتمل لمخالفة مقتضى العقد وعلى المنع فيما ظاهره الجواز والموا
للسنة ولو بخالف مقتضى العقد فاجعلها مخصصا للقاعدة مع مقاومتها لها بحسب السند والدلالة والاعتضاد والله ولي العصمة و
الرشاد وكتبه مؤلفه الفقير الى الله الدائم القائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في ختام المائتين والالف من الهجرة المقدسة على مهاجرها
الف ثناء وسلام وتحت هذه صورة خط مؤلفه

## رسالة عزيزة ونسخة وجيزة في مسألة الشهور الشريفة

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام لاهلها **مسئلة** ما تعارف بين اولياء المرأة من اخذ شيء للمساعدة في تزويجها في تولاء في مرمنا المعجم في هذه الا
زمان شرعها هل يجوز اخذه ام لا وهل يجوز استرداده ولو مع التلف ام لا **الجواب** اذا جعل جعالة للولي لامر مطلوب مثل تسبيب امر التزويج ونحو ذلك
فالظاهر الحلية وعدم جواز الرجوع بعد العمل بحصول طلبه كما صرح به العلامة في التحرير وغيره سواء طلقها قبل الدخول ام لا وهذا لا اشكال
**فيه** واما بدون الجعالة فاما ان يشترط الولي والتزوج على ذلك لاجل ان يتسامح بالمرأة فان لم يجعلا ذلك شرطا في ضمن العقد ولا شيئا في متن العقد
فعلى تقدير الرضا والاباحة في التصرف والعلم بعدم اللزوم وعدم الاستحقاق فالظاهر الحلية ولكن لا لزوم فيه فيجوز الرجوع مع بقاء العين لا في
صورة الاتلاف لانه لم ينتقل باحد من العقود اللازمة وتوهم كونه هبة معوضة فاسد لان عوض البضع ليس شيئا غير الصداق وتقبل الولي
ليس مما يصلح لكونه احد طرفي الهبة المعوضة مع انه مما لا يمكن فيه وهو شرط في معنى الهبة او لزومه مطلقا بل هو ذلك من باب هدية المصانعة و
المكافاة ايضا كما لا يخفى بل هو من باب الاباحة وتسليط الغير على المال بحيث الصرف ابتداء لا بوجوب اللزوم اذا بقي العين وان تغيرت صورتها بل اذا استبدل
بغيرها من غيرهما وضمنا ايضا وان قلنا يكون التصرف ملزما للهبة مطلقا **واما** مع عدم الرضا ولكن بعطاء لاستخلاص الزوجة مع رضا الزوجة بالتزويج
بالمهر المسمى بدون شيء اخر فيحرم اخذه واكله ويجوز الرجوع فيه باقيا كان او تالفا **واما** اذا ذكروا شيئا في نفس العقد فالمشهور بين العلماء بل الظاهر عدم الخلاف
فيه انه لو سمى للمرأة شيئا ولابيها شيئا لزم ما سمى لها وسقط ما سمى لابيها لصحيحة الوشاء عن الرضا عليه السلام لو ان رجلا تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين
الفا وجعل لابيها عشرة الاف كان المهر جائزا والذي جعله لابيها فاسدا **والظاهر** ان مرادهم ان يكون المجموع في مقابلة البضع كما صرح بعضهم وهو الظاهر
من الصحيحة ايضا فكانه تزوجها وجعلها في مقابل عوضين احدهما لنفسها والاخر لابيها والمهر هو الذي جعلت لنفسها لان المهر لا يكون الا
للزوجة **واما** ما جعل لابيها فهو خارج المهر وهذا هو الذي نفاه الرواية الصحيحة بل الظاهر ان هذه المعاملة انما هو مع الاب لا من جانب المرأة فهذا هو
من الرواية واطلاق الفتاوى ايضا منطبق للفظ الرواية **واما** اذا جعلت هي ما يجعل لابيها من جملة الشروط التي تذكر في ضمن العقد اللازم فالذي يظهر انه لا
مانع منه لعموم المؤمنون عند شروطهم ولانه لا مانع منه عقلا وشرعا فيكون شرطا سائغا مذكورا في متن عقد لازم فيلزم **والفرق** بين هذه و
الصورة الاولى ان المفروض ان ما جعل لابيها ليس داخلا في المهر بل ليس من فعل المرأة فجعله في مقابل البضع غير صحيح لعدم الدليل مع قطع النظر عن
الرواية ايضا والذي يجعل في مقابل البضع انما هو المهر والمهر لا موضع له الا للزوجة فلا وجه لجعله لابيها **واما** صورة الشرط فيدخل الشرط في المهر
فيكون المجموع مهرا ولا فائدة فيه **فان قلت** ان ما اشترط لابيها لا يصل الا لابيها فكيف يكون من جملة المهر والمهر لا يكون الا للزوجة **قلت**
ان المال وان كان لا يصل الى المرأة لكن النفع الحاصل من وصول المال الى الاب وهو سرور الزوجة مثلا يصل اليها فكانها قد صيرت بعض
بضعها بما حصل لها بالمال وبهذه الفائدة التي هي السرور بحصول شيء لوالدها ولا فائدة في ذلك ومثله ما لو شرطت في ضمن عقدها انفاق الزوج
على اولادها من زوجها السابق وانفاق والديها ونحو ذلك **مع** انا نقول قد يكون الفائدة في اشتراط شيء لابيها صيرورة بعضها البضع نفقة
من ابيه وهذا نفع مقصود للعقلاء ينتقل الى الزوجة **وكيف** كان فالحكم ببطلان ذلك الشرط مشكل الا ان يكون اجماعا وهو
غير معلوم ودلالة الرواية على مثل هذه الصورة ايضا غير واضح **فان قلت** اذا جاز ذلك لجاز جعل اجارة الزوج نفسه للاب مهرا
فلم كان في حكاية موسى وشعيب مع انه لا يصح جزما والظاهر انه اجماعي من المسالك **قلت** ان اردت سنيها والاب اباه اما مع صغرها او
على القول بالولاية على البالغة الباكرة من دون اذنها فتمنع الملازمة لعدم عود شيء من ذلك الى المرأة ولا يجوز تفويت بضعها من دون عوض يعود اليها





في مستثنيٰ بها

وهذا هو الذي يسلم الاجماع فيه وان اردت عدم جواز اشتراط المرأة حصول نفع من التزويج لابيها وتحمل له فلا نسلم بطلان الثاني سيما اذا لم يكن
المهر ينحصر فيه وكان ذلك شرطا علاوة المهر في الصورة الاولى فينظر ورواية السكوني عن الصادق قال لا يحل النكاح اليوم في الاسلام باجارة
ان يقول اعمل عندك كذا سنة على ان تزوجني ابنتك واختك قال هو حرام لانه ثمن رقبتها وهي احق بمهرها فلا يجوز جعله لغيرها الا انه لا يجوز
ان يجعل المرأة فانجعل اشغالها لغيرها مع ما في اول الرواية من الظهور فيما ذكرنا من ارادة المشارطة مع الاب بدون اذنها وملاحظة رضا المرأة وعود النفع
اليها **والحاصل** ان الكلام في هذا الشرط يرجع الى القسم الثاني الا انه لا فرق بين ان تقول المرأة زوجت نفسي على الف دينار بشرط ان تعطي
عشرة منها ابي او تقول زوجت نفسي على عشرين دينارا المنضم عشرة وقبول شرط من طلبك وهو ان تعطي ابي عشرة دينارا او تنفق ولدي في مدة كذا وهكذا
**و** يحتمل ان الاظهر الجواز في القسم الثاني **فائدة** في الكفاية بعد نقل الفتوى والرواية وقد يستشكل الحكم فيما لو شرطت لابيها شيئا وكان الشرط بناء
على تقليل المهر حيث ينعقد لزوم الشرط فان الشرط حينئذ يكون كالجزء من المهر فاذا لم يتم الشرط اشكل تعيين المسمى لها من المهر خاصة لكن الرواية مطلقة ولا
يبعد تنزيلها على ما عدا هذا القسم انتهى كلامه **و** هو يشير الى ما ذكرنا فانا نزلنا ها على ما عدا ذلك فيكون الحكم في ذلك اللزوم نظرا الى عموم ادلة الشرط
**و** لعله اشار بذلك الاشكال الى ما ذكره في المسالك **فائدة** لو فقد يشكل الحكم في بعض فروض المسئلة كما لو شرطت لابيها شيئا وكان الشرط باعثا
على تقليل المهر فقلنا لزوم الشرط فان الشرط حينئذ يكون كالجزء من العوض الذي هو المهر فاذا لم يتم لها الشرط يشكل تعيين ما يتم من المهر خاصة كما
في نظايره من البيع خاصة وذلك لا ينافي الرواية لان ما لحقه من المهر ثابت على العقد ابتداء واما الكلام في الجزء الآخر ولولا الرواية الصحيحة لكان القول
بفساد المهر ووجوب مهر المثل قويا لاشتمال المهر على شرط فاسد مجهول كما يفسد العقد لو كان العوض من لوازمه كالبيع **اقول** وذلك في صورة كون
الشرط باعثا على تقليل المهر كونه باعثا على رضا الزوجة بالتزويج **و** مراده من الاشكال ان ما ذكره يقتضي ان المرأة لا تستحق الا ما سمى لها في العقد
في الصورة المفروضة لا بد في ذلك لان ذلك الشرط صار ابتداء جزء المهر ولم يحصل التراضي الا بالمجموع والرواية لا تنافي اثبات الاكثر من المسمى لها اذ مقتضاها بطلان
ما سمي لابيها بقول لا يستحق الاب شيئا وان المرأة تستحق ما سمي لها الا انها لا تستحق شيئا آخر في عوض الشرط في مثل هذه الصورة ايضا **و** فيه نظر
بان فساد المهر لو اوجب الرجوع الى مهر المثل بمعنى المثل ولا يجوز تخصيص تلك القاعدة بمثل هذه الرواية الدالة على لزوم المسمى وان قطعت عن ارتضا
مهر المثل فلا يجوز التمسك بالرواية في تعيين المسمى ايضا فان مقتضى عدم المنافاة ان جاز العمل بها مع تضمنها لتعيين المسمى وان زاد عن مهر المثل فيتضح تخصيص
تلك القاعدة بها فان مقتضى الاشكال تضمنها السقوط مقتضى الشرط بدون جبران له **والحاصل** انا ان بنينا العمل بالقاعدة فلا بد ان نترك
الرواية وان عملنا على الرواية وخصصنا القاعدة فلا بد ان لا نطالبه عن الاقتصار بما سمي لها وعوضين من المهر **و** بالجملة فالظاهر منافاة الرواية
للقاعدة ولا وجه للقول بعدم المنافاة وكانه متنبه لما ذكرنا **و** قال ولولا الرواية الصحيحة الخ **و** هذا الكلام وان كان متناسبا لما اوردنا عليه هنا
**لكن** يرد عليه منع فساد الشرط اذ لا دليل على فساده الا ما يتوهم من ان المهر عوض البضع ولا بد ان ينتقل الى المرأة **و** قد عرفت التحقيق وانه
يكفي فيه حصول نفع للمرأة مقصود للعقلاء وان لم يصل المال الى غيرها **و** لا دليل على بطلانه سوى الرواية **و** هو مع ان المفروض قطع النظر
عنها وجعلها اساسا مستثنى **فيه** انها محمولة على غير هذه الصورة وظاهرة فيما حصل المشارطة بين الزوج والزوجين **فالتحقيق** ان يحمل الرواية
على غير صورة الشرط الذي يصير من باب جزء المهر لما هو ظاهرة في الصورة الاولى التي ذكرناها بان يجعل كليهما في مقابل البضع ويجعل المهر ما
سمى للاب امرين منضمين بل بالجملة اراد المشارطة من الزوج والولي لا الزوجين **و** وجه هذا الحمل ظهور الرواية وعدم ظهور ما في الشرط المذكور
وانها لا انفاق وجعلها مما دل على الوفاء بالعقود والشرط هذا كله اذا كان الشرط خارجا عن المهر **و** اما اذا جعل الشرط هو جزء المهر مثل ان يجعل
مهر المرأة ثلثين دينارا او بشرط عشرة من جملة الثلثين لابيها فالمشهور فيه ايضا عدم الصحة لان المهر حق الزوجة وشرطها لغيرها مناف لمقتضى العقد
**و** ذهب جماعة من المتأخرين الى الجواز تبعا لابن الجنيد لان هذا شرط في مال نفسها لابيها بعد ان يصير لها والناس مسلطون على اموالهم
**و** هو حسن **و** يظهر وجهه مما مر **هذا** ما اقتضاه الانظار في هذه المسئلة واسئل الله العفو عن الزلل والاستقامة في القول والعمل
كتبه مؤلفه العبد المفتقر الى الله الغني ابو القاسم بن الحسن الجيلاني في شهر شوال المكرم من عام خمس ومائتين والف **رسالة شريفة في تحقيق**

# حكم متاع البيت بسم الله الرحمن الرحيم في صورة التنازع

الحمد لله والصلوة على رسوله وآله واصحابه واستاذنا بالله **مسئلة** اختلف الاصحاب في حكم متاع البيت اذا تنازع الزوجان فيه او ورثتهما او احدهما
مع ورثة الآخر ولم يكن بينة لاحدهما على اقوال يرجع منشأها اختلاف الاخبار **فلنذكر** اولا ما وصل الينا من الاخبار **ثم** ننقل الاقوال وتتم
ما فيها بحسب الحال ونتقح المقال **فروى** الكليني رحمه الله في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال سألني هل يقضي ابن ابي ليلى بالقضاء





ثم رجع عنه فقلت له بلغني انه قضى في متاع الرجل والمرأة اذا مات احدهما فادعاه ورثة الحي وورثة الميت او طلقها فادعاه الرجل وادعته المرأة باربع قضيات فقال وما ذاك فقلت اما اولهن فقضى فيه بقول ابراهيم النخعي كان يجعل متاع المرأة الذي لا يكون للرجل للمرأة ومتاع الرجل الذي لا يكون للنساء للرجل وما كان للرجال والنساء بينهما نصفين ثم بلغني انه قال انهما مدعيان جميعا فالذي بايديهما جميعا بينهما نصفين ثم قال الرجل صاحب البيت والمرأة الداخلة عليه وهي المدعية فالمتاع كله للرجل الا متاع النساء الذي لا يكون للرجال فهو للمرأة ثم قضى بعد ذلك بقضاء لولا اني شاهدته لم اروه عنه ماتت امرأة منا ولها زوج وتركت متاعا فرفعته اليه فقال اكتبوا المتاع فلما قرأه قال للزوج هذا يكون للرجل والمرأة فقد جعلناه للمرأة الا الميزان فانه من متاع الرجل فهو لك فقال لي فعلى اي شيء هو اليوم فقلت رجع الى ان جعل البيت للرجل ثم سألته عن ذلك فقلت ما تقول انت فيه فقال القول الذي اخبرتني انك شهدته وان كان قد رجع عنه فقلت يكون المتاع للمرأة فقال ارأيت ان اقامت بينة الى كم كانت تحتاج فقلت شاهدين فقال لو سألت من بينهما يعني الجبلين ونحن يومئذ بمكة لاخبروك ان الجهاز والمتاع يهدى علانية من بيت المرأة الى بيت زوجها فهي التي جاءت به وهذا المدعي فان زعم انه احدث فيه شيئا فليأت عليه البينة **وروى** الشيخ في الاستبصار في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عنه (ع) قال سألني كيف قضى ابن ابي ليلى قال قلت قد قضى في مسألة واحدة باربعة وجوه في التي يتوفى عنها زوجها فيجيء اهله واهلها في متاع البيت فقضى فيه بقول ابراهيم النخعي ما كان من متاع يكون للرجل والمرأة قسمه بينهما نصفين ثم ترك هذا القول فقال المرأة بمنزلة الضيف في منزل الرجل لو ان رجلا اضاف رجلا فادعى متاع بيته كلف البينة وكذلك تكلف البينة والا فالمتاع للرجل وتحول الى قول آخر فقال ان القضاء ان المتاع للمرأة الا ان يقيم الرجل البينة على ما احدث في بيته ثم ترك هذا القول فرجع الى قول ابراهيم الاول فقال ابو عبد الله (ع) القضاء الاخير وان كان قد رجع عنه المتاع متاع المرأة الا ان يقيم الرجل البينة قد علم من بين لابتيها يعني جبلي منى ان المرأة تزف الى بيت زوجها بمتاع ونحن يومئذ بمنى **وفي** الصحيح على الظاهر عن يحيى بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج عنه (ع) قال سألني هل يختلف ابن ابي ليلى عندكم قلت نعم فقد قضى في واحدة باربعة وجوه المرأة يتوفى عنها زوجها فيجيء اهله واهلها في متاع البيت فقضى فيه بقول ابراهيم النخعي ما كان متاع الرجل فللرجل وذكر مثله سواء الا انه قال الا الميزان فانه من متاع الرجل انتهى ورواها في التهذيب عن عبد الرحمن مثل ما رواه في الكافي انتهى وروى في الموثق عن سماعة قال سألته عن الرجل يموت ماله من متاع البيت قال السيف والسلاح والرحل وثياب جلده **وروى** في التهذيب هذه الاخبار **وروى** ايضا في التهذيب في الموثق عن يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله (ع) في امرأة تموت قبل الرجل او رجل قبل المرأة قال ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له ورواه في كتاب الميراث **و**عن رفاعة بن موسى النخاس عن ابي عبد الله (ع) قال اذا طلق الرجل امرأته وفي بيتها متاع فلها ما يكون للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما قال فاذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع كان ما للرجال ولها ما للنساء **و**في حاشية نسخة التهذيب التي عندي هكذا **و**في بعض النسخ كذا اذا طلق الرجل امرأته وفي بيتها متاع فادعت ان المتاع لها وادعى الرجل ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء وما يكون للرجال والنساء قسم بينهما **و**روى الصدوق في الفقيه في الصحيح عن رفاعة بن موسى عن ابي عبد الله (ع) قال اذا طلق الرجل المرأة فادعت ان المتاع لها وادعى ان المتاع له كان له ما للرجال ولها ما للنساء قال وقد روي ان المرأة احق بالمتاع لان من بين لابتيها قد يعلم ان المرأة تنقل الى بيت زوجها المتاع انتهى قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك المتاع الذي هو متاع النساء والمتاع الذي هو يحتاج اليه الرجال كما يحتاج اليه النساء فاما ما لا يصلح الا للرجال فهو للرجل ولئلا يخالف هذا الحديث الذي قال له ما للرجال ولها ما للنساء **واما** الاقوال منها فاربعة **الاول** مذهب الشيخ في المبسوط والعلامة في القواعد وولده في شرحه وهو انه بينهما سواء فيقسم بينهما بعد حلف كل لصاحبه سواء كان المتنازع فيه مما يصلح للرجال كالعمائم والدروع والسلاح ام يصلح للنساء كالحلي والمقانع ومقنعة النساء ام يصلح لهما كالفرش والاواني وسواء كانت اليد لهما ام لاحدهما ام للثالث وسواء كانت الزوجية باقية او زالت وسواء كانت يدهما عليه حقيقة ام تقديرا وسواء كان التنازع بينهما ام بين ورثتهما ام بين احدهما وورثة الآخر وهذا القول مبني على اطراح الروايات والرجوع الى الذي يقتضيه الاصل في باب التداعي وهو ضعيف **والثاني** مذهب الشيخ في الاستبصار وهو ان القول قول المرأة مطلقا كما نسبه اليه جماعة من الاصحاب لانه في الاستبصار بعدما نقل رواية عبد الرحمن بن الحجاج بطرقه المتعددة مع اختلافها في الالفاظ تماما رواه محمد بن احمد بن يحيى الى آخر رواية رفاعة النخاس فهذا الخبر يحتمل شيئين احدهما ان يكون هو الاصل للتقية لان ما افتى في الاخبار والادلة لا يوافق عليه احد من العامة وما هذا حكمه يجوز ان يتقى فيه والوجه الآخر ان يحمل على ان يكون ذلك على جهة الوساطة والصلح بينهما دون فصل الحكم **والثالث** مذهب ابن الجنيد والشيخ في الخلاف وابن حمزة وابن ادريس والكيدري والمحقق في الشرائع والعلامة في





العرف فهو المشهور كما في غاية المراد وقد ذهب الاكثر كما في المسالك وهو ان كل ما يصلح للرجال يحكم به للزوج وما يصلح للنساء خاصة للمرأة وما يصلح
لهما خاصة يقسم بينهما بعد التحالف او النكول وادعى على ذلك الشيخ في الخلاف الاجماع وكذا ابن ادريس في السرائر واحتجوا على ذلك برواية
الخاص فرق بينه صحيح عبد الرحمن بن الحجاج حيث مر ذكره حكاية الميزان في قول ابن ابي ليلى وموثقة يونس بن يعقوب وموثقة سماعة ايضا **والرابع**
مذهب العلامة في المختلف وهو الرجوع في ذلك الى العرف العام او الخاص وان انتفى او اضطرب كان بينهما لتصادم الدعويين وعدم الترجيح و
اختاره ابن فهد في المهذب والشهيدان والمحقق الاردبيلي والمحقق الخراساني وغيرهم ومستندهم في ذلك ملاحظة جمع الاخبار والجمع بينهما
وبين الاصول والقواعد المقررة **اذا** تقرر هذا **فنقول** ان المستفاد من طريقة الشارع في الدعاوي تقديم جانب الاصل والظاهر
لا يطلب من المنكر وذي اليد بينة ويكتفى بيمينه وعلى المدعي بحث البينة ويكلف الاثبات فاذا اشتركا المتداعيان في هذا المعنى بان يدهما جميعا
على المدعى به فلا بد من الرجوع الى مرجح آخر فان يثبت فهو والا فيرجع الى التحالف والنكول فمن المرجحات العرف العام او الخاص بمعنى ان العرف قد
يقتضي في بعض البلاد كون بعض الاشياء من المرأة وبعضها من الرجل كان يدعي المرأة ان تلك الاموال كانت جهازا اتى بها من بيت ابيها وكان
متعارف حال المرأة ذلك اما بخصوص نوع خاص من مثل اسباب النشاط وفرش الزفوف والنكلة والمكحلة ونحو ذلك واعم من ذلك مثل ان تدعي
ان هذا الفرش وهذه الثياب وهذه الحلي من مال ابيها اتت بها جهازا وكان المتعارف في تلك البلاد من مثل تلك المرأة ما يقتضي صدقها وحمل الا
والافعال المسلمين والمسلمات على الصحة والصدق وان كان يوجب تقديم العرف بينهما الا ان قول المرأة ح معتضد بشيء آخر سوى هذا الاصل وكذلك
المتعارف في مثل القدوم والاسلحة والحصان ونحو ذلك انها ليست من المرأة وانها من الرجل لتداعيهما فيه ولان ان المدعى منكر بالنسبة اليه
به فالرجل بالنسبة الى تلك الامتعة على فرض المذكور يدعي خلاف الظاهر بسبب العرف فيطلب البينة واذا فقدت فالقول قول المرأة منكرة لا يستحقها
الرجل وكذلك المرأة بالنسبة الى هذه **وان شئت** خبرا في ذلك تماما اذا جعلنا المدعي من يدعي خلاف الظاهر فيندرج في عموم قوله ع البينة على
المدعي واليمين على من انكر واما على التفسيرين الاخيرين من كونه هو من لو ترك ترك او من يدعي خلاف الاصل فلا يتم فلا يتم هذا الكلام الا بملاحظة
تتبع تلك الاخبار فان ظاهرها اعتبار ذلك الظهور في قبول قولها وان لم يجعل المدعي من يدعي خلاف الظاهر عموما فلاحظ صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج حيث قال الامام ع لو سئلت من بين الجبلين اه فانا نقطع ان غرض الامام ع ليس ان من بين الجبلين يعرفون خصوص تلك الامتعة بعينها
مال الزوجة بل المراد والله اعلم انهم يعلمون ان هناك حقا للمرأة وانها تدعي ما هو المتعارف فالمراد انه لا بد ان يعرف ان المتعارف ان المرأة تاتي
بالجهاز الى بيت زوجها فلا تدعي الا ما هو حقها على نحو المتعارف فيكون الرجل هو المدعي لا المرأة كما صرح به في آخر الصحيحة ولعل ما في رواية ابن ابي ليلى
وصيرها للمرأة واستثنى منها الميزان هو من جهة ان ابن ابي ليلى عرف بحسب المتعارف ان تلك الامتعة مما يتعارف ان المرأة يجيء بها من بيت ابيها
اما بسبب خصوص نوع المال او اعم منه مع انضمام المتعارف كما اشرنا وكذلك قرره الامام ع وذيله بقوله لو سئلت من بين الجبلين وكذا خبر
السيف والرحل والثياب في رواية سماعة للرجل انما هو بملاحظة المتعارف **وعلى ذلك** ينزل موثقة سماعة ورواية رفاعة بان يكون المراد مما
يقتضيه العرف ان يكون للنساء يعني ما يغلب انها ملك لا باعتبار صلاحية اللبس ومناسبة نوع المرأة وكذا للرجل **وبالجملة** المراد انما يصلح
ان يحكم عليه بانه مال الزوج او مال الزوجة لا انما يناسب جنس الرجال او جنس المرأة بسبب اختصاصها بلبسه ومباشرته وهذا المعنى وان كان بعيدا
بنظر الاطلاق الروايات وتشبيهها المعنى بمعنى **ولكن** لا بأس مع ملاحظة صحيحة عبد الرحمن وملاحظة الاصول والقواعد في باب الدعاوي فان لامن بين
الجبلين لا يشهد بان المرأة لا تاتي الا بالفرش والظروف من بيت ابيها مع انها صالحة للرجال والنساء جميعا فملاحظة الصحيحة بل الصحاح المتعددة
وملاحظة الاصول الممهدة المستفادة من الاخبار والاجماع وغيرها تقتضي ذلك **وان** قطعت النظر عما ذكرنا من الاصول وتفهم تحكيم العرف
من صحيحة عبد الرحمن ولم تنزل رواية رفاعة على ملاحظة العرف في ذلك بالمعنى الذي ذكرنا وجمدت على لفظ الروايات فلا ريب ان العمل على
رواية رفاعة اولى لاعتضادها بغيرها من موثقة يونس بن يعقوب وموثقة سماعة ومن الاجماعين المنقولين وباشتهار العمل بها بين الاصحاب مع
انه يمكن ان يؤول عدم وجود العرف العام والخاص بها **ومع** قطع النظر عنه يمكن ان يؤول صوم وجود العرف العام او الخاص برواية **ومع**
قطع النظر عنه يمكن ان يكون المنظور في صحيحته هذا بقيد القرائن المؤيدة للدعوى فيمكن ان يكتفى ببعض تلك الصلاحية بان الحكم ح بمجرد كونه من
النسوان او كون المتاع صالحا ظاهرا في خصوص جانب المرأة وكل منهما يصلح للرجل فيكون ذلك الظهور كافيا في تصديقها ما دعيا او الا فالمطلب
فالقول قول مدعي ما يصلح له مع يمينه **ولا** يبعد ان يكون نظر القائلين بهذا التفصيل ايضا الى ذلك فان ابن ادريس الذي هو من نقلة
الاجماع في هذا القول قال والذي يقوى عندي هو ما ذهب اليه الشيخ في مسائل خلافه لاطلاق الاجماع وتعضده الادلة لان ما يصلح للنساء

[illegible] والظاهر

بالنظر الى المرأة وكذا ما يصلح للرجال واما ما يصلح لهما جميعا فيقسم بينهما لانه ليس احدهما اولى به من الآخر الى ما ذكره ونظير مثل ذلك من الصلاة المنفرد الخ ومن تبعه انه **ويشكل** الامر في غير صورة التداعي ويخفى الحكم لو فرض كما لو آل الامر الى الوارث من صغيرين واشتبه الامر على الزوجين في حال حيوتهما فهل يحكم بذلك لصلاحيته لا لقيام موثقة يونس بن يعقوب في موثقة سماعة ووالده واليد رفعا اعتبار ذلك الظهور ففيه اشكال لان مع تساوي اليدين تقدم الدعوى ويشكل الاعتماد على مثل هذا المرجح الضعيف واما اصله عليه في صورة التداعي بسبب انضمامه مع دعوى المسلم ذلك وان الاصل والقاعدة تقتضي تساويهما في الثبوت بما طلب ولا مرجح لاحدهما واما البدين مقامه دون ترجيح بقيتها تساويهما في الملك وهو لا يمكن الا بالتنصيف **نعم** يمكن ان يقال ان اليد الحكمية من المسلم ثابتة فيما عرف انه لهما بل القول به لانهما متساويان لا نفسهما حقا في المجموع ولكنهما لا يعرفان التفصيل فلا يبعد الاقتصار على ظاهر الروايات بعد سد طرق العلم فما هو ادنى منها **بقي الكلام** في امور **الاول** ان القوم استندوا القول بتخصيص المرأة بالمتاع مطلقا الى الشيخ في الاستبصار هو ليس كذلك لان ظاهرها بالتنصيف في روايات عبد الرحمن ابن الحجاج ما يختص به الرجل كما يشاهد برواية سنبلة الميزان مثلا بانه للرجل فقبل ان يكون ما اختاره في الاستبصار وهو ما يصلح لهما يحكم به للمرأة وما يختص بالرجل فهو له واختصاص المرأة بما يصلح لها فقط الطريق الاولى فالقول باختصاص المرأة بجميع ما ذكره كما نص غير معروف القائل به من اصحابنا بل الظاهر انه يقول في الاستبصار باختصاص الرجل بما يصلح له فقط ايضا لانه روى بعد ذلك بابا عبد الرحمن وموثقة سماعة ثم قال فاما ما رواه محمد بن احمد بن يحيى الى آخر ما ذكرنا في الفتنة من القول المشهور واما ما هو فيهما يصلح لهما فقد جعله الشيخ في الاستبصار للمرأة والمشهور لهما معا نصفين واستظهر ما ملكت في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج بطرفيها المختلفة تعريف انه ينبغي ان يخرج القول بتنصيف عن محل النزاع وان الشيخ قد تعقل عن نزلها وجعل مستند الما اختاره فان الظاهر ان مراد الامام اثبات كون الرجل مدعيا واخراج المسألة عن باب التداعي حيث استشهد على حكمه بعلم من بين الجبلين بان المرأة تزف الى بيت الرجل جهازا ومتاعا وحاصله ان من بين الجبلين يعلم ان المال الزوجة بعينه بخصوصه فرجع دعوى الرجل له احداث مدعيه من اشتراء او اتهاب ونحو ذلك كما صرح به في آخر الرواية على ما في الكافي في يوضحه قوله ارأيت ان اقامت بينة الى قوله فان البينة لا تقاوم الاصل المعلوم فحج مدلول الحديث في واقعة خاصة تخرج عن التنازع فيها وانه هذا من الحكم بكون المتاع المشترك للمرأة كائنا ما كان وهذا واضح **و**لهذا لم يتعرض لها اصحاب الاستبصار في مقام الاستدلال **و**تفرد به الشيخ في الاستبصار **واما** صحيحة على الطريق الاخرى فان سلمنا انه لم يصرح فيه بكون الرجل مدعيا **فيرد** عليه انها ان العلم العادي حاصل لمن بين الجبلين بان لها شيئا من جهازها وما اليها وان من بين الجبلين يعرفون ذلك وان لم يعرف خصوص المال فهو يشهد لها عليه بالخصوص **فالظاهر** انه يخرج من باب التداعي الى الدعوى فان المرأة مدعية للظاهر والرجل يدعي خلافه فان ثبوت اليد الحكمية وان كان مشتركا بينهما لكنها تدعي يدا خاصة ابتدائية تدعونها مقرونة بظهور كون يدها من جهة كونه جهازا ومقرونه بدوها باعتبار ظهور سببها **و** **توهم** ان قوله عبد الرحمن في رواية الكافي في امرأة ماتت ولها زوج وتركت متاعا الظاهر في كون اليد الحقيقية للزوجة ايضا فان الكلام يجري فيها لو فرض ذلك من جهة الغلبة ايضا فلا يجب العلم بانه من الجهاز فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وعنوان ذلك الظاهر في خصوص جعل احد المتداعيين منكرا كما ذكروا فيما لو اسلم الزوجان الكافران وادعت الزوجة التعاقب في الرجل والتقارن فيتعارض الاصل وهو عدم التعاقب مع ظهور التعاقب لندرة التقارن مع ان ظاهر قولها هنا انها مما ليس هو من باب الجهاز مع حصول العلم من بين الجبلين وظنهم بان المرأة ادخلتها الى بيته وان الاصل عدم اخراجها من البيت مع ان الاصل عدم تعدد ذلك النوع واكثر التبعض فتم ذلك على القول بجعل المدعي من يريد اثبات الاصل ايضا توضيحه ان من بين الجبلين يعرفون ان المرأة تأتي من بيت ابيها سواء او وطئها ونحوها لا وطئا او تبتها او طنفسة وغرفتها وسادة ونحو ذلك مثلا ولكن لا يعرفونها بالمعينة فاذا وقع التداعي على افراد من تلك الاشياء فالاصل عدم فرد آخر غير ما اتى به الزوجة يقينا لان الانواع وان تكررت افرادها ولكن الاصل عدم تعدد افرادها فانها زائدة على التبعض والاصل عدم اتلافها وعدم تبديلها وعدم اخراجها من بيتها وعدم تبديل اشخاصها على النهج الاول لاحتمال ان يجعلها كثرا ويحتسبها فالزوج يدعي خلاف الاصل ايضا ويظهر من هذا التقرير موافقة استثناء الميزان ايضا اذ علم من بين الجبلين بانما هو بالعقد المشترك بينهما فالمختص بهما مع ان استثناء الميزان انما هو من كلام ابن ابي ليلى وهو اسنادها الى الامام في الطريق الاخرى انما هو من جهة او تفصله على الاخير وكان ذلك في جعلها ويجري هذا التقرير في صورة حصول الظن لمن بين الجبلين بما ذكر من جهة الغلبة ايضا واذ قد تقرر ذلك **فقد عرفت** ان تلك الاخبار مثبتات بمنزلة حاضر فيه الكلام في تعارض الاخبار **فنقول** ان ذلك رفعه لا ينافيه موثقة سماعة ولا موثقة يونس بن يعقوب كما لا يحتمل التعارض بينهما ثم بين صحيحة هذه التداعي اذ المفروض ان محل النزاع هو ما



يرجع الى المدّعي والمدّعى عليه المعهودين في باب القضاء **قال** مراده من المدّعي كما يثبت سابقا من يريد اثبات خلاف الاصل وخلاف الظاهر
ونحوه اوقول اولا ريب ان الاخير يصدق عليهما جميعا والمفروض عدم معلومية الاصل ومثله فيهما واما قدّ **قلت** الظاهر من الاصحاب الاخبار
اعتبار هو الظهور الحاصل من الجهة الشرعية لكون نقل المسلم وقوله صحيحا وصادقا وبذلك جعلوا اليد ظاهرا ومن يريد نفي مقتضاها مدّعيا
واما ظهور مثل كون القميص قميص النساء في كونه ملكا للزوجة فلا دليل على اعتباره مع قطع النظر عن صحيحة رفاعة وما في معناها فان نفي نسبة
الزوج حينئذ القميص للزوجة سيما بعد ملاحظة ان الحق في كسوة المرأة ونفقتها هو انه من باب الاباحة او الامتاع لا من باب التمليكات كما بيناه في كتاب
مناهج الاحكام فتلك المناسبة مع عدم قرينة اخرى او عرف عام او خاص لا يوجب الظهور بنفسه كما لا يخفى فلذلك الصحيحة وما في معناها اما يدل
ان المراد ان ما يظهر من الخارج انه للمرأة مال المرأة كما في معرفة حال الحجة كما مرّ في الحديث السابق وكذلك في جانب الرجل ولا يظهر من الخارج شيء فهو بينهما
لا بمعنى انه ما يناسب الرجال فهو لهم وما يناسب المرأة فهو لها فهو ايضا راجع الى الدعوى والانكار المصطلح المعهود والخارج عن ذلك هو ان اريد اعتبار
محض المناسبة فهو اما من باب التعبد او بيان لاعتبار مثل هذا الظهور ايضا في جعل المدّعي منكرا والثاني فيه ضعف لما عرفت من انه لا ظهور فيه مع
قطع النظر عن الخارج فينبغي ان يكون تعبدا محضا فالدليل العام الذي هو اصل الحكم في باب التداعي حاصل النزاع على التحقيق بعد التأمل ان الذي في
الماد ان المتاع الذي يتداعى الزوجان عليه ولم يثبت بما ضد احدهما ظاهر ولا اصل ولا قرينة من الجهات المذكورة من نقل او الحجة ونحوها ذلك وقد علم
الشارع بما تحقق الجهل ونحو ذلك فكيف ينقطع النزاع فالشيخ في المبسوط ومن تبعه يأخذون بالاصل في باب التداعي ومشهور يأخذون بهذه الرواية لكنه
انما هو مقيّد ومنه ذلك لخاص للعام **و** الاظهر جواز التخصيص لصحتها وقوة سندها لاخرين واعتضادها بالاجماعين المنقولين **لكن** يبقى الاشكال
فيما قال ابن ادريس من الظهور وهو ليس بمعتمد وتحقيق ما ذكرنا ان القول الذي اختاره العلامة في المختلف والمحققون من بعده ليس الا على مقتضى التحقيق
فان غرضهم من العرف العام والخاص ان كان ما يوجب اخراج المتداعيين الى المدّعي والمنكر فهو صحيح ولكنه ليس محل النزاع وان اريد غيره فلا
دليل عليه ولا يبعد ان الى مقتضى تمام الدعويين في تلك المواضع التي لم يخرج المتداعيين الى المدّعي والمنكر الا مع طرح هذه الصحيحة وما في معناها
ومقتضى كلامهم ان الصحيحة وما في معناها انه لا يقتضي الا ذلك لعدم رجوعهما الى المدّعي والمنكر كما اشرنا في نقل الاقوال **و** **قد** عرفت
انه لا مناسبة لظاهر الصحيحة وما في معناها لذلك بل هو ليس الا تعبد خاص مخصص بعام دليل التداعي **فينبغي** القول المناسب
للمقام منحصرا في قول المبسوط وقول خلاف المشهور **و** الاظهر الثاني والاحوط التصالح **نعم** يمكن ان يجعل الرواية مناسبة للقول
الخ ومن تبعه ولما ادعاه ابن ادريس من الظهور وان جعلنا المراد ما يصلح للنساء مثل الكحل والكحو واسباب المشاطة ونحوهما وما يصلح للرجال
مثل الدرع والخفاف والرمح ونحوها **و** اما الحلي وثياب النسوان ونحو ذلك فليس يظهر كونها للمرأة من جهة انها صالحة لهما **و** **قد**
عرفت ان كلامهم اعم وكذلك ظاهر الصحيحة وما في معناها يثبت الاعم من ذلك مع انه يمكن نظر في الاشكال في قول مثل ذلك الظهور ايضا لو قطعنا
النظر عن صحيحة رفاعة لابد له ان يجعلها مخصصا للقاعدة لا ارجاعا اليها **الامر الثاني** قد ذكرنا ان قول الشيخ في المبسوط يقسم بينهما
بعد التحالف بناء على مراعاة القاعدة في مطلق التداعي ولابد ان يكون حلفهما على النفي لانه يحلف من جهة كونه منكرا وكذلك الحكم اذا نكلا جميعا
فيقسم بينهما فاذا حلف احدهما ونكل الاخر فان قضينا بالنكول كما هو الاظهر حكم بالكل للحالف ولا يرد عليه اليمين وحكم بمقتضاها وان نكل
الاول ووجب للاخر حلف الاخر يمينا واحدة جامعة بين النفي والاثبات وتمييزها مشتبه للنصف الذي ادعاه صاحبه وكذلك الكلام فيما يصلح
للرجال والنساء على قول المشهور وفي تخيير الحاكم في تقديم تحليف ايهما والعمل بالقرعة وجهان وكذلك الحكم فيهما لو تعارضت البينتان **ثم**
ان التقسيم المذكور في هذا القول ناظر الى خلاف في فعت بين العلماء حيث ذهب بعضهم الى اعتبار الصلاحية وقدمها كما هو احد قولي الخ
وبعضهم الى انه ان كان في ايديهما تحقيقا كالمشاهدة فهو بينهما وان كان تقديريا راجع الى الصلاحية ومع كونهما حكم بالرجل وبعضهم
الى ان في اختلاف الزوجين مع ورثة الاخر يقدم قول الباقي من الزوجين وحيث لم يذهب اصحابنا الى احد من هذه الاقوال وشذت عليه دليل
فلا نتعرض لبيانها وتفصيلها **الثالث** مقتضى صحيحة رفاعة مراعاة الصلاحية لاحدهما فيما يثبت فيه والتقسيم فيما يصلح لهما
ولم يذكر فيها حكاية اليمين وكذلك في كلام بعض العلماء المتمسكين بمضمونها ولكن صرح جماعة بان القول قول من يكون ما يصلح له مع يمينه وفيما
يصلح لهما يتحالفان بل صرح الشيخ في الخلاف وابن ادريس وغيرهما وهو مقتضى الجمع بينهما وبين قاعدة الدعوى وكان مبنى هذا الكلام ان
صحيحة رفاعة الى مراعاة العرف والظاهر واخراجها الى حكم المدّعي والمنكر المعهودين المصطلحين **و** **قد** ذكرنا ضعفه فيما ذكروه من ثياب
النساء والمقانع والحلي ولكن لها فيما ذكرنا اخيرا من الكحل واسباب المشاطة ونحوهما وجه ولا ريب ان الاحوط **بل** الاظهر ان لا يجعل على تمام ....

بيان ضعف قول ابن ادريس

في بيان كلام الشيخ في المبسوط

بواقع مسكناً بالبينة فهذا البينة انما نشأ من جهة الدعوى **ومن** هنا يتضح حكم ما لو لم يكن هناك نزاع كما مرت بالرفاعة انتفاء ما يوجب ظهور امارات فيه احد تصرفين بحيث يعتمد قلب شرعاً يحمل عليه و لا ينبني على ما يقتضيه هذه الصحيحة في تقسيم المال من دون يمين و اعلم ان صحيحة ابن عبد وان كانت نزلت بها فتنة للفظ غير واقع في واقعة مدعاهم اذ ليس فيها ان ما يصلح لهما يقسم بينهما على تقدير التنازع وذكره في صدد ان يكان قبل النزاع ولكنها ظاهرة في مطلبه لا يمكن انكاره **الرابع** الظاهر ان المتنازع هو ما كان تسلطهما على المتاع ثم بسبب حكمه وهو كون البيت مسكناً لهما ومورداً لتصرفهما او يدهما عليه بانشاء هذا اليد واما لو كان لاحدهما يد لنا هذه يد دون الاخرى فلا يبعد ان يكون بعيد فوله لذلك كما يشهد بذلك موثقة يونس بن يعقوب للباس الذي على بدن المرأة اذا ابتعث انها من مالها فلا يبعد تقديم قولها لمجرد ذلك مع ثبوت الاشكال فيه ذلك بيد في خصوص للباس مما على ما بيناه من كون كونها من باب الا **و نظهر** الثمرة في الشهود فيما يصلح لهما مطلقاً فلا يبعد تقديمهما بناء على الغصب اليد **و** المسئلة من المشكلات فلا يترك الاحتياط هذا ما اقتضاه الحال في تحقيق هذه المسئلة مع اعترافي بقلة البضاعة وعدم الاستطاعة والملتمس من الناظرين ان يلحظوه بعين الرأفة وليحظوا الاصلاح لا بنظر العناد واللجاج والكفاح وكتب مؤلفه الحقير الى العفو ابو القاسم بن الحسن الجيلاني

## رسالة شريفة في بعض مسائل الميراث

بسم الله الرحمن الرحيم وبه

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله واله اجمعين **مسئلة** اذا مات احد وعليه دين او وصية فهل ينتقل ماله الى الوارث ام لا وهل يمنع عن التصرف فيه ام لا قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين ظاهر الاية والله يعلم الله باد مركم ويتعهد الحكم ويعرض عليكم في شان ميراث اولادكم ببيان مقداره ان للذكر مثل حظ الانثيين لكن ان كان لابويه المتوفى لكل واحد منهما السدس الى قوله من بعد وصية آه لا يصلح للرجوع وهو ظاهر في بيان المقدار لكيفية بعد ثبوت اصل الميراث وعلى هذا فتخصيص قوله تعالى من بعد وصية آه لا يصلح للرجوع الى الجملة الاولى كما لا يخفى ورجوعه الى الجملة الاخيرة وهو قوله تعالى ولامه السدس متيقن كما حقق في الاصول وترتيب المقامات الدليل الخارج يثبت رجوعه الى سائر الجمل ايضا والاشكال في معنى التخصيص في كيفية الرجوع **و** لا يظهر ان المراد والله يعلم ان هذه المقادير مترتبة على اصل المال ونصفه او ثلثه وسدسه انما يثبت لصاحبها بعد ملاحظة الوصية والدين يعني يعتبر وكل من المال بعد الوصية والدين ويعرض مخارجا عن المال لاجل الوصية وحينا الدين ثم يعطى صاحب الانصباء نصيبهم المفروض وما يبقى منه بعد اخراج الوصية والدين **و اما** عدم اعطائهم شيئا اذا لم يبق شيء بعد وضع الوصية والدين فهو وان كان كلياً في نفس الامر **و لكنه** يشكل استفادته من الاية فتدبر انما يناسب اذا كان الاية مسوقة لاجل بيان نفس الامر واما بعد كونه مفروغا عنه وجعل الاية مسوقة لبيان المقدار فلا يمكن يستفاد من الخارج هذا اذا جعلنا قوله تعالى في اولادكم متعلقا بقوله يوصيكم الله باراده في امر ميراث اولادكم كما ذكره بعض المفسرين وان قلنا انه ظرف مستقر من متعلقا ما بعد وقلنا ان قوله تعالى للذكر متعلق بقوله يوصيكم لتناسب قطع قوله تعالى ولابويه عليه فيكون الاية مسوقة لاجل بيان اصل الميراث ومقداره معاً فيكون قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين بيانا لحق الموصى له وصاحب الدين **فالحاصل** ان مال الميت يقسم على المذكورين من الوصية والدين والاولاد والابوين فلصاحب الدين مقداره دينه وللموصى له مقدار الوصية نعم الاجماع والادلة خصصه بما اذا خرج من الثلث وللابوين لكل واحد منهما السدس وللاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وهكذا ولكن ايستفاد اولوية الارحام متاخرة عن الدين والموصى له فيصير فرض الاولى لا رحاما والحق الله بهم بعد وضع ما فرض لهما فيصير المعنى ان هؤلاء الارحام يملكون هذه الانصباء بعد ايفاء الدين ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول **و** الحمل بعد تخليص لما لهما عن الوفاء بهما ولا يحصل ما لكيتهم الا بعد تملكهما النصيبهما ووصوله اليهما كل فقد لا يبقى لهم شيء يملكون وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم ثم تعلق حق الدين بالمال ليس من باب تعلق الزكوة بالعين فانه اذا تلف بعض المال بدون التفريط مع وسعة الجميع قبل العزل واعطائهما او وكيلهما او وليهما وزع التالف على الجميع بل انما هو متعلق بذمة المالك وفي هذا المال واذا تلف المال قبل الاداء فيبقى في ذمته الى القيمة واما الموصى به فيعتبر التوزيع فيما اذا حصل النقص قبل القبض من غير تعد **وقد** يحتمل ان يكون المراد من الاية ان هذه الانصباء انما تثبت للارحام بعد ان يكونا مالكين لهما ولهما ان يفصل عنهما ما يادي هذه الانصباء في تكفي في تملكه وجواز التصرف ان تميز نصيبهما وان لم يوصل اليهما او الى وكيلهما او وليهما ثم يتصرف فيها او في مقدار ما فضل عنهما من انصبائهم او بعض نصيبهما وان لم يميز فيجوز التصرف فيما يفضل عنهما او في الكل بعد الضمان **و** هو بعيد عن اللفظ والاعتبار **و يؤيد** الاول مع قوة



بعض الاخبار كما سيجيء و هنالك معنى ثالث و هو ان الاستقرار للملك يحصل بعد وفاء الدين و الوصية اذا تقرر هذا **فنقول** اختلفوا في ان المتوفى **اذا** كان عليه دين مستوعب للتركة **فهل** تنتقل التركة الى الوارث لكنه يمنع من التصرف فيه الى ان يوفي الدين منها او من غيرها او هو على حكم مال الميت على قولين **الاكثر** على الثاني و اختاره العلامة في كتاب الميراث من القواعد لا وله و كذا الشهيد الثاني ره في المسالك **و احتجوا** عليه بانه لا بد لبقاء الملك من مالك و الميت لا يقبل الملك و الديان لا ينتقل اليه ملكه اجماعا و لا الى الوارث فيعتبر انتقالها الى الوارث قالوا و يمنع الوارث من التصرف كمنع الراهن من التصرف في ماله المرهون الى ان يوفي الدين منها او من غيرها و هو مخير في جهات القضاء **و الاقوى** الثاني لظاهر الاية على ما قررناه فان ثبوت ملك الانصباء للذي لا خاص مختص بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين فح ان قلنا بان المراد منه من بعد اخراج الدين و ايفاء الوصية كما هو الاظهر فالمقصود ظاهر و ان قلنا بعدم الظهور فلا اقل من عدم اظهرية غيره من الاحتمالات فيصير المخصص مجملا و المخصص بالمجمل لا يجوز فيه فلم يثبت الانتقال الى الورثة و الاصل عدمه **و** حمل قوله تعالى من بعد وصية على ان استقرار الملك مقيد بما بعد وفاء الدين و الوصية كما فعله ارباب القول الاول خروج عن الظاهر و مستلزم لان يدعى ان الاية مسوقة لبيان استقرار الملك في الانصباء لا لبيان اثبات اصل و مقدار و هي انما تتم اذا ثبت ملك اصل الميراث و مقداره من الخارج و كان نزولها من اجل الدين و الوصية لبيان اثبات الاستقرار و ليس لاية **و** هو بمكان من البعد **و بذلك** لا ينهض بمثله سليم **و ما** ذكروه من ان الميت لا يقبل الملك ممنوع لم لا يكون ذلك من باب مؤنة التجهيز و التكفين **و** قد ادعى هذا المنع في كلام المحقق الشيخ احمد الجزائري في آيات الاحكام و قد قواه بما هو الايضاح من بعض فقهائنا **و** كذا دعوى الاجماع على عدم الانتقال الى الديان ممنوعة ان اريد عدم ثبوت نحو الانتقال الحق مثل تعلق حق المستحق و الفقير في الزكوة مع اولويته باليد من التصرف فيها سلمنا لكن نقول انه يتوجه ملك الله حيث اداء دينه كما يقال في الموقوف على المصالح العامة **و** يدل على ما اخترناه ما رواه الكليني في الصحيح في باب قضاء الزكوة عن الميت عن الحسن بن محبوب قيل انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن عباد بن صهيب قال الشيخ انه ثقة لا بأس به و ان نقل عن الكشي انه عامي و قد قيل انه من رجال الاثر فكون الحديث موثقا فهو حجة عن ابي عبد الله في رجل فرط في اخراج زكوته في حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه مما لزمه من الزكوة ثم اوصى به ان يخرج ذلك فيدفع الى من يجب له قال جائز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما اوصى به من الزكوة قال الشيخ الجزائري بعد ذكره و روى الشيخ عن ابي بصير عن رجل يموت و يترك عيالا و عليه دين ينفق عليهم من ماله قال ان استيقن ان الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم و ان لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال و في الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن مثله انتهى **فائدة** بل يدل عليه صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله قال قضى امير المؤمنين ع في دية المقتول انه يرثها الورثة على كتاب الله و سهامهم اذا لم يكن على المقتول دين **و اما** صحيحة الاوزاعي فانه سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يقتل و يترك دينا و ليس له مال فياخذ اولياؤه الدية أعليهم ان يقضوا دينه قال نعم قلت و ان لم يترك شيئا قال نعم انما اخذوا الدية فعليهم ان يقضوا دينه **فهي** لا تدل على خلاف ما ذكرنا **و اما** الكلام في التصرف في المال و عدمه على ما اخترناه من عدم انتقال الملك الى الوارث **فالتحقيق** فيه ان يقال انا لا نمنع جواز التصرف مطلقا بل القدر المسلم انما هو منع التصرف بعنوان التملك في الجملة و اما التصرف بعنوان الاولوية بناء على ان هذا مال الميت و يجب اداء الدين عنه فيتعين من ماله او قيمته و لا بأس به بعد ذلك من ... لا ادعام لتجهيزه منها لانه اولى كما انه يجوز له اختيار بعض الاموال للبيع و الانقياد لاشتراء ما يحتاج اليه الميت في تجهيزه من الخليطين و الماء و الكفن و صيغتها كذا في اختيار البعض لنفسه و الاخر لوصيته و الاخر للميراث اذا حصل صلاح الميت في تصرف الورثة مالك خاص و اداء الدين من اخرها المانع من التصرف **نعم** لو تلف المال الذي لاجله اداء الدين قبل الايفاء يجب عليه الاداء مما اخذه لنفسه لو اتلفه ما اخذه لنفسه قبل ذلك التابعة يثبت الضمان في ذمته لكونه التجهيز بعينها **نعم** يرد على هذا ان المسلم ما يجب جوازه هو اختيار التصرف بعضها الذي في التجهيز **و اما** غيره قبل ايفاء الدين و ايفائها و تجهيز الميت و دفنه فلا يجب منع التصرف اما هو محل الاشكال **فالاولى** ان يقال انه بمقتضى عموم الكتاب **منها** الادلة ما يدل على جواز اداء الدين عنه و تجهيزه فيلزم جواز تصرفه في المال القليل الذي استوعبه الدين مع عدم كون مقصودهما اداء الدين و تجهيزه من ماله نفسه ما لا منع من الضائقة و لم يثبت المنع في الشرع لعدم اشتراط ما دل على حرمة التصرف في مال الغير في المسألة تحاشيا بتصور ما نقل الخلاف حيث يتعين الوارث فيجب اقل من ما الدين و التجهيز و هو مساو من احتمال التلف قبل ذلك لان الحاكم قبل ايفاء الدين كان الكلام في الوارث البالغ اما لو كان قاصرا و هو غير مستوعب الا ان النظار الدين لغير المستوعب اذا كان الكثير غاية الكثرة و ان لم يكن للوارث بمقدار جزء التركة **و** يدل على ما ذكرنا ان بعضها ما انه لا ضرر فيها الميت من مثل هذا التصرف في مثل هذا الوقت و لا استبعاد في ذلك بل الغالب من هذه الاشياء الكثيرة من جهة الاصول و ذات للمال و التعاهد الموقوفة الخيرية النيابة اموله عوضها الذي ما هو اقرب الى مقصود الواقف و مطلق سبيل الله تعالى



على القول بعدم انتقال الوقف عن الواقف والصلاة على الميت ان الاحبة لو لم يموتوا ونحو ذلك و يدل ايضا عليه شهادة حال صاحب الدين بالاذن لمثل
هذا الوارث الموصوف وكذلك الولي اذا كان صغيرا او غائبا فلا مانع من جانبه ايضا و يدل عليه ايضا نفي العسر والحرج وانتفاء الضرر و يدل ايضا ما يمكن ادعاء
الاجماع بملاحظة عمل الناس في الاعصار والامصار من دون نكير فانا لم نعثر ولم نطلع على احد منع من تصرف مثل الوارث الموصوف في المال
من العلماء السابقين واللاحقين و يؤيده تواتر اخبار الاذن في الصدقة المتقدمة سابقا والاجماع الذي يظهر من المسالك في كتاب القضاء على قدر
جواز التصرف في المستوعب فيما قابل الدين في غيره مع قوله على غير الصورة المفروضة فالحاصل ان الصورة التي يمكن دعوى الاجماع
فيها وهي صورة المنع هو ما لو كان الوارث مضرا بحيث او غير مستند او كليهما في جميع المال ثم صورة الاستيعاب فيما قابل الدين ايضا في غيره وح فالدليل
على الجواز في الفاضل على ما قابل الدين انما هو الاصل ونفي الحرج والعسر وعدم منع الحاكم من ذلك اذا كان المديون مولى عليه لاعتماده على الثقات
وليس منا شاهد حال من جهة الموروث ولا المديون كالسابق اذ تصرف ذلك الوارث بعضها فلان جميع المال لولا يتعلق الدين او وليه فهو قد
صار الاتلاف شيئا فشيئا فربما يحصل التعطل للدين او وليه ويتلف ما قابل الدين حاكم لا اذن لمثل هذا الشخص في التصرف نعم اذا
كان المديون مطلقا باقيا و ينتظر اتلاف الفاضل فان اخذ بما قابل دينه او قابله فلا يجب منعه عن التصرف في الفاضل بل لا معصية طلبه ملك الدين وان
كان خاصا بقيت في الاتلاف الباقي و بالجملة فالواجب على الوارث ملاحظة المصلحة في التصرف فلا يتصرف العسر ولا من لا يعتمد على
ذلك و اما غيره فلا مانع من تصرفه كما ذكرنا و لعل من اخذ الدليل في الصورة المذكورة كان جاهلا بتلك الاقوال فيه وبعد العلم يجب عليه الاكثر
اذا من نقل الدين او عوضها اذا تلفها و يظهر ثمرة هذا النزاع لفظ النزاع في الانتقال وعدم الانتقال في النماء المتجدد بين الوفاة وايفاء الدين
فان كان المال بعينه لا يفي بالدين فيلحق بالنماء و يصرف في ايفاء الدين لانه من نماء مال الميت والدين متعلق بتركته فهو في نزاع الموقوف على القول
الاخر فهو من مال الوارث وتقع فيه وجوب الفطرة اذا كان النماء فطرة و ثمرة ان كلمات الاصحاب في هذه المسئلة وان كانت مضطربة الا
ولكنه لاقبل العرف ظاهر ايضا في بين الوصية و الدين لانه هذا الكلام في الدين المستوعب و اما غير المستوعب فقال الشارح تبعا للشيخ
والاكثر انتقل الى الورثة ما فضل عما قابل الدين بان ظاهر حكم مال الميت و قال في المسالك ولو لم يستوعب التركة ففي منعه من التصرف
مطلقا او فيما قابل الدين خاصة وجهان اجودهما الثاني لكن يكون التصرف مراعى بوفاء الباقي بالدين فلو قصر لتلف او نقص لزم الوارث الاكمال
فان تعذر الاستيفاء منه تسلط المدين والحاكم على نقض تصرفه اللازم في الزائد وجهان اجودهما ذلك انتهى و على ما اختاره من عدم
المستوعب من الانتقال بعد الفاضل فيظهر الثمرة في نجعته النماء و نوبته بعد الحصة على التي قال في تلف الباقي او نقص ولا اظلم بحيث الحصة
عن الاشاعة بحيث يعزل الوارث الا ان يتكون في تعيين المال عزل الوارث لحصته وهو محل كلام الغاية العزلة والتصرف مراعى لا مطلقا و فيه نظر
ان المحفظ الاول من المعنيين للدين ذكرناها للاية اخراه لا يتفاوت فيه الامرين المستوعب وغيره وان الا ظهر فيهما عدم الانتقال الى الوارث و
لا وجه للتفصيل الاكثر وجها على هذا الحفظ الذي اخترناه و لا يلائم ذلك سند الاكثر لعدم الانتقال في المستوعب ظاهر الاية على هذا الا انه لا
تقييد فيها والتفصيل في الاية لا يلائم على مدعاهم من الارادة المعنى الثاني من ان يراد من قوله بعد وصية يوصي بها او دين ان حصول الملك للورثة
في الانصباء المذكورة انما يحصل بعد توسع التركة للدين والوصية ودفعها بها فان فضل شيء منها فهو ما لهم والا فلا يبقى لهم شيء في صورة الاستيعاب
لا ينتقل اليهم شيء و في صورة الفضل يثبت للوارث منها في المال بعد الفاضل عليهما و يحصل الانتقال اليهم بهذا القدر بعنوان الشياع وهذا لكن
المقام ان ههنا مذاهب الاول قول الاكثر انه لا ينتقل المستوعب مطلقا و ينتقل ما فضل عن المستوعب بعد الفاضل عن الدين و بناءه على حمل
الاية على المعنى الثاني من المعاني التي ذكرناها للاية وهم يمنعون من التصرف في الاول مطلقا لعدم الملك اصلا وفي الثاني فيما قابل الدين لثبوت الملك
في الفاضل مع احتمال المنع المطلق للاشاعة ولكونه بمنزلة الرهن فلا يجوز للراهن التصرف فيه و الثاني قول العلامة في القواعد والمسالك من الانتقال في
المستوعب ايضا مكان ما لكية الميت وهو مستلزم لثبوت الملك في الكل في غير المستوعب بالطريق الاولى وهم يجعلون معنى قوله من بعد وصية
ان الملك يستقر من بعد ايفاء الدين والوصية فيكون هذا معنى ثالثا للاية كما اشرنا و ذكر في المسالك وجهين في المنع من التصرف وعدمه في الفاضل
عن الدين في غير المستوعب و اما في المستوعب فظاهره دعوى الاجماع على المنع كما يظهر من كتاب القضاء و كلف فيما قابل الدين من غير المستوعب
واما وجه الوجهين في غير ما قابل الدين من غير المستوعب فلعل وجه الجواز حصول الملك وان كان متزلزلا مع احتمال قادة وجه العدم استقرار الملك
وكون حق الديان متعلقا به كتعلق حق المرتهن بالرهن و الثالث هو الاقرب من عدم الانتقال مطلقا و لم نعثر على موافق الا ان ظاهر
كلام الشارح في الخلاف و يظهر وجود القول به من المسالك و ظاهر المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام و الشيخ احمد الجزائري في آيات

الاحكام فالدليل على عدم الانتقال هو ظاهر الاية والخبرين وعموم ذلك تمام واما التصرف وعدمه فقد فصلناه وبيناه **و** لعمري كان القائل لم يكابد من التدقيق والتعميق ولم يطلع على حقيقة الفكر واستمراره ولا اطلع على شبابك العقد واخواته بقوله هذا قول حادث وخرق للاجماع **و** الجواب عنه اما السكوت واما ان ينصف من نفسه فعليه ان يشهد عند الله وحفظة الخلائق انه حصل له العلم في هذه المسئلة بالاجماع المركب الذي هو حجة عند الشيعة ومن ابن واني **مع** انك ترى بان هذا الاختلاف لم يحصل لهم الا بسبب اختلافهم في فهم الاية وكل مبتلى بالخلق وان المسئلة في غاية الاشكال **والاولى** والاظهر والاحوط ما ذكرنا من عدم الانتقال الى الوارث مطلقا الا بعد اداء الوصية والدين وجواز التصرف مطلقا ولكن بالتفصيل المتقدم **فرع** لو مات خادم من الظلمة وكان عليه مظالم لاهل قرية متفرقة بعدد ماة دينار وبقي منه عقارات وحمام يسوى الف دينار واهل القرية ساكتون عن المطالبة او المراد فعة لا اظهر جواز التصرف للوارث في العقارات والحمام بالاجارة والانتفاع وبيع الصلوة والغسل فيها للمكلفين العالمين بذلك ما لم يحصل منه اتلاف لا عينها بحيث لا يبقى منها ماة دينار ويمكن اداء الدين منه طلب ارباب المطالب فيتوا مفقود با من ذلك

**تنبيهان الاول** لو كان الدين مستوعبا للمال فمتعلق الزكوة بالعين وكان نصابا فهي مقدمة على الدين لتعلقها بالعين من حيث هو فلا تحاص مع الدين **الثاني** يظهر من بعض الاصحاب جواز بيع ام الولد في مطلق الدين اذا كان الدين مستوعبا للتركة وهو ناظر الى عدم انتقال المال الى الوارث **و** يؤيده رواية ابي بصير المذكورة في مكاسب التهذيب **و** لكنها معارضة بصحيحة عمر بن يزيد الدالة على جواز بيعها في ثمن رقبتها فيمكن ان يحمل الصحيحة مويدا للقول بالانتقال الى الوارث الصحيحة ويمكن ان يحمل مخصصا لظاهر الاية **و** لا يبعد ترجيح الاخير لان بعضها الخبر ذا في اصل المسئلة **هذا** ما حضرني الان في تحقيق هذه المسئلة **و** المرجو من الله العفو عن الزلل والاستقامة في القول والعمل انه ولي التوفيق وبالاجابة جدير **و** كتبه مؤلفه الفقير الى الله الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في دار المؤمنين كاشان في سلخ شهر الله الاعظم من شهور سنة الف ومأتين وخمس

## رسالة نفيسة في بعض فروع قاعدة الضرر

بسم الله الرحمن الرحيم

**مسئلة** هل يجوز تصرف المالك في ملكه مع علمه بتضرر الغير به ام مع الظن وعلى فرض الجواز هل يجوز ازيد من قدر الحاجة ام لا وعلى كل حال فهل يحصل الضمان ام لا **الجواب** عنون الفقهاء هذه المسئلة بقولهم اذا ارسل في ملكه ماء او اجج نارا لمصلحة نفسه وتجاوزا فيه **و** الظاهر انه لا خلاف بينهم في الجواز وعدم الضمان اذا لم يتجاوز قدر الحاجة ولم يعلم ولم يظن بتضرر الجار **و** نقل بعضهم الاتفاق عليه **و** كذا لو زاد على قدر الحاجة وعلم او ظن بتضرر الجار الظاهر انه لا خلاف في الحرمة والضمان **و** اختلف كلامهم في غير الصورتين فذهب جماعة الى ان الضمان لا يتحقق الا بالامرين معا اعني التجاوز عن قدر الحاجة والعلم او الظن بالضرر فلا ضمان اذا انتفى احدهما **و** هو قول المحقق في الشرائع لانه لا تعدي في الموارد الاتية **و** ذهب في التحرير الى ان الضمان يحصل باحد الامرين **و** ظاهر عبارة الشهيد في اللمعة ان عدم الضمان مشروط بامرين عدم الزيادة عن الحاجة وعدم ظهور ما هو مظنة التعدي كالريح في صورة الاحراق **و** في الدروس اعتبر في الضمان التجاوز عن قدر الحاجة وعلم التعدي الى مال الغير **و** في بعض فتاويه اعتبر في الضمان التجاوز عن قدر الحاجة او علم التعدي الى مال الغير **و** في بعض فتاويه اعتبر في الضمان احد الامور الثلثة مجاوزة الحد وعصف الهواء او غلبة الظن بالتعدي **و** في المسالك ويتفرع هذا القول يعني مختار التحرير في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي مع تركه اختيارا وان كان فعله بقدر حاجته **هذا** نقل الاقوال في الكفاية **ثم** قال والاقرب حينئذ الضمان عند العلم او الظن القوي بالافشاء وعند مجاوزة العادة مع عدم العلم او الظن به تردد في المسالك في الاول او ظن به مثل ما اذا افضت العادة بسرايته بان كان الهواء شديدا يحملها الى ملك الغير او الماء كثيرا وان انفق عدم شعوره بذلك لبلادة وغيرها انتهى كلام الكفاية **اقول** اما الحرمة فما يترتب على الفعل المنهي عنه فالفعل بقصد الاضرار حرام والظاهر انه لا اشكال فيه **واما** القصد الى فعل الضرر فائدة ولم يقصد الضرر فلابد من القول بحرمته مطلقا سواء استشعر بانه مما يحصل به الضرر ام لا يستشعر **فنقول** في الصورة الاولى لا اشكال فيه في الحرمة ولا في الضمان للاصل ولان الناس مسلطون على اموالهم وللاتفاق ظاهرا وان حصل الضرر به فلا ينافيه عموم خبر الضرر لهذه الادلة فيترجح عليه وكذلك لا ينافيه عمومات الاتلاف والتسبيب **واما** الصورة الثانية فهي ايضا كذلك لا اشكال فيه في عدم ضمانها الظاهر الاتفاق وللعمومات التسبيب في الاتلاف ان الضرر مستند الى فعل وادلة الرخصة وجواز التصرف لم يثبت في شمولها للتصرف بغير الفعل بغير اقتضاء خبر الضرر ودفع مدة الاتلاف والتسبيب او انه لا تظهر منهما الا عن فيه من ادلة الرخصة التصرف كما لا يخفى **واما** سائر الصور فالتحقيق فيها اذا فعل بقدر الحاجة ولم يزد عليها ولكن علم بتضرر الغير او ظن التفصيل بان ترك الفعل ان كان موجبا للضرر على المالك فلا يبعد عدم الضمان اعتمادا على الترجيح وان لم يلتفت الى ابعد الضرر بانتفاء الحرج فالضرر مطلقا الا ان فيها اضرارا الغير فقط فيبقى من التسبيب في مقابل ادلة الرخصة والثاني اقوى واظهر ومقتضى الاصل **نعم** ...



تنبيهان ولو كان على الميت دين ... في انه هل ينتقل الى الوارث ...

... الاقوال ... في ...





يوجب الضمان مع ابقاء وهو ما لو امن من السالبي ذاره بعيد من حاجته ولكن تركها بحالها ولم يقطعها فضربها الجار لحصول التسبيب مع ظن الضرر وعدم ضرر المالك بتقديم اطفائها فلعله الى هذه يشير كلام المسالك المنقول سابقا وهذا مبني على ان الترك من الافعال كما هو التحقيق وان لم يكن موجبا لضمان صاحب المال ولو كان هو الحرمان عن النفع العظيم ان قلنا انه ضرر في العرف كما هو الظاهر وذلك بان يكون لصاحب المال محل من هذا الفعل لا يجد اختياره ضررا عليه ولا عسرا ولا حرجا ومع ذلك فعل الفعل المضر فالظاهر الضمان بل الحرمة ايضا لخبر الضرار المنضمد بقاعدة الاتلاف والتسبيب **واما** فيما اذا قصر في ذلك الحاجة ولم يعلم بضرر الغير فلعل ان يوجبه الضمان عليه بتصرف رخصة الشارع الى مثل هذا العرف سيما وهو غالبا اما اسراف او عبث من اللغو والعبث مثلا اذا اردنا الاصطلاء بالنار في داره ويمكن حصوله باضرام حزمة او حزمتين من الحطب فجمع عشرين وقرا من الحطب واضرم عليه فخرج اشتعله من الدار واحرق بعض نجار جاره او ثيابه المنشورة على سطح داره ونحو ذلك فالظاهر ان هذا يوجب الضمان وان لم يعلم الظاهر التسبيب وعدم ثبوت الرخصة في هذا التصرف من الشارع والعقلاء فانا نقول ان الفعل محكوم بالاباحة هو ما كان فيه منفعة خالية عن الضرر وهذا ليس منه لما فيه المضرة واما الفعل الخالي عن المنفعة فانصراف العمومات الى مثل ذلك اول نقل والدلالة على عدمه واما جعل ما نحن فيه من ذلك موجبا للضمان في صورة الاستشعار من جهة الغفلة والبلادة لا من جهة الجهل بالحال كالصورة السابقة فلعل ايضا لا يجد الخلاف بذلك كما ذكره في المسالك والمسالة في الصورتين لا يخلو عن اشكال وادلة العمومات التسبيب والاتلاف غير ظاهرة والاصل لا يجرح عنه الا بالدليل **و** كتبه مؤلفه الفقير الى الله الغني ابو القاسم بن الحسن الجيلاني في شهر شوال المكرم من شهور سنة خمس وثمانين والالف في دار المؤمنين كاشان كتبه ... طهران

## رسالة شريفة في نسخة منتقبة في منجزات المريض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده الذي انجز وعده ونصر عبده والصلوة والسلم على من حسبنا بانقضاء الثقلين محمد اشرف الثقلين واله وصحبه المصطفين **اما بعد** فهذه رسالة في مسئلة منجزات المريض ونبينها واحالته في توضيح حكم تبرعات المسالك المريض فنقول انه اتفق الاصحاب بل العلماء كافة الا من شذ منهم واحد على ان الوصية انما يجوز في الثلث الا ان يجيز الوارث وانما نسب الخلاف الى علي بن بابويه وهو ضعيف لا يقدح في دعواهم الاجماع **و** اختلفوا في عطايا المريض المنجزة كالعتق والهبة مع الاقباض والابراء والمعاملات المحاباتية ونحو ذلك مما يوجب تفويت المال على الوارث من غير عوض بخلاف مثل البيع بثمن المثل والشراء كذلك الاجارة وغيرها مع اختلاف الخلاف في بعضها ايضا كما سيجيء الاشارة اليه **فذهب** المفيد وتقي المفيد وعلم الهدى والانتصار والشيخ في النهاية وابن البراج وابن ادريس والسيد المحقق الى انها من الاصل **و** اختاره المحقق الاردبيلي والمحقق الخراساني **و ذهب** الشيخ في المبسوط وابن بابويه وابن الجنيد والمحقق والعلامة في اكثر كتبه مع ظهور التردد من العلامة في كتاب الارث كالمحقق في كتاب الوصايا من الشرايع والشهيد وغيرهم من المتاخرين الى انها من الثلث **و** الذي يظهر من المنتهيه موافقة القول الاول لكنا ننقل عنه ولكن العلامة نقل عنه في المختلف القول الثاني **و** يظهر ذلك من الكليني ايضا حيث عقد بابا لان صاحب المال احق بماله ما دام حيا وذكر الاخبار الدالة على ذلك **و** الاول اقرب لنا وجوه **الاول** الاصل بمعنى الاستصحاب **و** الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من العمومات فان الاصل هنا لا يثبت الا جواز الفعل ما لم يثبت المانع هو التزم فيما زاد على الثلث فهو حكم شرعي يحتاج الى الدليل والاصل عدمه لا ارادة النفي ولكن المعروف انه في **الثاني** الاستصحاب فتعجيل المرض كان نصرفه لازما في جميع امواله فيستصحب **الثالث** الاجماع نقله السيد المرتضى والعلامة نفى الخلاف والشهيد وغيرهما من الصحابة نقل الاقوال لم ينقلوا عن السيد في المسئلة قولا الا في الانتصار مما انفرد به الامامية ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلا مميزا تصح هبته ولا يكون من ثلثه بل من صلب المال فقال الفقهاء في اصل المسئلة ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع ولان تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق للورثة بماله وهو حي من هبته جائزة وكذا النسخ بالاطلاق فله جميع ما له في حال المرض تصرف نافذ يملك من كل من تبرع فان قيل ليس فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض **قلنا** الهبة حكمها ناجز في الحال واما تعلق في حال الحيوة حق الوارث بالموت والوصية حكمها موقوف على الوفاة وتعلق الوفاة يتعلق حق الورثة بمال الموروث فوجب ان يكون محسوبا من الثلث انتهى كلامه رحمه الله **واما** نقلناه بطوله ... ان الظاهر ... انه لا يختص بالهبة كما ... مع ان الظاهر الاتفاق بالعرف **و** يظهر منهم القول بالفرق من التهذيبية في غاية المراد ... لاحد الاسئلة ... الاسير من ... هو ضعيف لعدم القائل بالعرف **الرابع** قوله الناس مسلطون على اموالهم فان التسليط على المال والعموم ... انواع التصرف ... **الخامس** ... **السادس** الاخبار الكثيرة الواردة في خصوص ...

في باب الوصية بالعتق والصدقة والحج في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل حضره الموت فاعتق غلامه واوصى بوصية فكان اكثر من الثلث قال يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي ورواه الكليني ايضا في هذا الباب في الصحيح مع اختلاف يسير في اللفظ ورواه الشيخ في التهذيب وفي سند

الاستدلال به نظر لتقديم العتق بالفضل وما رواه في الكافي في الباب المذكور في الحسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن جميل عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله

قال في رجل اوصى باكثر من الثلث واعتق مماليكه في مرضه فقال ان كان اكثر من الثلث رد الى الثلث وجاز العتق ورواه الشيخ ايضا في التهذيب وحمل العتق

على الوصية بالعتق خلاف الظاهر سيما مع ملاحظة الاخبار الكثيرة المشيرة الى تعلق الثلث بالتدبير والوصية واستفادة الاجماع عليه وما رواه ابو شعيب المحاملي عن

ابي عبد الله قال الانسان احق بماله ما دام الروح في بدنه وقصته العتق لا دخل له في كتاب الحجر من شرح الارشاد والتحفة ومنها ان الكليني رواه في باب ان صاحب

المال احق بماله ما دام حيا عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عثمان بن سعيد عن ابي المحامل وابراهيم بن هاشم حسن لذلك وصفه في الحسنة محمد بن مسلم المتقدمة

بالحسن لاجل ابراهيم بن هاشم ولعل نظره كان الى ما رواه في التهذيب فلعله فيه ابراهيم وصورته هكذا علي بن ابراهيم عن عثمان بن سعيد عن ابي شعيب المحاملي

الحديث ولا يبعد صحته لامكان نقل ذلك علي بن ابراهيم عثمان بن سعيد فان الظاهر انه هو عثمان بن سعيد العمري الثقة الجليل الذي كان من نواب

صاحب الامر صلوات الله عليه ونقل انه كان يا لابيه وجده عليهم السلام ايضا ونقلها في عثمان بن سعيد المجهول الذي هو من اصحاب الصادق

ببعد رواية علي بن ابراهيم عنه مع ان الظاهر ان في رجحه وفي نسخة اخرى عثمان بن ابي سعيد وعلى هذا فلا اشتراك اصلا مع ان الاطلاق ينصرف الى

الغالب لورود في الاسناد لامر لا يعرف له اصل ولا كان في الاحاديث وكيف كان فابراهيم بن هاشم ايضا لا ينصرف عن الصحيح ولذلك يصف

العلامة كثيرا من الاخبار التي في سنده بالصحة واما ابو شعيب فهو صالح بن خالد الثقة فالرواية اما صحيحة او كالصحيحة والظاهر ان الرواية على ما في التهذيب في

الكافي واحدة وان المحاملي هو المحاملي ولم نعثر في باب الكنى على ابي المحامل ولا في رجال ابي شعيب وجعلهما في الكفاية واحدا وهو كذلك ورواه الكليني

في الموثق عن عمار الساباطي عنه قال الميت احق بماله ما دام فيه الروح يبين به فان تعدى فليس له الا الثلث ورواه الصدوق ايضا وكذا الشيخ والظاهر ان المراد

ان عليه من التنجيز الى ما بعد الموت كما يشعر به كلمة يبين ومع التهذيب فان تعدى وهو واضح ورواه الكليني في الصحيح عن صفوان وهو ممن اجمعت

العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن مرازم وهو ثقة عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه فقال اذا ابان به فهو جائز وان اوصى

به فهو من الثلث وهو صحيح في الحكم ورواه الصدوق ايضا بسنده عن صفوان عن مرازم في الرجل يعطي الشيء الحديث وهذا وان لم يكن فيه اسناد الا انه

خبر مسند الى الامام والظاهر انه خبر صحيح ورواه الكليني عن سماعة قال قلت لابي عبد الله الرجل يكون له الولد ايسعه ان يجعل ماله لقرابته قال هو ماله

يصنع به ما شاء الى ان يأتيه الموت وما رواه ايضا عن ابي الحسن الساباطي عن عمار بن موسى انه سمع ابا عبد الله يقول صاحب المال احق بماله ما دام فيه شيء من الروح

يضعه حيث شاء ورواه الصدوق في الفقيه ايضا ورواه ايضا في الموثق عن ابراهيم بن ابي بكر قال سألت الا اسحق عن خبره عن ابي عبد الله قال الميت اولى بماله ما

دام فيه الروح ورواه ايضا عن ابي بصير قال قلت له الرجل له الولد ايسعه ان يجعل ماله لقرابته فقال هو ماله يصنع به ما شاء الى ان يأتيه الموت ورواه الصدوق

ايضا ثم قال مصنف هذا الكتاب يعني بذلك ان يبين به من ماله في حياته ويهبه كله في حياته وينجز من الوقت وله فاما اذا اوصى به فليس له اكثر

من الثلث وبعضد ذلك ما رواه صفوان عن مرازم الى آخر الحديث السابق وما رواه الكليني ايضا عن ابي بصير قال قلت له الرجل له الولد ايسعه ان يجعل

ماله لقرابته قال هو ماله يصنع به ما شاء الى ان يأتيه الموت ان لصاحب المال ان يعمل بماله ما شاء ما دام حيا ان شاء وهبه وان شاء تصدق به وان شاء تركه الى

ان يأتيه الموت فان اوصى به فليس له الا الثلث الا ان الفضل في ان لا يضيع من يعوله ولا يضر بورثته ثم قال بعد ذلك بلا فصل وقد روي عن

النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل من الانصار اعتق مماليكه لو لم يكن لصغرهم تعتقا به الفضيحة وقال ترك صبية صغارا يتكففون الناس ويؤيد هذا القول القوة ما بينا انما

وان قرب حال المرض من الاحوال التي يغلب معها التلف كالمرامات في الحرب والطلق للمرأة لا يوجب المضي من الثلث كما سيجيء الترجيح الآخرون بوجوه منقولة ونقلية

اما النقلية فما رواه الكليني في باب انه لا اقتسار ان يوصي بربيعة موته كما يصل من ذلك في الصحيح عن شعيب بن يعقوب عن ابي عبد الله

قال سألته عن الرجل يموت ما له من ماله فقال له الثلث ما للمرأة ايضا وما رواه الصدوق ايضا بسنده عن حماد بن عيسى عن شعيب بن يعقوب

عن ابي عبد الله في باب مقدار ما يجب الوصية به ورواه ايضا الشيخ في الصحيح عن شعيب بن يعقوب في باب الوصية بالثلث واقل منه واكثر وهذه

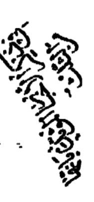
الرواية وان كانت صحيحة مذكورة في الاصول الثلاثة لكن ليس اجمال لشأن بعد بانها في الوصية لا التبرع الآخر الى موالاة المنابع الشاهدين للاخبار

فيما في كلام الائمة لا على الانسان ما يسط لله بطريقه عاد وذمهم اوتدلها في ابواب الوصية مع انهم اوردوا ما لا اقتسار في المعنى على الحجة فنا

عليه فان نظر الى الكليني قد ذكر قبل ذلك باب ان صاحب المال احق بماله ما دام حيا واورد فيه ما نقلناه ثم قال باب انه لا اقتسار ان يوصي

موته وذكر فيه هذا الخبر وكذا الصدوق ذكر هذا الخبر في هذا الباب بعنوان باب ان صاحب المال احق بماله ما دام حيا وذكر فيه ما نقلته وذكر من الاخبار ما طرق

في بيان الوجوه النقلية



ظاهرة في السؤال عما لصاحب المال ان يعمل به بعد الموت بقرينة انتقال المال من المورث الى الوارث فمعلوم ان الجملة مكان السؤال عن يموت قوله بعد الموت في هذا المال ان يكون له التصرف فيه التسبب امره ومؤبده بعد الصادق حال الحياة جائز او بعد الموت لا فلو حمل على المنجز لزم التجوز في قوله يموت والاصل الحقيقة و **يؤيد** ما رواه الشيخ في التهذيب في اواخر باب الزيادات في الصحيح على الاظهر عن ابن سنان والظاهر انه عبد الله الثقة عن ابي عبد الله عليه السلام قال للرجل عند موته ثلث ماله وان لم يوص فليس على الورثة امضاؤه **ونقلت** في البحار عن الهداية قال الصادق عليه السلام الوصية حق على كل مسلم الى ان قال وليس للميت من ماله الا الثلث فمن اوصى باكثر من الثلث رد الى الثلث الى آخر ما قال **و** ما رواه الشيخ في اواخر باب الزيادات ايضا في الصحيح عن علي بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام ما للرجل من ماله عند موته قال الثلث والثلث كثير **و** يظهر مما ذكرنا ان هذه الرواية ايضا في الوصية فان لفظة عند الموت ظاهرة في الوصية والاقرار في مع الصحة والوصية كما لا يخفى **و يشهد** لذلك ايضا روايات كثيرة مثل حسنة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام رواها في الكافي والفقيه قال من اوصى بالثلث فقد اضر بالورثة والوصية بالربع والخمس افضل من الوصية بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال كان امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه يقول لان اوصي بخمس مالي احب الي من ان اوصي بالربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك فقد بالغ المذكور وقضى امير المؤمنين في رجل توفي واوصى بماله كله او اكثره فقال له ان الوصية ترد الى المعروف غير المنكر فمن ظلم نفسه واتى في وصيته المنكر والحيف فانها ترد الى المعروف ويترك لاهل الميراث ميراثهم وقال من اوصى بثلث ماله فلم يترك وقد بلغ المدى ومرفوعة السكوني عن علي قال الخمس اقتصاد والربع جهد والثلث حيف **و** الاخبار في ذلك كثيرة **و بالجملة** بعد ملاحظة هذه الاخبار والنظر الى سياق نقل الرواية سيما مع كون الحكم خلاف الاصل لا يبقى مجال للتامل في ان المراد منها حكم الوصية لا المنجزات والا **مع** ان المال التابع عند حضور الموت هو الوصية لا المنجز بصرف الاطلاق اليه **و** ما رواه الشيخ في الصحيح في الباب الاول من كتاب الوصايا عن ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الضيعة عليه وعتق المملوك واستثنى وفي الصحيح عن جعفر عن ابي عبد الله في هذا الباب ايضا قال اذا ملك المملوك سدسه استسعى واخر **استدلت** بهما في الخ **و** لا دلالة فيهما على المطلوب لان التبعيض في العتق يجري مطلقا ولا اختصاص له بالانعتاق بسبب انصراف العتق في المرض الى الثلث **و** لعل وجه الاستدلال حملهما على العتق حال المرض وعتق الجميع لا البعض من المملوك كما يظهر من رواية الحسن بن جهم الذي استدل بها ايضا وجه هذا الحمل اذ لا منافاة بينهما يوجب الحمل ولا دليل عليه والرواية رواها الشيخ في الباب المذكور والكليني في باب من اعتق وعليه دين عن الحسن بن جهم قال سمعت ابا الحسن يقول في رجل اعتق مملوكا له وقد حضره الموت واشهد له بذلك وقيمته ستمائة درهم وعليه دين ثلاثمائة درهم ولم يترك شيئا غيره قال يعتق منه سدسه لانه انما له منه ثلاثمائة درهم يقضى منها ثلاثمائة درهم فله السدس من الجميع **و** يمكن حملها على الوصية كما يشهد به قوله في صحيحة ابي بصير الذي استدل بها ايضا الخ وهو ما رواه الشيخ في التهذيب في باب الوصية بالثلث والاقل والاكثر والكليني في باب من اعتق وعليه دين وصدقة وحج عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اعتق رجل عند موته خادما له ثم اوصى بوصية اخرى القيت الوصية واعتقت الجارية من ثلثه الا ان يفضل من ثلثه ما يبلغ الوصية قوله ثم اوصى بوصية اخرى يشعر بان العتق ايضا وصية **مع** ان الرواية في طريقها قاسم بن محمد عن علي بن حمزة والروايات التي ذكرنا ما ليس في هذا الخبر فيها فالامكان ان يستدل بها الاول الحسن بن جهم لعدم دلالتها على مطلوبهم كما عرفت **و** اما رواية الحسين بن جهم فلو كانت فيه دلالة على المطلوب لكنها ضعيفة السند لاشتراك الحسين بن جهم بين الثقة والمجهول وان لم يبعد كونه الثقة مع احتمال الاتحاد كما ذكره الميرزا ولكنه ليس بذلك المعتمد ولذلك لم يصفه الشهيد الثاني في المسالك بالتوثيق **و كيف** كان فمع تسليم كون الحسن بن الجهم الثقة فالرواية من الموثقات بملاحظة الدلالة فهي لا تقاوم الادلة المعتبرة المعارضة **بقي** هنا روايات اخر استدلوا بها وهي اظهرها دلالة **فمنها** رواية علي بن عقبة رواها الشيخ في التهذيب في باب الوصية بالثلث والاقل منه والاكثر وهي موثقة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل حضره الموت فاعتق مملوكا له ليس له غيره فابى الورثة ان يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه قال ما يعتق منه الا ثلثه وسائر ذلك الورثة احق بذلك ولهم ما بقي **قال** في المسالك وهذه الرواية وان كانت منصوصة في العتق خاصة الا ان الحكم فيه مبنيا على التغليب يقتضي ثبوت الحكم في غيره بطريق اولى **اقول** وفي الاستدلال بها الاولوية في امثال ذلك كلام **و** الاولى التمسك بعدم القول بالفصل وتمام الاستدلال كما اشرنا سابقا **و الجواب** عنها بعد منع المفاد منها اولا بان الظاهر انها محمولة على الوصية سيما مع ملاحظة قوله حضره الموت و ما رواه الشيخ في باب الوصية بالثلث والاقل والاكثر عن ابي ولاد قال سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون لامرأته عليه الصداق او بعضه فتبرئه منه في مرضها قال لا ولكنها ان وهبت له جاز ما وهبت له من صداقها ان كان يخرج ذلك من ثلثها **و** الرواية غير نقية الاسناد فان في طريقها محمد بن علي المشترك بين الثقة وغيره ولذا في المسالك فيها ان مضمونها لا يقول به احد لان الابراء ماض في المرض من الاجماع دون الهبة وحكم فيها بالعكس فكيف يستند الى مثل هذه الرواية المقلوبة الحكم الضعيفة السند **قال** في الوافي انما اعتبرت من ثلثها لان منجزات المريض بل عن

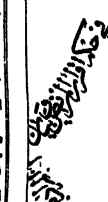


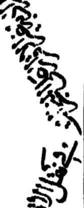


بالابراء الى الميت متعلقة بذلك لان الابراء يشعر بان البضع كان بعضا للبيت في مقابلة بخلاف الهبة فانها تقتضي موهوبا **و اعلم** خبرنا بنيه مع ان الذين اعتبر من العبد كالاجنبي **و منها** ما رواه العلامة مستفيضا منهم كما نقل في المسالك ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد له في مرضه ولم يكن له مال غيرهم فاستدعاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وجزاهم ثلثة اجزاء واقرع بينهم فاعتق اثنين وارق اربعة **اقول** وروى الصدوق في الفقيه مرسلا عن الصادق عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهم السلام ان رجلا من الانصار توفي وله صبية صغار وله ستة من الرقيق فاعتقهم عند موته ليس له مال غيرهم فاتى النبي صلى الله عليه وآله فاخبر فقال ما صنعتم بصاحبكم قالوا دفناه قال لو علمت ما دفنتاه مع اهل الاسلام ترك ولده يتكففون الناس **و الظاهر** ان مورد الروايتين واحد وظاهر الاخيرة مضي العتق من الاصل والا لم يوجب ذلك تكففهم فالظاهر ان الانكار على فعله لا لغوا كما في الوصية بكل المال مع انه لما جازت الورثة مع معلوم البطلان بل هو ظاهر الجواز مع الحزازة لا يستلزم البطلان ولا ينافي العتق كما قرره في محله الا ان العتق مشروط بقصد التقرب وهو لا يمكن في الحرام ولكن ذلك يرجع الى عدم جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهة **و** هو محل كلام مع ان ذلك خاص **و الظاهر** ان كل من يقول بجواز اجتماع الامر والنهي يخص النزاع بما يكون بينهما عموم من وجه وما نحن فيه اخص مطلقا من مطلق العتق واللازم فيه التخصيص عرفا وان لم يحكم العقل بوجوبه ومنع ذلك لانه انهي على العتق في المعاملات على الاطلاق خلاف التحقيق سيما والعتق ممثلا من العبادات الظاهرة **و يمكن** ان يقال ان ما رواه العامة كان متمما للثلث للحكاية فالمراد انه صلى الله عليه وآله ذمه على نيته وقصده حرمان عياله وجعلهم سائلين يتطلبون الناس بكفهم وان لم يتعد في تمام المال كما في اخبار الوصية والنهي عن اضرار الورثة والحاد عن الثلث كما مر تنبيهه **و كيف** كان فالروايتان ضعيفتان **و يمكن** حملها على الوصية او على التقية لموافقتهما لما رواه العامة فان العامة ذهبوا الى كون المنجزات من الثلث على ما ظهر مما نقلناه من الانتصار **و** من هنا ذكرنا حمل الاخبار المتقدمة على التقية فلم يبق في روايات هذا القول ما يدل على مطلوبهم الا رواية الحسن بن جهم ورواية علي بن عقبة وهذا مما يؤيد الحمل على التقية لان ما ذكرنا الرواية العامية **و** هذه مع ما فيها من ضعف سند بعضها واكثرها واشتمال بعضها على ما عرفت لا تقاوم ما تقدم من القضاح وغيرها من الاخبار الكثيرة المعتبرة والادلة المتينة من العمومات والاصول والقواعد **فان قلت** ان صحيحة محمد بن مسلم او حسنته التي استدل بها ابن فهد ذكرها المشايخ في باب الوصية بالعتق **و** ملاحظة سائر الاخبار المذكورة والغير المذكورة يظهر الوصف بعد الموت لا النهاية للمنجز مثل الاخبار التي اوليها ايضا عده العنوان الاخير فظاهر ان المراد من العتق في جميع هذه الاخبار هو التدبير **و** على ذلك يحمل ما رواه الكليني في باب من اوصى بعتق وصدقة او حج ابتدا في الصحيح عن اسمعيل بن همام عن ابي الحسن عليه السلام في رجل اوصى عند موته بمال لذوي قرابته واعتق مملوكا له وكان جميع ما اوصى به يزيد على الثلث كيف يصنع في وصيته فقال يبدأ بالعتق فينفذ **قلت** بعد تسليم التدليل وثبوت الظهور لا ينافي التأويل ولئن كان في الاخبار لدينا شاهد فان ظاهر العتق هو التنجيز لا التدبير **و اما** صحيحة ابن همام منها فهي مؤيد لنا لتقديم العتق فان المقدم في الوصية والتنجيز كلها افضل من تقديم العتق هنا اشد فالمنجز هو مقدم على الوصية وهو غير موقوف على الخروج من الثلث فتأمل **و** نبيّنه ما ذكرت فلا يخفى ان باقي الاخبار مثل صحيحة الحلبي وموثقة عمار وغيرها من الاخبار المنجزة والمطلقة منضمة الى سائر الادلة التي ادعى من هذه الثلث والاربعة المتلو تقاطعها **و اما** الوجوه العقلية **فمنها** ان التعليل بكون الوصية من الثلث هو مراعاة حال الورثة والنظر اليهم كما ينبه عليه الاخبار وهو موجود فيما نحن فيه فيثبت فيه الحكم ايضا **و اما** تنبيه الاخبار **فقد** عرفت بعضها **و نقول** هنا ايضا روى الصدوق في باب الاضرار بالورثة عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهم السلام قال قال علي عليه السلام ما ابالي اضررت بولدي او سرقتهم ذلك المال **و** ضبطه ابن ادريس الشر بالفاء اي اخطاؤهم وافقدتهم وقد سرقت الشيء بالكسر اذا اغفلته وجهلته ونقل ذلك عن الهروي والجوهري في الصحاح قال ومن قال سرقتهم بالقاف فقد صحف لان السرق لا يتعدى الى مفعولين الا بحرف الجر تقول سرقت منه مالا بخلاف سرفت بالفاء فانه يتعدى الى مفعولين بلا واسطة **اقول** وفي الصحاح سرقه منه مالا يسرقه سرقا والمحرك والاسم السرق والسرقة بكسر الراء فيهما وربما قالوا سرقتهم مالا **و** روى ايضا في الفقيه بسنده عن ابي شاعر جمع عثمان عن الصادق عليه السلام قال من اوصى بالثلث فقد اضر بالورثة والوصية بالخمس والربع افضل من الوصية بالثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك **و** عن السكوني عن جعفر بن محمد عن ابيه عليهم السلام قال قال علي عليه السلام الوصية بالخمس احب الي من الوصية بالربع والربع احب الي من الثلث ومن اوصى بالثلث فلم يترك وقد بالغ في ذلك فلم يحف ولم يضار الا كان كمن تصدق بها في حياته **و انت** خبير بان تنبيه هذه الاخبار على العلة انما هو على عدم جواز التصرف فيما زاد على الثلث في الوصية وذلك من جهة ان المال بعد الموت انما هو للورثة والاصل عدم جواز التصرف فيه بوجه وجواز التصرف بعد الثلث انما هو دخصة وتوسعة من الشارع لا ان الاصل جواز التصرف والمنع من الازيد عن الثلث مختص بخلاف المال حال الحياة فان السلطنة بالاتفاق ولم يتصل بعد الى الورثة حتى يكون ذلك تضييعا لهم فالاصل فيه جواز التصرف الا ما اخرجه الدليل مع انه منقوض بالتصرف خصوصا المستلزم بالموت كالاطلاق والزيادة ونحوها والهبة ونحوها التي مقتضاها الانتقال الى الوارث فانه لا يوجب في ذلك كما في الاعتاق المذكورين وذهب بعض



والصحيح بموت **ق** **وبالجملة** منه المسألة مع كونها مستنبطة ضعيفة فلا يمكن الاعتماد عليها سيما اذا لم يكن بعضده الاضرار مطلقا وخصوصا اذا
كان المنجزات من القربات الخالصة فقد وكذا اذا كان في غاية الكثرة والوارث في غاية الفقر والشدة وعدم الاحتياج والزيادة على الثلث قليلا
فلا يطرد الحكم بالفساد ولا عموم لفظها يشمل ما نحن فيه ولا دليل بالفصل بين المفروض وغيره **نعم** في رواية ابي بصير القائلة ان الفضل في
ان لا يضيع من يعوله ولا يضر بورثته دلالة على الفساد ولكنها دليل على الاستحباب بملاحظة ذلك مصرحة بجواز التصرف في الجميع فلاحظ وتأمل **ق** **فيها** ان الحكم
في المنع على الوصية او بما من الثلث هو مراعاة حال الورثة فلو جاز التنجيز في الكل لانجاه كل من يريد الاضرار بالورثة بالتنجيز **ق** **نظهر** الجواب
عنه من السابق مع ان مظنة الضرر يمنع الزيادة مع حصول النقص بالمال غالبا بخلاف ما بعد الموت فيتم النقص بلعنه **هذا** ما ظهر لي من ادلة القوم
واطلعت عليه من مباني مذهب الفريقين **فنقول** ان الواجب على المجتهد النظر في الدليل وترجيح الراجح وطرح المرجوح او ارجاع المرجوح
الى الراجح كما حقق في الاصول والادلة العقلية والنقلية فما اشتهر بين المتأخرين من ان الجمع اولى من الطرح مطلقا فهو بمعزل عن التحقيق **و** الذي
يقتضيه النظر والتأمل هاهنا هو ترجيح الادلة للاخراج من الاصل لكونها موافقة للاصل والاستصحاب وعمومات الكتاب والسنة في التصرف في مطلق
المال والعمومات الواردة في ابواب المعاملات والعطيات ومخالفة لمذهب العامة كما ظهر مما نقلنا من الانتصار وموافقة لجمهور قدماء الاصحاب
كما ظهر من دعوى السيد الاجماع فان عمدة المخالفين في المسألة هم المتأخرون **ق** **فقد** عرفت مذهب الشيخين والصدوق وغيرهم **ق** اما
ابن الجنيد فلقائل ان يقول ان مستنده هو موافقة العامة كما لا يخفى على المتتبع ولذلك قد صرح في هذا الباب على الاستدلال بالحديث للعامة المنعقد في
كتابه الاحكام كما نقله في المسالك **فما** يقبل في الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الدالة على الثانية لانها عامة وهذه خاصة **فيه** **اولا** انه انما يتم
مع المقاومة وهي لا تمام اذا كان اقوى من الخاص لا يجوز تخصيصه به **ق** **ثانيا** ان كثيرا من الاخبار الاولة ابعد من ان تحمل على المنجزات لوجوه يجعلها
خاصا باوانها كما ان كثيرا من الاخبار الاخيرة عام فلا ترجيح فلاحظ وتأمل **ق** **اذا** عرفنا ان الادلة المرجوحة **ف** **اما** يحملها على الاستحباب كما دل عليه رواية
ابي بصير القائلة بان الفضل في ان لا يضيع من يعوله **و** **اما** يحملها على ارادة الوصية دون المنجز كما اشرنا اليها **و** **اما** يحملها على التقية لموافقتها
للعامة سيما **مع** كون المروي عنه في رواية الحسن بن جهم هو الكاظم وكذلك في صحيحة علي بن يقطين والتقية كانت في زمانه شديدة والمروي عنه
في حسنة محمد بن مسلم هو الباقر وكلاهما بعيد عن التقية لوجوه ذكرتها في محل وتعدد بعضها من الروايات فالمرجح بكونها من باب التقية موافقة
للروايات العامة هنا **ولكن** لا ينبغي ترك الاحتياط والاقتصار على الثلث فما دون **مع** ان الاحوط ملاحظة الاحتياط مهما امكن **ثم**
**ان** تتميم هذا المراد يستدعي رسم مباحث **الاول** في حكم اقرار المريض والمراد بيان حكم الاقرار على المنجزات المنعقدة في حال المرض بان يعترف
بايقاعها في حال المرض وان الكلام فيه مثل ما تقدم وقد لك بان يقر مطلقا او يصرح بكونها في حال الصحة واما الاستناد في حال المرض **و** اختلف فيه
كلام الاصحاب **فقيل** يخرج من الاصل مطلقا للوارث كان او للاجنبي متهما كان او لا ذميا كان المقر له او حربيا نقل في المختلف عن سلار **و**
هو قول ابن ادريس **و** **قيل** يخرج من الثلث في حق الوارث مطلقا **ق** هو المنقول عن الشيخ في المقنع نقله العلامة في المختلف والتهذيب
في غاية المراد **و** قيل يمضي من الاصل مع العدالة وانتفاء التهمة مطلقا ومن الثلث مع عدم الشرطين سواء كان وارثا او اجنبيا **ق** **هو**
المنقول عن الشيخ في النهاية وابن البراج وقواه الصدوق في المقنع **ق** **قيل** يمضي من الاصل مع العدالة وعدم التهمة للوارث
والاجنبي اذا اقر له وقد بقيت هنا الدين يحيط بالتركة واذا كان عليه دين ثابت بالبينة واقر بدين اخر فيقسم مطلقا فيما اقر للمقر له في الغرماء
**وهو** قول المفيد فقد فرق بين الاقرار بالدين والعين في شرط في الثاني العدالة وعدم التهمة دون الاول **ق** **قيل** يمضي من الاصل
للاجنبي مطلقا وللوارث من الثلث مع التهمة **و** هو قول ابن حمزة **و** قيل يمضي من الاصل مطلقا مع انتفاء التهمة ومن الثلث **و** هو
قول المحقق في الشرايع واختاره الشهيد الثاني في المسالك وفي الكفاية نسبه الى الاكثر وكذلك الفاضل المجلسي في حواشي الكافي
**وقيل** يمضي من الثلث للاجنبي مع التهمة ومن الاصل لا معها وللوارث من الثلث مطلقا **و** هو خيرة المحقق في النافع **و** **قيل**
يمضي من الاصل مع العدالة ومن الثلث بدونها **و** هو ما قوي به العلامة في التذكرة **ق** **منشأ** اختلاف الاصحاب في هذه المسألة هو
اختلاف الاخبار **و** الذي يرجح في النظر القاصر هو التفصيل بالتهمة وعدمها في الاجنبي وغيره لما رواه الكليني في باب المريض يقر لوارث
بدين والشيخ في اواخر كتاب الوصايا من التهذيب في باب الاقرار في المرض والاستبصار في باب اقرار المريض للوارث بدين في الصحيح عن الكليني عن
ابي عبد الله قال سألته عن الرجل يقر لوارث بدين فقال يجوز اذا كان مليا **و** ضمير كان يعود الى الوارث فيكون ذلك قرينة لصدق المقر ظاهرا
ما لو كان الوارث مخصوصا به فلا اعلم انه كان يخرج من الاصل مضيقا للمال على مقتضى الاستصحاب وتعميم غالبا او يعود الى المقر فيكون ذلك قرينة لصدقه







المريض يكون الملازمة كما نبه عليه من ان اخراج الدين لا يوجب تفويت المال على الورثة بكونه فيكون ذلك قرينة لان مراده ليس تفويت المال عليهم شيئا اذا كان

الدين قليلا بالنسبة الى المال و ما رواه المشايخ الثلثة ايضا في الابواب المذكورة في الصحيح عن منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل

اوصى لبعض ورثته ان له عليه دينا فقال ان كان الميت مرضيا فاعطه الذي اوصى له و الظ اعتبار كونه مرضيا عدم اتهامه على الورثة سيما

ان ترك الاجحاف على الورثة افضل كما بيناه سابقا والمرضي لا يترك المستحب و نقل العلامة استناد الى هذه الرواية في اعتبار العدالة و

ان عدم الاتهام كافية لاحتياج العدالة و مع ان العدالة ايضا لا يمنع عن ترك المستحب فيما مع كونه مظنونا لا متيقنا وانتفاء العدالة لا يستلزم

التهمة مطلقا كما لا يخفى فالعبرة بالامر نفسا وسط الاحتمالين و هو ليس بمنفي لانهم صرحوا بان مرادهم من التهمة الظن الحاصل من الامارات والقرائن انه لا

يريد الاخبار عن الحق الثابت بل يريد تخصيص بعض الورثة او الاجنبي ايضا فيعطي القدر اياه او للمقر له التهمة الاعلى احتمال سيذكر ان شاء الله تعالى

و اما ما ذكره في الكفاية بان هذه الصحيحة لا تدل على اشتراط كونه مرضيا اذ لا عموم في المفهوم و فيه بدلالة على شرط العدالة لا يخفى ما

فيه لعدم الاحتياج اليه لما بيناه ولان عموم المفهوم لازم للعموم بحجيته كما حقق في محله فلا ينبغي انكاره بعد القول بحجيته لا انه مر منكر لحجيته

الا انه يثبت بمنع الحجية و مثله ما رواه الشيخ في الموثق في الباب المذكور عن ابي ايوب و يؤيده ما ذكره بعينه ما رواه المشايخ الثلثة في

السابقة في الصحيح عن ابن مسكان وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر اتباع التابعين و وصفها في الشرائع بالصحة وكذا المحقق

الشيخ علي في شرح القواعد قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة استودعت رجلا مالا فلما حضرها الوفاة قالت له ان المال الذي دفعته اليك

لفلانة و ماتت المرأة فاتى اولياؤها الرجل فقالوا له انه كان لصاحبتنا مال ولا نراه الا عندك فاحلف لنا ما لها قبلك شيء أيحلف لهم فقال ان كانت

مأمونة عنده فليحلف لهم وان كانت متهمة فلا يحلف ويضع الامر على ما كان فانما لها من مالها ثلثه و ما رواه الشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن

حماد بن عيسى عن شعيب عن ابي بصير جميعا قال سألت عن رجل معه مال مضاربة فمات وعليه دين واوصى ان هذا الذي ترك لاهل المضاربة

ايجوز ذلك قال نعم اذا كان مصدقا و ما رواه الكليني والشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن العلاء بياع السابري قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل مريض اقر عند

الموت لوارث بدين له عليه قال يجوز ذلك قلت فان اوصى لوارث بشيء قال جائز و الظ ان معناها ما تقدم وما سيجيء و كذا الاطلاق ما

رواه الشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن سعد بن سعد عن الرضا ع قال سألته عن رجل مسافر حضره الموت فدفع مالا الى رجل من التجار فقال له ان

هذا المال لفلان بن فلان ليس له فيه قليل ولا كثير فادفعه اليه يصرفه حيث شاء فمات ولم يامر فيه صاحبه الذي جعله له بامر ولا يدري صاحبه ما الذي

حمله على ذلك كيف يصنع قال يضعه حيث شاء و الظ ان قوله ليس له فيه قليل ولا كثير مخصوص بحال الاتهام وبيان حال الواقع من المقر له فيه قليل ولا كثير

على زعم المقر او تيقنا وحمل الظاهر او زعمه وكذا اطلاق رواية السكوني التي رواها المشايخ الثلثة و بالجملة على مذهب الصدوق في المقنع

ما رواه الكليني والشيخ في الباب المذكور في الصحيح عن اسمعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اقر لوارث له وهو مريض بدين له عليه

قال يجوز عليه اذا اقر به دون الثلث و الاظهر ان مفاد هذه الرواية اعتبار الاقل من الثلث و لم يقل به احد و توجيهها بوجهين دون الثلث

بمعنى عند المراد الثلث وما دون او ان المراد العالب من قدر الجواز على نفس الثلث بل الغالب التجاوز عنه او انها محمولة على قلة القدر وكونه

بمقدار الثلث بلا زيادة فصونه نقصا او دون و كلها بعيدة الا الاخيرة لا بأس بالخبر و يمكن ان يستدل له ايضا بما رواه الشيخ في الباب المذكور

عن سماعة قال سألته عمن اقر للورثة بدين عليه وهو مريض قال يجوز عليه اذا اقر به اذا كان قليلا بحمل القليل على الثلث وما دون و يمكن الجمع بين

الروايتين بحمل هذا الخبر على ان المراد بالقليل هو الذي لا تهمة فيها لا اختصاص الحكم بالورثة اذا السؤال لا يوجب التخصيص كما حقق

في الاصول فالعبرة بالاتهام وعدمه مستفادة حكم الاجنبي وهو لا يهمل التهمة مطلقا الا دلة و اما ما رواه الشيخ في الباب المذكور عن محمد بن احمد بن يحيى عن

محمد بن عيسى الجبائي قال كتبت الى العسكري ع امرأة اوصت الى رجل واقرت له بدين ثمانية الاف درهم وكذلك ما كان لها من متاع البيت من صوف وشعر

وشبه وصفر ونحاس وكل ما لها اقرت به للموصى اليه واشهدت على وصيتها واوصت ان يحج عنها من هذه التركة حجتان وتعطى مولاة لها اربعمائة درهم

وماتت المرأة وتركت زوجا فلم ندر كيف الخروج من هذا واشتبه علينا الامر وذكر كاتب ان المرأة استشارته فسألته ان يكتب لها ما يصح

لها هذا الوصي فقال لا تصح تركتك لهذا الوصي الا باقرارك له بدين يحيط بتركتك بشهادة الشهود وتأمريه بعد ان ينفذ ما توصيه به فكتب الى الوصي

عن هذا واقرت للوصي بهذا الدين فرأيك ادام الله عزك في مسألة الفقهاء قبلك عن هذا وتعريفنا ذلك لنعمل به ان شاء الله فكتب بخطه ان كان

الدين صحيحا معروفا مفهوما فيخرج الدين من راس المال ان شاء الله وان لم يكن الدين حقا انفذ لها ما اوصت به من ثلثها كفى او لم يكف فالظ انه مطابق

اخره ودليل على ما نحن فيه وان الرواية يشار اليها بما هي المرأة في انفاذ مراده واخراج ما زاد عن حيث الوصية من كان منزلها ما سلفها في هذا الاحراج من

في بيان انه يقبل اقرار المريض لوارثه ... وانه لا يعتبر ...

في الاقرار للوارث ... في الصحة وفي المرض

الثلث مع التهمة **و اما** رواه الشيخ في الباب المذكور عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال علي عليه السلام لا وصية لوارث ولا اقرار بدين يعني اذا اقر المريض لاحد من الورثة بدين له فليس له ذلك فحملها الشيخ على التهمة مرة وعلى المنع اخرى وعلى ما اذا تجاوز الثلث اخرى ابتدوا لا ابراء **و** كذا ما رواه في الباب المذكور ايضا عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يرد النحلة في الوصية وما اقر به عند موته بلا ثبت ولا بينة رده **و مع** سائر الاقوال المفصلة بين الاخبار الآتية من الجمع بين تلك الاخبار **و** لكنها ضعيفة **و الوجه** ما ذكرنا القوة اسنادها بل غلبة ووضوح دلالتها **و اما** ابن ادريس فاستدل بالاجماع على ان اقرار العقلاء على انفسهم جائز وبغلبة الاطلاقات المنفذة ولان المريض قد يريد ابراء ذمته في حق الغير ولا يمكن التوصل اليه الا بالاقرار وبقاء شغل الذمة وحرمان المستحق وكلاهما مفسدة فقبوله مقتضى الحكمة **و الجواب** ان الاجماع في محل النزاع سيما مثل هذا النزاع ممنوع و الاجماع من الادلة القطعية ولا يقبل التخصيص بعيد جدا واما عموم قولهم اقرار العقلاء على انفسهم جائز فهو مخصص بما ذكرنا من الاخبار المفصلة **فان قلت** انك قد اخترت في مسئلة منجزات المريض ان الاصل مطلقا نظرا الى الاطلاقات والعمومات خصوص الاخبار فلم لا تختار هنا مع كون ذلك يعم موافقا للاصل و العمومات وخصوص الاخبار الصحيحة وغيرها ولا اعتبار بعدم الانتهاض فيما عرفت ولم تعتبر في المنجزات مع كون المسئلة واحدة وهي ارادة حرمان الوارث فان كان المسئلة هنا دفع الضرر عن الوارث كذلك هناك فيكون الاخبار الدالة على المضي من الثلث في الاقرار مؤيدة لما في المنجزات المتعينة **قلت** الفرق بين المقامين واضح اذ الاقرار مثبت للحق ظاهرا وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فهو حكم العالم المقر له بعد ثبوت الحق له فيكون الاقرار من قبيل اثبات ثبوت الحق لا الاخبار عنه وهذا وان كان نافذا بالنسبة الى المقر له القوم لكن لزوم الانتقال بالنسبة الى المقر له ثم جاز الاخراج والتصرف فيه فيكون ذلك من باب الكشف لما كان عرضه الانتقال الى المقر له تماما بمقتضى اقراره لا ابتداء بعد الموت ولما لم يحصل الانتقال للمقر له في نفس الامر النسبة لمقتضيات الاقرار بالنسبة لمنجزات الاباحة ما دام الحياة والوصية بالنسبة الى ما بعد الموت فيرجع الاقرار الى الوصية وهي نافذة في الثلث فلذلك اعتبرناه في الثلث **و** تمامه فلمجال الاتهام لان اصل الاقرار هو الاخبار عن حق سابق والاصل فيه نقل السلم وقوله هو الصدق **و** اما مع جنابه من حمله على الصحة والتهمة بخصوص الاخبار المنفذة وان لا الكان مقتضى الاصل المضي من الاصل والخروج من الاصل حتى في الاخبار من جهتين الاول اتباع النص والثاني ملاحظة العلة وهي مفقودة في المنجزات لانها ليس فيها توقيت للانتقال بما بعد الموت بخلاف الاقرار فانه في نفس الامر قد يؤول الى الوصية بالنسبة الى المقر له فهم ذلك حتى لا ينتقل منفعته ثم تنبيه حسن لما رأيت في كلماتهم على تصريح بذلك **تلويح** **سند** **ارت** ههنا كلاما وهو انه قد يجوز مثل ذلك الاقرار لان ان قلنا انه تمكن فهو حرام منافي للعدالة فشرط العدالة ينفي ذلك وان قلنا الشهادة في النقل ما قلنا انها تفويت الحق اذا لا اباحة المحضة لا يفيد اللزوم والموت لا رجوع الى العين وهذا الاقرار لا يفيد الا هذه كما اشرنا ومع الجهل لا يمكن الوارث من استيفاء حقهم وهذا ايضا بنا على اشتراط العدالة **و** هذا هو الذي حدث **و** الاحوط بل الاظهر لزوم ترك مثل هذا الاقرار وان كان حكمه ما قدمنا **الثاني** كلام جماعة من الفقهاء ان يخرج المنجزات من الثلث مستثناه مواضع **مثل** التزويج ولو زاد من مهر المثل مع حق الزوج بمقدار ما نقصه من مهر المثل لانه اكتساب لا اخراج فاسد **و** مثل عتق الامة فارثها ولد لها و انه يجوز الحج فيهم **و** منهم من فرق بين تملكه اختيارا كالوارث اولا واضطرارا كما لكون الاول تعويتا المال على المستحب مقصود في العقد ولو مع التسبيب بواسطة وان لم يكن مقصودا بالذات بخلاف الثاني **و** المراد انه لو عقد في حال المرض مراة فرضه بشرط في حال المرض حكم الارث بخلاف مثل الانتهاب لا ابيها الهبة **و** نحو ذلك مذكورة في كلام الاصحاب **و** لكان الكلام في ذلك فيقال الكلام الا ان الاقوى الخروج من الاصل لما ضيل المحقق سيما والحكم منها اولى والمصلحة لانطيل الكلام بذكرها **و** كذلك المستثنيات مثل اداء دين بعض الديان **و ربما** احتمل خروجه من الثلث ليتأدى فيها الاستحقاق كالمفلس **و** مثل تنفيذ وصيته واخرجه من مذهب جعل المسئلة على الاصل اختار الشهيد الثاني غاية المراد كونه من الثلث لتساويه بالممنوع من صرفه كما لو نقد المفلس الصدقة بالمقابل القيمة **و** مثل بهر المنكوحة بالعقد الصحيح **و** مثل البيع بثمن المثل **و ربما** احتمل الخروج من الثلث لتعلق العرض بالاعيان الى غير ذلك مما ذكروه واختلفوا في استثنائها وانفقوا **الثالث** في بيان المرض الذي وقع الخلاف في وقوع التصرف فيه على الثلث وظاهر كلمات الشيخ في المبسوط كون المرض مخوفا وهو ما يتوقع بالموت قطعا او غالبا فخرج من الاصل اذا لم يكن مخوفا وان اتفق الموت فيه واختاره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد **و** ذهب المحقق والعلامة ومن تأخر عنهما الى الاكتفاء بحصول الموت سواء كان المرض مخوفا ام لا **الاول** للعلامة الاخبار المتفرقة من حضور الموت وعند الموت والرجل يموت ونحو ذلك من العبارات الواردة في الاخبار كما بعض المواضع الموت تطلعونها الا انكر ان لا تمنع المرض المخوف **و** كذلك المسئلة المستفادة منها الغيظه على حرمان الورثة لا يكون الا في مثل هذا الوقت غالبا **و مع** ان الاصل والاستصحاب والعمومات المقتضية بالخروج من الاصل لا يخرج عنها الا بدليل ولم يثبت عندنا من الادلة







او يبين حكم المرض المخوف فهو في اثنائه على الاصل **و ظني** ان تخصيص هذا القول بالشيخ في المبسوط ليس في محله **بل** الظاهر ان من ترك ما ذكر في تلك المسألة
منجزات المريض قبل القائلين هو المرض المخوف ثم ان ذلك يوافق ظواهر الاخبار و تعليلهم بالاحتياط المتقدم ذكره و اطلقوا المرض و لم يقيدوه [illegible] هنا بالمخوف
اعتمادا على الظهور **و** اخرج الاخرون بقولهم المريض محجور عليه لان ذلك ما يخرج ما ادعوه الاجماع و تبقى البقية و تسمية ذلك لا دلالة للاخبار عليه [illegible]
الموت مخوف في الاخبار و هو صفة في حال المرض **و ربما** يؤيده انه وصف لان المخوف قد لا يتفق معه الموت **و ان** [illegible] ذلك لا يستند الى
فان الرواية مع قطع النظر عن سندها لا عموم فيها لغة و حمل المفرد المحلى على العموم حيث لا يكون هنا العهد **و** بملاحظة سياق الاخبار و طريقة الفقهاء
يظهر ان المراد منه المرض المخوف و بعد تسليم العموم **نقول** انه مخصص بظواهر تلك الاخبار **و** ما ذكر من جواز زيادته و قوته في حال المرض فهو
ما لا يعلم من البينات و لا يحصل الطبع التسليم **و اما** حديث الاولوية **ففيه** ما لا يخفى فان عدم اتفاق الموت في بعض افراد المخوف لا يستلزم اولوية
غير المخوف المتعقب بالموت حين عدم ظهور امارات الموت بالنسبة الى المخوف المتعقب بالموت **ثم** ان ظاهر كلام بعض اختصاص حصول الموت بسببه
المرض و يظهر من اخر كفاية اتصال الموت وان لم يكن بسببه كما اذا قتل احد او اكله سبع **و** يظهر الاخير من العلامة في القواعد و تذكره **و** سيجيء في
المسالك **و** الاول من المحقق **و** على الاخير [illegible] من الحيا و المخوف [illegible] تفاوت الحكم بين الامرين **و** لا تاتي [illegible] الاظهر جهة المحقق لاشعار الروايات
بالملك فان قوله المريض محجور عليه الظاهر المراد انه محجور عليه الا اذا مات بسبب مرضه و هكذا غيره من الاخبار **الرابع** المرجع في معرفة المرض المخوف
و غيره الى الاطباء و اهل المعرفة **و ربما** فصلوا **و قالوا** ان المرض [illegible] **الاول** ما يحكم العقول [illegible] كوجع البطن و العطش [illegible] حتى
يوم [illegible] الفالج و السل المستمر [illegible] كالشجوخة [illegible] **و ربما** توقف في السل [illegible] اقوال [illegible] كونه مخوفا [illegible]
الثالث كونه مخوفا في اوله دون اخره و الرابع بالعكس **و** من ذلك يظهر ان جعل [illegible] من المرض المخوف مطلقا [illegible] اشكال **و لعله** [illegible] الموت
عادة كقطع الحلقوم و المري و اخراج الحشوة و شق الجوف و في اطلاق المرض على المذكورات [illegible] اشكال [illegible] كالطاعون [illegible] المعرفة [illegible]
الواصل الى الدماغ **و العشا** [illegible] كالحمى المطبقة لا الغب و الربع [illegible] **و** في هذه
التفاصيل يستفاد من التجربة وان لم يحكم به الطبيب وان اشكل الامر رجع الى قول الاطباء المسلمين العدول و لا بد من شاهدين **و** من صرح باعتبار العدالة
و العدد الشهيد في غاية المراد و المحقق الشيخ علي في شرح القواعد و غيرهما و ذكر في شرح القواعد [illegible] لقبول الشهادة العدالة لان ذلك يقتضي اثبات حق
الورثة و اثبات اسقاط حقوق اهل العطايا و ابطال تصرف المالك و لو اخبر [illegible] بهذه الاوصاف [illegible] الظن القوي [illegible] لكونه من اهل الخبرة
الشرعي [illegible] الحكم اشكال **اقول** و لا يبعد الاكتفاء لكونه من الموضوعات و يجوز الرجوع فيها الى ما يحصل به الظن من قول اهل الخبرة و الاطلاع [illegible]
و سائر الامور وان كان الاحوط ما ذكره **الخامس** المشهور ان في حكم المرض المخوف من الاحوال التي يغلب معها التلف كحال التقاء الصفين [illegible]
القتال [illegible] و حالة الطلق خصوصا مع موت الولد في بطنها و حالة ركوب البحر مع تموجه و اضطرابه و كل ما فيه [illegible]
ذلك [illegible] من التبرعات من الاصل [illegible] خلافا لابن الجنيد حيث الحقها بها **و** مع ما بيناه من اصل المسألة فلا اشكال [illegible]
الاصل **ثم** ان لهذه المسألة [illegible] فروعا و شعبا [illegible] كثيرة مذكورة في كتب اصحابنا **و** لما كان وضع الرسالة لبيان اصل المسألة
على ما ذكرناه و الحمد لله اولا و اخرا و ظاهرا و باطنا **و قد** وقع الفراغ منها يوم الثلاثاء الخامس عشر من شهر ربيع الثاني من شهور سنة [illegible]
بعد الالف في بلد المؤمنين قم **و** كتبه مؤلفه [illegible] الى الله الغني ابو القاسم بن الحسن الجيلاني [illegible]
[illegible] صلى الله عليهم اجمعين صلوة [illegible]

**هذه رسالة للمحقق القمي في [illegible] شرح الحديث المنسوب الى امير المؤمنين عليه السلام**

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

اللهم [illegible] الوسائل و معطي النوائل و الصلوة و السلام على نبيه المبعوث باظهر المعجزات و ابهر الدلائل و على اله المنتخبين من اطهر الجرائم [illegible]
القبائل [illegible] [illegible] الاواخر و الاوائل و حلال [illegible] المشكلات و موضح معضلات المسائل و على اصحابه [illegible]
المهتدين [illegible] **اما بعد** فهذه [illegible] بعض اذكياء الاكابر من اخواننا [illegible]
[illegible] في حل كلام [illegible] مولانا امير المؤمنين علي بن ابي طالب [illegible] افضل صلوات المصلين **و هذا** الكلام [illegible]
[illegible] [illegible] الاعتماد عليه [illegible]
[illegible] [illegible]

الرابع في الرجوع في معرفة المرض المخوف الى اهل الخبرة

الخامس في بعض الامراض [illegible]

**فكتبت** هذه الكلمات على سبيل الاستعجال في شتات البال وضيق المجال في حل رموز هذا الخبر الشريف والرواية مع ما بينهما من الاختلاف المذكور اعلى الله مقامه

واشتغلت في البيان بتوضيح الحال لطلاب الحق من اهل الدراية المطلعين على لب الرموز فقلت مستعينا بالله **والرواية** في هذا الخبر

امير المؤمنين عليه السلام **هل رأيت رجلا** يعني المقام ههنا يقتضي ان المراد بالرجل الرجل الحقيقي وهو مقابل المرأة الكامل النشأة

والكامل بل المراد الرجل الكامل او المراد الكامل مطلقا والعرف انه من باب اطلاق المطلق على المقيد او من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم لانه رجل

من جهة المرأة اذ المرأة من اصحابه وهي اكمل من الرجل غالبا ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وآله انه كل عليكم قبل الرجال قبل ... من سورة

في تعلم العلم وصحبة العلماء فالرجل الكامل هو العالم العامل الكامل في العلم والعمل كما قال عليه السلام **نعم** يعني نعم رأيت رجلا **والى الان**

**اسال عنه** يعني الى الان اسأل عنه هذا كناية عن الرجل الكامل ... وانما لم يرجع الضمير الى الرجل لان كلمة ... وهو معها

السؤال انما يتعلق بالسالك والسؤال ... المطلوب ... لا السائل ... المسؤول ... من قوله والى الان

اسال عنه من ملاحظة ما في الحديث ... **فقلت كم رأيت**

هذا ... المنطقية مع الرجل ... وذكر ... لان ... نوع ... الكلام

وبيان التفكر في نفسه وتدبره في حقيقته ... فلما كان السؤال ... آثار ... 

[illegible]

[illegible]

من عرف نفسه فقد عرف ربه ... منتهى معرفة ... من ... صفة ... 

نفسه ... الامكان ... الى الغني ... ولا الاحتياج ولا ... المحتاج من ...

... من شؤون الاحتياج ... من شؤون النقص ... المحتاج ...

الاحتياج ... من المعرفة ... حين خلق آدم ... 

من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون ... الملائكة ...

وغير ... الانسان ... من ... الاحتياج يوجب ... المحتاج ...

... لا يعلمون ... الانسان ... يا ... العلم ... الاسماء ...

الكمال ... لا ... 

الانسان لما كان ... **فقال** الرجل المسؤول ... **انا الطين** الذي

هو اخس العناصر ... التواضع ... 

... وان لم يكن ... بالفعل ... في السؤال ...

**فقلت اين** يعني ... **فقال من الطين** يعني ... الاصل ...

ثم لما كان الانسان وان كان ... الاصل ... بالفعل ... 

... الاستغناء فقال **فقلت الى اين** يعني ... السؤال ...

**فقال الى الطين** يعني ... الطين ... ان خلقني من الطين الحقيقي ... الطين ... 

او انا طين ... لاجل ... 

ويمكن ان يراد من قوله ... الطين ... **تتمة** اعلم ان التواضع ... 

بل هو راس ... الشيطان ...

والصفات ... الشيطان ... بعض المواضع ...

... 

... الجهل ... 

ما ... الرجل الكامل ... 

الاشرف ... البيوتات ... 

التواضع ...

معرفة الرب تعالى وشأنه وافشائه البرزة الشريفة [illegible] الطاهرة [illegible] شكرا [illegible] فقال [illegible] فقلت أنا أنت
على سبيل الاستفهام بحذف حرف الاستفهام يعني بعد ما خاطب نفسه [illegible] حالة مقداري [illegible] على كل [illegible] على
أن مرتبة العبودية [illegible] فقلت لها هل أنا أنت يعني هل أنا الطين ومن الطين وإلى الطين [illegible] وما حصل في مرتبة [illegible]
شيئا وأنت ما هو [illegible] المناسب [illegible] ظاهر اللفظ [illegible] أنا [illegible] أن يكون التكلم التنبيه على
أن مراده بهذا الرجل هو نفسه الشريفة فقال أنت أبو تراب يعني لست أنت الطين لأنه [illegible] بل أنت فوق ذلك بل أنت أبو الطين وبدل الطين [illegible]
لأجل التنبيه على أن الرجل نفسه الشريفة لأن كنية أبو تراب خصه بها رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] الطين [illegible]
ركب [illegible] عليه [illegible] أبو لهب [illegible] كناية عن الجهتين [illegible] ويحتمل أن يكون [illegible] بمنزلة [illegible]
أشهد أن محمد بن عبد الله [illegible] على أحد الاحتمالات [illegible] ذكرنا أن [illegible] الكنية [illegible] أبي تراب [illegible] كما وصف نفسه [illegible]
لا تتوسل [illegible] صلى الله عليه وآله [illegible] بأبي تراب حين كان نائما على التراب [illegible] على [illegible] التراب [illegible] في [illegible]
التوبة [illegible] عليه السلام حين كان [illegible] التراب [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
الروايات [illegible] هذا المعنى ويدل على الأول [illegible]
كونه عليه السلام [illegible] التراب [illegible] رواه الصدوق [illegible] في العلل عن ابن عباس [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] أبو تراب [illegible]
الأرض [illegible] عليه [illegible] صلى الله عليه وآله [illegible]
ما [illegible] عليه السلام من الثواب [illegible] من شيعة علي عليه السلام [illegible] قال الله عز وجل ويقول
يا ليتني كنت ترابا [illegible] ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره [illegible] عليه [illegible] وقال الإنسان ما لها [illegible] المراد [illegible]
هو عليه السلام روى الصدوق في العلل عن فاطمة عليها السلام قال أصاب الناس زلزلة على عهد أبي بكر [illegible] وفزع الناس إلى أبي بكر وعمر [illegible]
[illegible] إلى علي عليه السلام [illegible] الناس [illegible] علي عليه السلام [illegible]
عليها [illegible] عليه السلام [illegible]
تهولنا ولم نر مثلها قط [illegible] عليه السلام [illegible] شفتيه ثم ضرب الأرض بيده الشريفة ثم قال ما لك اسكني فسكنت [illegible]
حيث خرج إليهم قال لهم فإنكم [illegible] قالوا نعم قال أنا الرجل الذي قال الله تعالى إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها وقال
الإنسان ما لها فأنا الإنسان الذي يقول لها ما لك يومئذ تحدث أخبارها إياي تحدث [illegible] وفي كتاب الخرائج عن الباقر عليه السلام [illegible]
عند أمير المؤمنين عليه السلام فقال أنا الإنسان وإياي تحدث أخبارها [illegible] من الروايات [illegible] فقلت حاشا لك [illegible]
يعني [illegible] أن يكون [illegible] الطين [illegible] الكمال [illegible]
المقام [illegible] الطين [illegible] العاجل [illegible] الآجل [illegible] هذا من الدين
في الدين [illegible] الدين الأول [illegible] الجزاء والثاني [illegible] الطاعة يعني ليس هذا من الجزاء [illegible]
[illegible] هذا ثم [illegible] عليه السلام [illegible] بنفسه [illegible]
[illegible] أنا أنا أنا أنا [illegible]
بعض [illegible] الرواية [illegible] فقال أنا أنا
يعني أنا العبد الذليل العديم في حد الذات [illegible] المولى الجليل [illegible]
الكمال [illegible] في [illegible] الكمال [illegible]
ما رواه الشيخ في الأمالي عن أصبغ بن نباتة [illegible] أمير المؤمنين عليه السلام [illegible]
[illegible] عليه السلام فقال [illegible] في هذه البرية [illegible] فقال أمير المؤمنين [illegible] في هذه البرية [illegible]
[illegible] فقلت يا أمير المؤمنين صلوات الله عليك وسلامه [illegible]
[illegible] منطق الطير [illegible] سليمان بن داود عليه السلام قال عليه السلام [illegible] سليمان بن داود [illegible] ولولا أنا ما [illegible] سليمان ولا داود ولا
[illegible] آدم [illegible] عليه السلام [illegible] أمير المؤمنين [illegible] عليه السلام [illegible]

طاوس اهبط فهبط ثم قال عليه السلام يا ابا الخطاب [illegible] فهبط ثم قال عليه السلام [illegible] فهبط ثم قال عليه السلام [illegible] والطهم

[illegible] قال سألت [illegible] امير المؤمنين عليه السلام وقال عليه السلام [illegible] قلت امير المؤمنين عليه السلام [illegible]

قلت يا مولاي [illegible] قال عليه السلام [illegible] امير المؤمنين قال فنظر اليها [illegible]

[illegible] فتعجبت من ذلك فقلت يا مولاي [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] انا ذات الله العليا [illegible] الله نور السموات والارض [illegible] ولما كان [illegible]

[illegible] الذات [illegible] الايجاد [illegible]

[illegible] في الذات والذات [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الرابعة والصلاة [illegible] هذا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله [illegible] والصلاة على النبي والولي وبعد لما كان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فلهذا [illegible]

[illegible] فبينا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] فلو [illegible]

[illegible]